

PASCAL, PIONIER VAN HET KAPITALISME?

Dominiek Hoens

Het enige waar ik naar streef, is erachter te komen hoe nietig ik ben.
Blaise Pascal¹

In zijn zestiende seminarie merkt Jacques Lacan terloops op dat Blaise Pascal een pionier van het kapitalisme is.² Die uitspraak wordt door Lacan nauwelijks toegelicht, want in slechts één zinssnede daarbij verwijst hij naar Pascals uitvinding van een rekenmachine en diens oprichting van een koetsendienst die op vaste tijdstippen voor transport in Parijs zorgde, de zogenaamde ‘*carrosses à cinq sols*.’ Zo’n commerciële onderneming mag getuigen van economisch inzicht en initiatief, en een rekenmachine komt van pas bij het boekhouden, dit biedt evenwel weinig grond om Pascal tot een wegbereider van het kapitalisme uit te roepen. Desalniettemin poogt dit artikel enkele van Pascals *pensées* vanuit die optiek te lezen, en daarmee een bijdrage te leveren aan het filosofisch onderzoek van, in de termen van Max Weber, ‘de geest van het kapitalisme.’

De gok

Een aanzienlijk deel van dat zestiende seminarie is gewijd aan een analyse van Pascals befaamde ‘gok.’ Dit laatste is een fragment uit Pascals postuum gepubliceerde *Pensées*, waarin hij poogt wiskundig aan te tonen dat het rationeel is om op het bestaan van God te ‘gokken.’³ Het bestaan van God wordt er dus niet bewezen – zoals Descartes poogde te doen – maar wordt onderworpen aan een redenering die moet aantonen dat het ook voor een op de ratio vertrouwende libertijn het verstandigst is om te geloven. Kort gesteld komt het argument erop neer dat het mogelijke bestaan van God gepaard gaat met een ‘oneindigheid van oneindig gelukkig leven’ dat de gelovige na de dood te wachten staat. Omdat die oneindigheid in de berekening wordt betrokken, is het rationeel om op het bestaan van God te gokken, want in een spel waarin de winst mogelijk oneindig is, mag men ‘alles’ inzetten om die mogelijke winst binnen te halen. Dat dit voor de libertijn concreet betekent dat een leven van verstrooiing, van ijdele jacht op aanzien en wereldlijk succes, enzovoorts moet worden opgegeven, is in dat opzicht een misschien niet gering maar mathematisch verdedigbaar offer. Toch vraagt Pascals imaginaire gesprekspartner zich af of hij niet te veel inzet, en

ongelijk kunnen we hem niet geven: wat je inzet is *actueel*, wat je mogelijk wint – een oneindig leven van oneindig geluk – is *virtueel* en onzeker.⁴ In zijn antwoord op die objectie zal Pascal argumenteren dat de vraag zich eigenlijk niet stelt, want de inzet is in vergelijking met de mogelijke winst *niets*.⁵ Als we ons vervolgens de vraag stellen of de inzet van de tot geloof bewogen libertijn *iets* dan wel *niets* is, luidt het antwoord: beide. Vanuit het perspectief van de potentiële gelovige (de ‘gokker’) is zijn leven van vermaak, eer en bezit iets waarvan hij afstand kan doen maar ook aan kan vasthouden; zodra hij evenwel daadwerkelijk gokt is het veeleer niets, want hij is de inzet kwijt en vergeleken met de mogelijke, oneindige winst is het onooglijk klein. De centrale idee is hier dat de gelovige zich bevindt tussen het verleden van een libertijns leven van vermaak en een onzekere toekomst van mogelijk, al dan niet oneindig geluk. Deze temporaliteit, die Pascal in het centrum van het christelijke geloof plaatst, lijkt bij uitstek ook een kapitalistische wereld te karakteriseren. Werkt net het kapitalisme niet ook met de verwachting van een *surplus* op basis van een initieel verlies, d.i. de investering? We kunnen deze temporaliteit illustreren door de kapitalist te differentiëren van de vrek, waaraan Lacan, langs Simone Weil om, al eerder enkele lessen had gewijd.

De vrek en zijn schat

In zijn zesde seminarie, citeert Lacan op verschillende plaatsen een uitspraak van Simone Weil: “We zouden veel bijleren mochten we precies te weten komen wat een vrek verliest wanneer men zijn schat steelt.”⁶ Dit intrigerende citaat roept de volgende vraag op: wat valt er te leren van de vrek (*avare*) die zijn schat verloor? Of nog eenvoudiger: wat verliest de vrek precies als hij zijn schat verliest? En om de vraag over de inzet van Pacals gokker te herhalen: is het iets of veeleer niets? Vanuit één gezichtspunt is het duidelijk iets, want de vrek houdt eraan vast, verbergt zijn schat angstvallig voor anderen en het lijkt het enige te zijn waar hij om geeft. Als zodanig geeft het zijn leven – om het woord te gebruiken dat centraal staat in de reflectie van Simone Weil – zwaartekracht (*pesanteur*). Deze zwaartekracht staat volgens Weil tegenover genade (*grâce*), dat is je openstellen voor het onverwachte, voor wat je niet hebt, voor wat ontsnapt aan onze menselijke en dus eindige pogingen om het leven te beheersen. Daarom zou je verwachten dat Weil hebzucht veroordeelt als een kortzichtig, kleingeestig vasthouden aan vergankelijke materiële dingen, die getuigen van een zwaarte die de dimensie van genade aan het zicht onttrekt. Verrassend genoeg is dat niet het geval. Hebzucht, aldus Weil, is in zekere zin goed, want wars van een moraliserend veroordelen, valt er van de vrek een les te leren. Hoewel de vrek zich aan zijn schat hecht, bestaat het belangrijkste kenmerk van hebzucht erin dat je niet geniet van wat je bezit. De vrek mag dan zijn schat koesteren en voortdurend zoeken naar manieren om er meer waardevolle voorwerpen aan toe te voegen, hij maakt er geen gebruik van, integendeel, hij leeft een leven van

ontberingen. Daarmee lijkt het leven dat hij leidt, merkwaardig genoeg op het leven van iemand met weinig middelen. Daarom kan de vrek, zo stelt Weil, ons leren wat verlangen inhoudt, namelijk een voortdurend verlangen naar iets, zonder het ooit daadwerkelijk te bereiken, een leven van verlangen naar een bevrediging die nog komen moet. Voor Weil is deze reflectie over de vrek slechts een stap in een langer argument ten voordele van het christelijk geloof, dat ook gaat over ‘een schat’ waarnaar men alleen maar kan verlangen, zonder ervan te genieten, namelijk God. Kort gesteld, christenen zijn vrekken, mét een klein maar cruciaal verschil: georiënteerd op God hebben ze geen goud of geld nodig om te verlangen naar een toekomstige bevrediging. Die logica doortrekkend stelt Weil zelfs dat God zich van de mensheid afwendde om christenen in staat te stellen Hem nooit te verwarren met een ding waarvan ze daadwerkelijk zouden kunnen genieten. God is afwezig; en hoe minder hij lijkt te bestaan, hoe beter, want dit stelt christenen in staat om volledig en oprecht te verlangen naar die afwezigheid die God heet.⁷

Het christendom en zijn mysterieuze lessen terzijde latend, keren we terug naar onze vraag of de vrek, als hij zijn schat zou verliezen, werkelijk iets of veeleer niets zou verliezen. Om die vraag te beantwoorden, kunnen we gebruik maken van Weils observatie dat de vrek zijn schat behandelt alsof hij hem niet heeft, want hij zou gemakkelijk kunnen gebruikmaken van zijn financiële middelen, maar dat doet hij niet. Op een bepaalde manier zou onze vrek dus niets verliezen mocht zijn schat verdwijnen. Zijn genot van de schat ligt niet in het gebruik ervan, maar, integendeel, in het niet gebruiken ervan; wat elk mogelijk genot beperkt tot een genot van het *potentieel* aan genot dat de schat incarneert. Dit kan ook verklaren waarom de vrek zijn schat angstvallig beschermt. Hij interpreteert het gedrag van anderen ten opzichte van hem als zoveel tekenen dat ze uit zijn op zijn schat en ervan willen genieten. Net als de jaloerse minnaar voor wie alles een teken van ontrouw van zijn partner is geworden, wordt de relatie van de vrek tot de buitenwereld beheerst door het vermoeden dat men hem van zijn meest geliefde bezit wil beroven. In een notendop, wat de vrek ons leert over verlangen, is dat het genot kan voortbrengen, niet door een object te consumeren, maar door het op te vatten als het teken van een potentieel genot.

Kapitaal en toekomst

Geld is in dat opzicht het object bij uitstek, dat aan de ene kant volslagen nutteloosheid combineert met aan de andere kant beloften, fantasieën over wat je ermee zou kunnen doen, hoe je ervan zou kunnen genieten.⁸ Mochten we zoeken naar een voorbeeld van de lacaniaanse *plus-de-jouir* – een woordspeling die het verlies, *plus*, van genot laat samenvallen met het meer, *plus*, ervan – dan lijkt de schat van de vrek meer dan geschikt. In de mate dat geld de ontkenning is van werkelijk genot, houdt het de idee van zulk genot levend. Kortom, voor de vrek

is het een fetisj die de illusie van werkelijk genot intact houdt. De vrek mag de psychoanalyse dan wel een lesje leren over verlangen, je kunt je gemakkelijk voorstellen dat de psychoanalyse op haar beurt de vrek iets leert. Het vasthouden van de vrek aan zijn schat kan, vanuit een psychoanalytisch standpunt, worden beschouwd als een fetisjistisch afwijzen van de meer algemene toestand van verlangen, namelijk onbevredigdheid. Als de psychoanalyse een pedagogie zou zijn – wat ze, voor alle duidelijkheid, niet is – zou ze de vrek kunnen leren dat verlangen metonymisch van aard is en dat het structureel niet bevredigd kan worden. De psychoanalyse leert dat de imaginaire fixatie van de vrek op de schat en de versteende fantasieën die ze oproept, in verband moeten worden gebracht met de dimensie van het tekort, een structureel verlies dat voorafgaat aan elk plezier. Als de vrek zou lijden onder zijn gehechtheid aan zijn schat – zich eenzaam voelen, voortdurend andere mensen wantrouwen, ... – dan bestaat de remedie voor zijn kwaal erin de dimensie van verlangen en tekort, die door zijn gierigheid wordt versluierd, onder ogen te zien.

Historisch gezien kan men dit beschouwen als de rol die het kapitalisme speelde voor de vroegmoderne vrek: geld moet niet worden vastgehouden, maar circuleren en daarvoor moet je het opgeven, investeren, in de hoop dat je het terugkrijgt met een surplus. Geld is er niet om te genieten van wat je ermee zou kunnen doen, en evenmin om het te verspillen; je moet het in een eindeloos, metonymisch proces doen opgaan, waarin elke winst opnieuw geïnvesteerd moet worden in een nieuwe belofte van een toekomstige winst. Als psychoanalyse bestaat uit het tweebrengen van beweging, dat wil zeggen het onthullen van een fundamenteel tekort, en het verbreken van de banden van iemands ‘pathologische’ gehechtheid aan een schat, dan kan het kapitalisme zonder aarzelen worden beschouwd als psychoanalyse voor de rijken.

Toen geld kapitaal werd, veranderde de vrek in een moderne kapitalist. Hij gaf zijn geld op door het in kapitaal te veranderen, in de hoop dat het terugkomt met een meerwaarde. Zo ziet Marx’ basisformule van het kapitalisme er ook uit:

“[...] G-W-G’, waarbij $G' = G + \Delta G$, dat wil zeggen gelijk aan het oorspronkelijk voorgeschoten bedrag plus een increment. Dit increment of de aangroeiing van de oorspronkelijke waarde noem ik – meerwaarde (*Mehrwert*, *surplus value*). In de circulatie houdt de voorgeschoten waarde zich niet alleen in stand, maar verandert ook haar waardegrootte, voegt aan zichzelf een meerwaarde toe, neemt in waarde toe [*verwertet sich*]. En deze beweging verandert haar in kapitaal.”⁹

Volgens Etienne Balibar is deze definitie “zeer belangrijk [...] ze maakt een karakterisering mogelijk van de subjectieve functie van de kapitalist als ‘drager’ (*Träger*) van de beweging van de toename van kapitaal-geld, die geen ander doel heeft dan haar eigen voortzetting tot in het oneindige.”¹⁰ Het kapitalistische subject projecteert zichzelf in een toekomst zonder afzienbaar einde. De kapitalist wedt, net als de gokker van Pascal, op de toekomst, en zijn hele bestaan bevindt

zich, net als dat van de christen, niet in het heden, maar behoort tot een onzekere toekomst. Daarom bestaat de kapitalistische moderniteit van de gok van Pascal er niet alleen in om God tot voorwerp van een gok te maken, maar ook om de toekomst tot de belangrijkste tijdsdimensie te maken.

Herhaaldelijk thematiseert Pascal dit wegluchten van het huidige moment. “We denken haast nooit aan de tegenwoordige tijd en als wij eraan denken is het om ideeën op te doen voor onze toekomstplannen. Het heden is nooit ons doel. Het verleden en heden zijn onze middelen, alleen de toekomst is ons doel. Op die manier leven we nooit, maar hopen we te leven.”¹¹ Pascal lijkt hier de algemene klacht te verwoorden dat het leven plaatsvindt terwijl je bezig bent met het maken van andere plannen. Dit is echter niet te wijten aan een toevallig gebrek aan focus op wat het belangrijkste is, maar is volgens Pascal een pure, moderne noodzaak.

“Nu doe je er verstandig aan wanneer je voor morgen werkt en voor het onzekere, want uitgaande van de bewezen waarschijnlijkheidsregel ben je wel gedwongen voor het onzekere te werken. Augustinus zag in dat we ons op zee, bij veldslagen etc. voor iets onzekers afbeulen, maar hij had geen oog voor de waarschijnlijkheidsregel die aantoont dat we dat wel moeten”¹²

De ‘bewezen waarschijnlijkheidsregel’ waarnaar Pascal hier verwijst, is de zogenaamde *règle des partis*. Die waarschijnlijkheidsregel leert ons niet alleen hoe we een spel moeten beëindigen, maar ook wanneer het redelijk en dus verplicht is om het voort te zetten. Dit blijkt ook uit de ene keer dat deze regel voorkomt in het *pensée* over ‘de gok.’ Op een bepaald moment concludeert Pascal dat zijn redenering bewijst dat het verstandig is om op het bestaan van God te wedden door te stellen: “Maar er is hier een oneindigheid van oneindig gelukkig leven te winnen, en een kans om te winnen tegen een eindig aantal kansen om te verliezen, en wat u op het spel zet, is eindig. Dat maakt iedere beslissing overbodig.”¹³ De laatste zin luidt in het Frans ‘*Cela ôte tout parti*’, wat betekent dat je misschien hebt overwogen om het spel te staken en de inzet te houden, maar na een zorgvuldige berekening concludeert dat er geen reden is om dat te doen. Technischer (en dichter bij de oorspronkelijke tekst) betekent dit dat de *règle des partis* niet van toepassing is: je moet het spel niet stoppen, maar voortzetten.

Rekening houden met de toekomst mag dan een transhistorische menselijke eigenschap zijn, toch is het pas in Pascals zeventiende eeuw dat de toekomst een verplichte zaak wordt. Men verliest het heden voor een onzekere, maar berekenbare toekomst. Kapitalisme vereist een specifieke mentaliteit – zoals we gezien hebben, de bereidheid om je geld op te geven en het te investeren met het oog op toekomstige winst. Het is, om een uitdrukking van Ian Hacking te lenen, het ‘temmen van het toeval’¹⁴ dat door Pascal werd geïnitieerd, dat je dwingt om deze houding aan te nemen. Er mag dan niets nieuws of moderns zijn aan het beschouwen van de toekomst als een kwestie van risico en kans, het nieuwe idee, benadrukt door Pascal, is dat we deze kansen *moeten* nemen. Tenminste als je iets te investeren hebt.

De kapitalist mag zich uitsluitend op de toekomst richten, maar hoe zit het met de arbeiders, met wie geld noch productiemiddelen heeft? Voor hen is er alleen de optie om hun arbeidskracht te verkopen. Terwijl de kapitalist het subject wordt van de dynamiek van het kapitaal, wordt de arbeider het object, de arbeidskracht om meerwaarde uit te halen. Net zoals geld *kapitaal* wordt en de vrek verandert in een moderne *kapitalist*, veranderen de vrouw en de man zonder middelen in *arbeidskracht*. Alle drie worden ze essentiële elementen in de productie van een meerwaarde die aan de toekomst toebehoort.

We zijn Gods geld

Kapitalist en arbeider mogen dan allebei gevangen zijn in het oneindige proces van waardering en waardevermeerdering van het kapitaal, de verschillen tussen de twee kunnen niet over het hoofd worden gezien. Het eerste is dat de kapitalist aan het proces geeft wat hij heeft, terwijl de arbeider betaalt met wat hij is. Investeren is per definitie riskant, omdat het blootgesteld is aan een onzekere toekomst, maar wat het verlies of de winst ook is, hoe echt of fictief men ze ook vindt, het blijft binnen de orde van het hebben. De arbeider van zijn kant heeft niets te geven behalve zichzelf. Het is alsof de markt een soeverein met twee gezichten is: één waarmee je kunt onderhandelen, om iets aan te geven (en er iets voor terug te verwachten), en een ander waaraan je alleen jezelf kunt geven. In een geheel andere context, formuleerde Augustinus dit onderscheid op een opmerkelijke manier:

We zijn het geld van God [*nummus Dei*]; als een muntstuk zijn we van de schatkist weggedwaald. Tijdens onze dwaaltocht is de afstempeling van onze munt vaag geworden. Hij komt, die ons kan hervormen, omdat Hij ons gevormd heeft; Hijzelf zoekt zijn eigen munt, zoals Caesar zijn munt zocht. Zo zegt Hij: ‘Geef aan Caesar wat van Caesar is, en aan God wat van God is’ [Mt 22,21; Mc 12,17; Lc 20,25]. [Mt 22,21; Mc 12,17; Lc 20,25], aan Caesar zijn munten, aan God uzelf. Dan zal de waarheid in ons tot uitdrukking komen.¹⁵

In dit citaat lijken de twee partijen netjes verdeeld tussen de wereldse macht van de keizer en het hemelse rijk van God. Aan de één geeft men wat men heeft, aan de ander wat men is. En men zou deze tweedeling verder op een christelijke manier kunnen interpreteren, door te stellen dat de kapitalist kan gehoorzamen en deelnemen aan de wereldse zaken, terwijl de arbeider, juist door zijn gebrek aan middelen, dichter komt bij wat er nodig is om God lief te hebben. Deze tweedeling, echter, met aan de ene kant een ‘God’ met wie je een deal kunt sluiten, waarbij het gaat om wat je hebt en kan geven, en aan de andere kant een God die niets anders eist dan ons zijn, is een ingewikkeld probleem uit de hele christelijke theologie en duikt als dusdanig ook in Pascals jansenisme op.¹⁶

De kwestie draait om de vraag of men kan handelen zodat God bereid zou zijn om je te redden of dat die handelingen geen enkel effect kunnen hebben. Dit probleem vindt zijn oorsprong in het christelijke dogma van de erfzonde: ooit verzette de menselijke wil zich tegen Gods wil en sindsdien staat deze zondige oppositie in de kern van het menselijk wezen geschreven. We kunnen het goede willen doen, dat wil zeggen handelen in overeenstemming met God, maar we kunnen dit niet op eigen houtje, omdat we onze zondige natuur slechts met Gods hulp kunnen overwinnen. In die zin zijn christenen gedoemd en verdienen ze Gods gerechtigheid, dat is straf voor hun leven in zonde.¹⁷ Maar Gods rechtvaardigheid wordt aangevuld met liefde voor zijn schepselen, waardoor sommigen, door een onberekenbare daad van genade, gered zullen worden. Men weet niet hoeveel, laat staan wie er gered zullen worden, maar men weet wel dat slechts enkelen deze uitzondering op de goddelijke rechtvaardigheid zullen ervaren.¹⁸ Deze augustiniaanse redenering vormt de achtergrond van veel theologische twisten, van de 5e tot de 16e en 17e eeuw. Pascals jansenisme onderschrijft dit nogal sombere en pessimistische perspectief op mensen, de beperkingen van hun wil, op goddelijke vergelding en genade als de zeldzame uitzondering daarop.

Daarom kan het alleen maar verrassend zijn om in Pascals *Pensées* het argument van de weddenschap te vinden zoals we dat hierboven hebben besproken. In dit argument klinkt het alsof men iets kan doen dat kan leiden tot verlossing en een oneindige beloning. Hoewel de kans op dat ‘oneindig gelukkige leven’ klein is, maakt de beloning het de moeite waard om je leven drastisch te veranderen en te doen alsof God bestaat. In de literatuur over Pascal en zijn weddenschap wordt meestal uitgelegd dat Pascal de taal van de gokker gebruikt om zijn lezerspubliek, dat bestaat uit atheïstische, gokkende edellieden, te overtuigen. Maar dat verandert niets aan het feit dat de redenering, bedoeld om de ongelovige rationeel te overtuigen, die van Pascal blijft. In het kort berust het argument van Pascal op het idee dat mensen verlangen naar het goede, meer precies, naar dat wat genot brengt. Dit ‘hedonisme’ maakt een berekening mogelijk tussen verschillende opties, waarvan de meest plezierige de beste is, dat wil zeggen de oneindigheid van het oneindig gelukkige leven. Afgezien van het probleem dat het geloof in God zelf uiteindelijk alleen kan voortkomen uit een goddelijke daad van genade¹⁹, lijkt het argument van de weddenschap op gespannen voet te staan met het idee dat je niet met God kunt onderhandelen, want redding hangt volledig af van Gods genade.

In die zin biedt de weddenschap van Pascal een te positieve kijk op wat het betekent om in God te geloven. De berekening van de weddenschap suggereert dat de (aspirant-)gelovige daadwerkelijk iets aan God kan geven, waardoor men rationeel kan hopen dat men beloond zal worden, hoe klein die kans ook is. Het afstand doen van genoegens kan volgens Pascal sowieso het beste zijn om te doen in het leven, binnen de context van de weddenschap krijgt het de betekenis en het

belang van een inzet, dat is iets wat men opgeeft met de hoop iets terug te krijgen. Omdat de beloning oneindig kan zijn, is het redelijk om alles wat je hebt, in te zetten, maar tegelijkertijd spreekt dit oneindige geluk als mogelijke beloning een veel belangrijkere stelling van Jansen tegen, namelijk dat God niet aan beloningen doet. Want “God”, zoals Kolakowski met de titel van zijn boek over het jansenisme stelt, “is ons niets verschuldigd.”²⁰

Lacan lijkt zich van deze spanning bewust te zijn, want hij stelt herhaaldelijk dat de weddenschap draait om de kwestie van goddelijke genade, dat wil zeggen Gods wil.²¹ In de weddenschap wordt deze goddelijke wil echter niet genoemd. Daarom kunnen we, in navolging van Lacan, de weddenschap beschouwen als een fantasma, dat wil zeggen een antwoord op deze wil, die het ingebeelde object omvat dat men zou kunnen geven als antwoord op het ondoorzichtige en traumatische verlangen van de Ander. Simpel gezegd biedt Pascal een berekening en een mogelijke manier om je te verhouden tot de genadevolle God, wat neerkomt op het onderdrukken van het trauma van de genade. Daarom kan het nuttig zijn om ons bezig te houden met een andere 17de-eeuwse doctrine over de genade van God, namelijk de doctrine van de zuivere liefde.

Zuivere liefde

De doctrine van de zuivere liefde stamt uit de tijd van het jansenisme en werd geformuleerd door François Fénelon, geïnspireerd door de mystica Madame Guyon.²² De kern van de doctrine ligt in het antwoord op de vraag of God goed is. Natuurlijk is God voor elke christen niet simpelweg goed, Hij is het ultieme goed. In die zin kan het grootste deel van de christelijke theologie worden gekwalificeerd als ‘hedonistisch’, wat de liefde voor God identiek maakt aan een liefde voor het meest aangename en verrukkelijke. Het jansenisme, en ook Pascal, beschouwen de christen als gericht op dit hoogste Goed, ondanks het feit dat hij door de erfzonde niet weet waar en hoe hij God moet zoeken. Fénelon volgt deze gedachtegang, hoewel hij meer gewicht geeft aan de dimensie van genade die inherent is aan God. Zoals we gezien hebben, zullen slechts enkelen genadig gered worden en wacht de meerderheid eenvoudige gerechtigheid, namelijk eeuwige verdoemenis in de hel. Hier maakt Fénelon de vraag expliciet die het christendom achtervolgt: is God eigenlijk wel goed? Hij zou ons allemaal kunnen redden, maar hij redt er maar een paar. Waarom houdt hij van hen en niet van ons allemaal? En wat te denken van het lot dat mij te wachten staat, dat is de hel? Voor elke christen, ook voor Pascal in zijn apologie van het christendom, is het moeilijk om een positief beeld te schetsen van dit soort God. Fénelon formuleert echter een origineel en tegelijkertijd verbijsterend antwoord op deze lastige kwestie: juist omdat God niets belooft, hoogstwaarschijnlijk alleen oneindige verdoemenis, stelt hij ons in staat om op een zuivere manier van hem te houden.

God zuiver liefhebben betekent God liefhebben zonder iets terug te

verwachten, en deze liefde is alleen mogelijk omdat men niets van God kan en mag verwachten. De ogenschijnlijke slechtheid van God is eigenlijk een geschenk van God, waardoor christenen in zichzelf het vermogen kunnen ontdekken om zuiver lief te hebben, dat wil zeggen zonder iets terug te verwachten.

Waar Pascal ooit terloops opmerkte dat hij er alleen maar om geeft “te weten dat ik niets ben”, drijft Fénelon deze christelijke zelfverloochening tot het uiterste door:

Wees echt een niets in alles en overal [...] Wees dus niets, en niet iets méér [...] Men verliest oneindig door ook maar het minste van zichzelf te willen bewaren. [...] Hou van de hand Gods die ons slaat en vernietigt. De schepping is enkel gemaakt om te worden vernietigd naar goeddunken van hem die haar enkel voor zichzelf heeft gemaakt. Wat een voorspoedig gebruik van onze substantie! [...] Moge verloren gaan wat de eigenliefde zo graag zou behouden. Laten we het alles verbrandende offer zijn dat door het vuur van de liefde tot as wordt gereduceerd. [...] Er valt enkel te lijden, te verzaken, te verliezen; behoud niets, houd nooit, op geen enkel moment, de hand tegen die jou kruisigt.”²³

Dit theologische debat over de aard van God, dat samenvalt met de bloei van het kapitalisme, stelt ons in staat om twee posities te onderscheiden binnen de dynamiek van het kapitaal. Aan de ene kant is er de kapitalist die geeft wat hij heeft. In dat proces van investering en winstverwachting verschijnt de kapitalist als een subject in de klassieke betekenis van het woord: weliswaar bepaald door de omstandigheden waarin hij werd geworpen, maar begiftigd met *agency*. Hij is niet alleen meester over de arbeider of een ander uitbuitbaar subject-object maar ook meester over zichzelf. De arbeider, van zijn kant, heeft alleen zichzelf om te investeren, en wordt gevraagd te geven wat hij is. Zoals Marx ons eraan herinnert, “de arbeider heeft een schuld bij het kapitaal voor het feit dat hij überhaupt leeft [...]”²⁴ Hij is, in meer filosofische termen, ‘transcendentiaal verschuldigd.’²⁵ Net als de christen dankt hij zijn leven aan het kapitaal en wordt hij geacht het lief te hebben, zelfs als het tot zijn eigen ondergang leidt. Als arbeider is hij volledig afhankelijk van een systeem dat voortdurend signaleert dat hij niet genoeg geeft, dat anderen beter kunnen zijn, dat hij in feite overbodig is, en het leven alleen als geschenk krijgt van een gever die net zo goed kan besluiten het niet te geven. Zeker, de arbeider is nodig om er meerwaarde uit te halen, maar het is de kapitalist of de zelfbenoemde meester die de arbeider aan het werk zet en zijn potentieel actualiseert. Daarom zou je als arbeider dankbaar moeten zijn, ja zelfs van de instantie moeten houden die je totale vernietiging wenst.

Conclusie

Pascals onderzoek van wiskundige waarschijnlijkheid is geen neutraal-wetenschappelijke aangelegenheid. Uit de aangehaalde *pensées* – ‘de gok’ en dat

over de ‘toekomst’ – besloten we dat voor Pascal de toekomst de belangrijkste tijdsdimensie is, waarbinnen men bovendien kansen *moet* nemen. Dit basisidee heeft een sterke pendant binnen de kapitalistische economie van immer aangroeiende waardevermeerdering. De discussie over genade binnen het christendom, en het belang ervan voor Pascals denken, liet toe om met Lacan te besluiten dat de befaamde *pensée* over de gok een fantasmatische verhulling is van wat Gods genade van ons wil, dit is: niet wat we hebben maar wat we zijn. Op dit punt zagen we een nog verder door te denken verband met het kapitalisme.

Noten:

- 1 Pascal, *Gedachten*. vertaling Frank de Graaff, Amsterdam, Boom, 1997, p. 298 (656). De Nederlandse vertaling gaat terug op de classificatie van de *pensées* door Louis Lafuma. Het getal tussen haakjes geeft het nummer weer van het *pensée* volgens deze ordening.
- 2 Lacan J., *Le Séminaire, livre XVI. D'un Autre à l'autre* (1968-1969). red. J.-A. Miller, Parijs, Seuil, 2006, p. 396.
- 3 Pascal, *Gedachten*, o.c., 1997, p. 174-178 (418).
- 4 Dit anticipeert op de later door Bernoulli geanalyseerde Sint-Petersburgparadox, zie Peterson M., ‘The Saint-Petersburg Paradox’, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/paradox-stpetersburg/>.
- 5 Vandaar wellicht de titel die Pascal aan het fragment gaf: infini – rien.
- 6 Weil S., *Le pesanteur et la grâce*, Parijs, Plon, 1947, p. 30. Geciteerd door Lacan J., *Le Séminaire, livre VI. Le désir et son interprétation* (1958-1959). red. J.-A. Miller, Parijs, Seuil, 2013, p. 108, 361, 370, 442. Voor een situering van Weils aforisme binnen Lacans werk, zie De Kesel M., *Eros & Ethiek*. Leuven, Acco, 2002, p. 45-52.
- 7 Zowel structuur als inhoud van dit argument lijkt goed op de ‘zuivere liefde’ die we verderop bespreken: God doet iets schijnbaar slechts – i.c. zich afwenden van de mens – maar dit blijkt bij nadere beschouwing goed, omdat het de gelovige daadwerkelijk God doet liefhebben.
- 8 Geld is “the god among commodities”, aldus Karl Marx, *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. Translated with a foreword by Martin Nicolaus, Londen, Penguin, 1993, p. 221.
- 9 Marx., *Het kapitaal. Kritiek van de politieke economie*. Vertaling door I. Lipschits, herzien door H. Driessen, Amsterdam, Boom, 2010, p. 143.
- 10 Balibar E., Mehrwert, *Actuel Marx*, nr. 63, 2018, p. 120 (mijn vertaling).
- 11 Pascal, *Gedachten*. 2006, p. 24-25 (47). Zie ook de bijdrage van Ruud Welten aan dit tijdschriftnummer.
- 12 Pascal, *Gedachten*. 2006, p. 277 (577).
- 13 Pascal, *Gedachten*, 2006, p. 176 (418).
- 14 Hacking I., *The Taming of Chance*. Cambridge University Press, 1990.
- 15 Augustinus, *Tractates on the Gospel of John, 28-54*. vertaling J.W. Rettig. Michigan, Catholic University of America Press, 2002, p. 133.
- 16 Jansenisme is de strekking binnen het katholieke Frankrijk van de zeventiende eeuw die dicht bij het protestantisme van Calvijn aanleunt, en is genoemd naar Cornelius Jansen (1585-1638), auteur van een driedelig werk over de kerkvader Augustinus.

17 “Tous les hommes étant dans cette masse corrompue également dignes de la mort éternelle et de la colère de Dieu, Dieu pouvait avec justesse les abandonner tous sans miséricorde à la damnation.” Pascal B., *Ecrits sur la grâce*. Parijs, Payot, 2007, p. 60.

18 Soms wordt er neutraal van een deel van geredden gesproken, op andere plaatsen wordt dit gepreciseerd tot een klein aantal – “ce petit nombre d’élus que Jésus-Christ veut sauver”, *Ecrits sur la grâce*. p. 40.

19 Rabourdin D., *Pascal: Foi et Conversion*. Parijs, Presses Universitaires de France, 2013.

20 Kolakowski L., *God Owes Us Nothing*. The University of Chicago Press, 1995.

21 Lacan J., *Le Séminaire, livre XVI*. o.c., 2006, p. 123, 147.

22 Voor de uiteenzetting over zuivere liefde volg ik Terestchenko M., *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*. Parijs, Seuil, 2000.

23 Geciteerd in De Kesel M., *Niets dan liefde. Het vileine wonder van de gift*. Amsterdam, Sjobbolet, 2012, p. 24-25.

24 Marx, *Grundrisse*. o.c. 1993, p. 293 (mijn vertaling).

25 Mau S., *Mute Compulsion. A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*. Londen, Verso, 2023, p. 322.