



HAL
open science

Le materialisme politique selon Vardoulakis

Bernardo Bianchi

► **To cite this version:**

Bernardo Bianchi. Le materialisme politique selon Vardoulakis. Spinoza as a revolutionary? A reading based on Gilles Deleuze (Archives de Philosophie, Volume 84, Issue 3, July 2021), 2021. hal-03725466

HAL Id: hal-03725466

<https://hal.science/hal-03725466>

Submitted on 3 Aug 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le matérialisme politique selon Vardoulakis

par Bernardo Bianchi

Dès les premières lignes de son livre, Dimitris Vardoulakis aborde ce que l'on peut considérer comme le point central de son ouvrage : il cherche, en effet, à resituer la discussion sur le matérialisme de Spinoza, en définissant, d'une part, de quel type de matérialisme il s'agit et, en avançant, d'autre part, les raisons permettant de penser l'existence d'une articulation étroite entre le thème du matérialisme et la philosophie politique de Spinoza ; ce qui a des conséquences importantes, comme nous le verrons plus loin. En définissant le matérialisme de Spinoza comme épicurien, Vardoulakis cherche à démontrer comment une telle position s'articule avec la conception politique du philosophe néerlandais. De cette façon, un objectif central de Vardoulakis consiste à démontrer la limitation d'autres interprétations qui, bien que soulignant l'affinité de Spinoza avec l'épicurisme, ont essayé de le limiter au thème du monisme, rejetant le lien de ce thème avec la politique. C'est le cas de Leo Strauss qui, dans son *Spinoza's Critique of Religion*, restreint l'épicurisme de Spinoza aux thèmes du naturalisme et de la critique de la religion. Selon cet auteur, la critique de la religion passe nécessairement par l'attribution de causes physiques aux phénomènes naturels, neutralisant ainsi la superstition, ce qui permettrait à Spinoza d'établir « une partition fondamentale entre la science et la religion »¹. En ces termes, le matérialisme de Spinoza est strictement apolitique et sa philosophie politique est, pour ainsi dire, indépendante des thèmes du naturalisme et de la critique de la religion. En bref, pour Strauss, la politique de Spinoza serait issue d'autres traditions que l'épicurisme.

Contrairement à cette perspective, l'effort théorique de Vardoulakis s'aligne sur une autre tradition, remontant aux travaux de Gilles Deleuze et d'Antonio Negri, qui ont souligné la relation entre la métaphysique et la politique de Spinoza. Plus récemment, nous trouvons cette perspective bien exprimée dans l'ouvrage de Hasana Sharp², qui insiste sur le fait que « être naturel [chez Spinoza] signifie être situé dans un temps, un lieu et un lien causal particuliers ». Dans cette ligne d'argumentation, Vardoulakis situe l'épicurisme de Spinoza autour de l'exploration et de l'articulation de trois thèmes : l'autorité, le monisme et le calcul d'utilité (que l'on peut aussi appeler *phronesis* ou rationalité instrumentale)³.

Les trois thèmes épicuriens

L'analyse de l'articulation entre ces trois thèmes occupe toute la première moitié du livre de Vardoulakis. L'auteur aborde le thème du monisme chez Épicure à partir de la Lettre à Hérodote, dans laquelle le philosophe affirme qu'il n'y a rien au-delà du tout (τὸ πᾶν), de même que rien ne peut « pénétrer en lui et y produire quelque changement » (X, 39)⁴. Le thème de la *phronesis* chez Épicure est à son tour reconstruit à partir de la Lettre à Ménécée, dans laquelle la *phronesis* est distinguée de la simple recherche du plaisir et définie comme une « raison saine,

¹ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, 1997 (1^{ère} édition 1930), Chicago, University of Chicago Press, 1997, p. 56.

² Hasana Sharp, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, University of Chicago Press, 2011, p. 166.

³ Comme le dit l'auteur, une telle perspective rapproche son travail de celui d'Alison Brown (*The Return of Lucretius to Renaissance Florence* (Harvard University Press, 2010).

⁴ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, trad. par Charles M. Zévort, vol. 2, Paris, Charpentier, 1847), p. 266.

capable d’approfondir les causes qui, dans chaque circonstance, doivent déterminer notre choix et notre aversion, capable enfin d’écarter les vaines opinions, source des plus grandes agitations de l’âme ». En ces termes, elle est, pour Épicure, « le plus grand de tous les biens » (X, 132)⁵. À partir de là, Vardoulakis établit une contre-position entre Épicure et Aristote qui, dans *l’Éthique à Nicomaque*, valorise la raison théorique (*épistème*) par rapport à la raison pratique (*phronesis*), ce qui est renversé par le philosophe du Jardin. En même temps, Vardoulakis cherche à démontrer que cette même *phronesis* est inséparable du thème du monisme, qui constitue, selon son évaluation, un autre point d’affinité entre Spinoza et Épicure.

D’une part, en affirmant un régime de détermination intégrale, le monisme de Spinoza impliquait, comme celui d’Épicure, le rejet de l’idée de transcendance, ainsi que de tout ordre finaliste inscrit dans le monde. En ce sens, l’intelligibilité du réel est affirmée. D’autre part, notre expérience du réel est nécessairement traversée par des opacités. Après tout, étant donné que la réalité est infiniment productive, la connaissance complète des connexions et les enchaînements réels entre les choses ne peut être donnée que dans un intellect infini. Les opacités du réel se traduisent, comme l’affirme Vardoulakis, dans l’incitation faite par Spinoza de considérer certaines choses, en raison de leur usage pour la vie (*ad usam vitae*), comme possibles⁶. Ici, l’appel de Spinoza à considérer les choses comme possibles est justifié par leur valeur dans la conduite de la vie, c’est-à-dire par leur usage dans les affaires humaines. Spinoza nous place ainsi devant un impératif pratique, aux effets importants sur la politique, qui nous conduit à la « raison saine » d’Épicure sous la forme d’une attention à notre place, à nos circonstances (matérielles et immatérielles), au milieu des connexions et enchaînements infinies entre les choses. Ainsi, si le monisme refuse la transcendance sur le plan métaphysique, la *phronesis* la refuse sur le plan pratique et, donc, politique. L’exercice de notre capacité à juger, à calculer notre utilité, se déroule dans un régime de précarité.

Nous pourrions dire que la reconstruction de l’articulation entre le matérialisme et la politique élaborée par Vardoulakis sur la base de Spinoza et d’Épicure est liée à un effort pour réformer le concept d’utilité, ce qui le met sur une trajectoire contraire à différentes caractérisations (et disqualifications) élaborées à droite et à gauche de ce concept, de la « moralité mercenaire » de Leo Strauss⁷ à *l’homo oeconomicus* de Wendy Brown⁸. Le projet de Vardoulakis va toutefois au-delà de l’objectif de réformer le concept d’utilité, en englobant également l’idée même de finalité. Ainsi, une autre critique des efforts de Vardoulakis pourrait être formulée à partir de la tradition althusserienne, connue pour sa critique du sujet et du finalisme⁹. En ce sens, il convient de rappeler que, comme Althusser lui-même nous le dit, l’absence de sens ou de sujet dans l’histoire ne signifie pas qu’il n’y a pas de « sens dans

⁵ Laërce, 2:301.

⁶ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique* [abrégé. : TTP] (Œuvres III), éd. Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 1999 (1^{ère} édition 1670), p. 183. Voir, à cet égard, Homero Santiago, ‘Por uma teoria espinosana do possível’, *Revista Conatus* 5, n° 9 (Juillet 2016): 41–48. Il convient également de rappeler notre définition du matérialisme politique comme perspective non-réductionniste. Voir Bernardo Bianchi, Émilie Filion-Donato, Marlon Miguel et Ayşe Yuva, ‘From Materialism towards Materialities’, *Materialism and Politics (Cultural Inquiry, vol. 20)*, Berlin, ICI Berlin Press, 2021, p. 1-18.

⁷ Leo Strauss, *Spinoza’s Critique of Religion*, p. 29.

⁸ Cette question traverse tout le livre de Wendy Brown *Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution*, New York, Zone Books, 2015.

⁹ Voir *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, publié en 1972.

l'histoire »¹⁰ ni de « sujets dans l'histoire »¹¹. Balibar, dont la pensée politique s'est fait remarquer ces trente dernières années, entre autres contributions, par le développement de l'idée de transindividualité, reprend ces questions qui relèvent de l'althussérianisme pour affirmer l'absurdité de concevoir une politique sans sujet, en rappelant que « c'est l'histoire qui est sans sujet »¹². De cette façon, l'effort de Vardoulakis pour revaloriser la partie IV de l'*Éthique*, en l'articulant au *Traité Théologico-Politique*, est plein de pertinence, d'autant plus que l'auteur ne tombe pas dans le piège de ceux qui, agacés par la déflation de l'idée de sujet dans la réception contemporaine de Spinoza, reprennent les discussions sur le panthéisme et le mysticisme supposés des parties I et V de l'*Éthique* - et surtout la critique faite par Ludwig Feuerbach dans les années 1830 - en affirmant, à partir de là, la nécessité de mettre de côté ces parties de l'œuvre de Spinoza¹³. Pour Vardoulakis, au contraire, le matérialisme politique de Spinoza est inséparable de son monisme.

La *phronesis* est, pour Vardoulakis, un principe anthropologique qui fonde la politique : toute personne porte des jugements pratiques dans le contexte de son action (individuelle ou collective). De même, il est impossible que les individus qui composent une communauté politique cessent d'exercer leur liberté de juger (*libertas judicandi*)¹⁴. A la limite, aucune politique ne peut être érigée en dépit des jugements pratiques et du calcul d'utilité de la multitude. Cette conception s'oppose à différentes formes d'élitisme épistémique, aussi bien celles franchement anti-démocratiques (comme chez Leo Strauss), guidées par l'idée d'une « autorité qui sait mieux que le commun des mortels », qui aboutit à l'autoritarisme¹⁵, que les perspectives prétendument démocratiques qui requièrent cependant l'existence de citoyens éclairés, bien éduqués et bien informés¹⁶. Bien que Vardoulakis souligne que la multitude n'a pas besoin d'être formée ou éclairée pour participer à la politique, il ne relie pas ce point à la position d'Épicure concernant l'éducation, qui est pourtant assez révélatrice. En fait, Épicure a manifesté un mépris évident pour l'idéal de la *paideia*, car celui-ci consacrait une conception morale de la formation infinie, des étapes préparatoires sans fin, dans laquelle l'instruction devenait son propre but¹⁷. Pour Épicure, la philosophie n'était pas subordonnée à la *paideia*, étant plutôt conçue comme l'art même de vivre (*ars vivendi*)¹⁸.

¹⁰ Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », *Écrits philosophiques et politiques*, éd. par François Matheron, vol. 1, Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 567.

¹¹ Louis Althusser et Fernanda Navarro, *Filosofía y marxismo: entrevista a Louis Althusser por Fernanda Navarro*, Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1988, p. 86.

¹² Étienne Balibar, « Trois concepts de la politique: émancipation, transformation, civilité », *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 31.

¹³ Karl Reitter, *Prozesse der Befreiung: Marx, Spinoza und die Bedingungen des freien Gemeinwesens*, 1st edition (Münster: Westfälisches Dampfboot, 2011).

¹⁴ Vardoulakis reprend cette question, en l'exprimant de manière plus percutante : « personne, dans l'anthropologie de Spinoza, ne doit être considéré comme totalement incapable de porter un jugement sur son utilité », p. 261, note de bas de page.

¹⁵ La distinction entre autorité et autoritarisme est expliquée par Vardoulakis dans les termes suivants : « alors que l'autorité inculque l'obéissance, qui contribue au bien-être des sujets, l'autoritarisme cherche à utiliser le libre arbitre des sujets pour en faire des serviteurs volontaires, de sorte qu'ils "luttent pour la servitude comme pour le salut" » (275).

¹⁶ Vardoulakis fait brièvement référence, dans ce titre, à la conception jeffersonienne de la démocratie. Cette perspective a une longue histoire parmi les auteurs des différents courants des Lumières. En France, on la retrouve chez Condorcet.

¹⁷ Rappelons-nous le passage suivant de la Lettre à Ménécée (X, 122) : « Que le jeune homme ne diffère point l'étude de la philosophie ; que le vieillard ne s'en lasse pas ; car il n'est jamais trop tôt ni trop tard pour recourir au remède de l'âme ». Voir Laërce, 2: 297.

¹⁸ Jean Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 2009, p. 23.

La dialectique entre autorité et utilité

La deuxième partie du livre traite plus directement de la dialectique entre autorité et utilité, et de ses conséquences sur la théorisation proposée par Vardoulakis de la contre-position et de l'articulation entre deux formes fondamentales d'organisation du pouvoir dans une collectivité : l'État d'autorité et la démocratie naturelle. Cela nous amène au troisième thème épicurien, que nous n'avons pas abordé directement jusqu'à présent : le thème de l'autorité. Conçue par Vardoulakis comme un principe anthropologique inséparable de la capacité politique de la multitude, la *phronesis* nous met face au premier thème lié au matérialisme épicurien et que nous n'avons pas abordé directement jusqu'ici : celui de l'autorité.

L'autorité n'aura jamais une valeur en soi, et doit toujours être pensée en fonction de son utilité pratique. Vardoulakis souligne, en ce sens, que l'autorité chez Spinoza concerne exclusivement le fait de l'obéissance et non ses motivations¹⁹. En d'autres termes, l'obéissance produit des effets dont l'importance dépasse toute considération que nous pourrions en faire quant à la vérité qui sous-tend ses fondements. Les erreurs peuvent être utiles lorsque, par exemple, elles réaffirment l'obéissance à l'État et le principe de l'amour du prochain. Ce qui compte, c'est donc la vérité réelle, qui est conçue en termes d'utilité. Cela signifie que l'adhésion de Spinoza au principe érastien, c'est-à-dire la primauté de l'autorité politique sur l'autorité religieuse en matière spirituelle, est inséparable de son épicurisme. C'est-à-dire que la primauté de la souveraineté ne peut jamais, en fait, s'élever au-dessus de l'utilité commune. Si un État ne parvient pas à convaincre le peuple qu'il travaille en vue de son utilité, il court à sa perte. La souveraineté « est toujours soumise aux jugements du peuple » (p. 273). C'est-à-dire que l'autorité est, à la limite, toujours contestable. Après tout, il n'y a aucun moyen d'empêcher les individus d'exercer leur capacité de juger sans porter un grand préjudice à la préservation même de l'État. Elle correspond cependant à un questionnement par rapport à cette dialectique conçue par Vardoulakis. Après tout, même s'il affirme qu'il ne s'agit pas d'une dialectique à orientation téléologique, mais d'une dialectique agonistique, il y a, dans son argumentation, une priorité indéniable de l'utilité sur l'autorité. Peut-être, en respectant les termes mêmes de la discussion suggérée par Vardoulakis, serait-il plus intéressant de penser à une dialectique entre la liberté et l'obéissance (ou l'autorité), ou même la raison et les émotions, qui serait médiatisée par la *phronesis*.

La dialectique entre l'utilité et l'autorité est inséparable de la discussion faite par Vardoulakis sur la démocratie naturelle et l'état d'autorité. Ces deux formes d'organisation du pouvoir politique représentent des types d'idées qui, à la manière de Max Weber, ne forment pas, dans la réalité concrète, un bloc homogène et coordonné de caractéristiques. Ainsi, il n'existe pas d'état d'autorité sans rationalité, ni de démocratie naturelle complètement purifiée des structures hiérarchiques (p. 155). Il y a, en fait, un flux continu entre les régimes de pouvoir (p. 171). Par conséquent, tant la démocratie naturelle que l'état d'autorité ont des limites. Dans le cas de la démocratie naturelle, cette limite est donnée par la faillibilité inhérente de la *phronesis*, par l'impossibilité que chacun calcule toujours correctement son utilité, ce qui entraîne la reconstitution permanente des structures hiérarchiques. Dans le cas de l'état d'autorité, la tendance autoritaire du pouvoir à bloquer le calcul de l'utilité, c'est-à-dire à le considérer comme le privilège d'un seul ou de quelques-uns, sera toujours confrontée au fait que la *phronesis*

¹⁹ Le même argument peut être étendu à Hobbes.

constitue un principe anthropologique, ce qui signifie que, à la limite, elle ne peut être complètement bloquée sans impliquer un véritable processus de déshumanisation et de sédition.

Pour Vardoulakis, la dialectique entre utilité et autorité renvoie à la complexité inhérente à la relation entre émotions et raison dans la pensée de Spinoza, et nous conduit à la discussion de la relation entre la reconnaissance du caractère réciproque de l'utilité (et de l'amour du prochain) et sa relation avec la liberté de juger, qui est à la base de la liberté de philosopher (*libertas ad philosophandum*)²⁰. Vardoulakis enrichit le débat en éclairant, avec l'aide de Alison Brown, la filiation épicurienne de l'amour du prochain, dans la mesure où cette problématique est traversée par les trois thèmes épicuriens qu'il explore. Faisant la transition entre la double démonstration de la proposition 37 de l'Éthique IV²¹ et le chapitre XV du *Traité Théologico-Politique*²², Vardoulakis en tire une thèse importante de son livre : l'existence de deux voies vers la vertu et le bien chez Spinoza, à savoir la voie des émotions et celle de la raison, ce qui l'entraîne dans un débat avec Étienne Balibar²³.

La principale différence avec Balibar réside dans l'accent mis par Vardoulakis sur l'impossibilité d'accommoder le concept spinozien d'utilité (et son caractère réciproque) selon une séparation entre la dimension imaginative-affective et la dimension rationnelle. Vardoulakis est particulièrement intéressé par la conception des intersections entre l'affectif-imaginatif et le rationnel, qui se produit, dans le domaine de la voie des émotions, par l'amour du prochain, et, dans le domaine de la voie de la raison, par la *stasis*²⁴. L'amour du prochain est analysé par Vardoulakis dans une clé proprement prudentielle, comme *pharmakon* politique²⁵, qui assure aux individus la possibilité d'agir selon la vertu lorsque la raison fait défaut ou échoue. Il existe une relation d'implication mutuelle entre la reconnaissance de l'utilité réciproque propre aux interactions humaines et l'exercice de la liberté de juger, étant donné que ces deux dynamiques sont simultanément menacées par le sectarisme, qui implique, à son tour, un processus d'idéalisation de la désidentification des uns par rapport aux autres, interdisant l'exercice commun et sans restriction de la liberté de juger. Même si, dans un contexte social donné, les émotions sont prépondérantes, dans la mesure où les lois de l'État consacrent l'amour du prochain, il y aura place pour la *phronesis*, c'est-à-dire pour le calcul de l'utilité. La politisation de la charité crée les conditions pour constituer une déviation interne de la voie des émotions, limitant et disciplinant l'exercice du pouvoir de l'État.

L'analyse du thème de l'amour du prochain selon une clé épicurienne est originale et donne à l'ouvrage de Vardoulakis une place incontournable dans les recherches les plus récentes sur la philosophie politique de Spinoza. En France, l'exploration du thème de l'amour du prochain a reçu une contribution notable d'Alexandre Matheron, notamment dans *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*²⁶. Il est dommage que Vardoulakis n'ait pas pu discuter de l'œuvre de Matheron, car tous deux suivent des pistes très similaires, comme le rôle de l'amour du prochain

²⁰ À cet égard, il convient de citer le passage suivant : « La foi reconnaît donc à chacun la plus grande liberté de philosopher » (*TTP* XIV, p. 481).

²¹ Baruch Spinoza, *Éthique* (Œuvres IV), éd. Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 2020 (1^{ère} édition 1677), p. 387.

²² *O*, p. 495.

²³ Vardoulakis discute les textes récemment inclus dans le volume de Étienne Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, PUF, 2018.

²⁴ *TTP* XX, p. 645: « Les hommes sont ainsi faits, pour la plupart, qu'ils ne supportent rien avec moins de patience que de voir tenues pour criminelles les opinions qu'ils croient vraies, et imputé à crime ce qui les pousse à la piété envers Dieu et les hommes ».

²⁵ Il convient de renvoyer le lecteur au thème épicurien du *tetrapharmakon*. Rappelons, pourtant, que dans l'épicurisme cela fait partie d'un problème éthique, et non politique.

²⁶ Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* (Paris: Aubier-Montaigne, 1971).

dans le salut (206). Mais cela n'empêche nullement la discussion faite par Vardoulakis de se dérouler de manière approfondie et rigoureuse. L'analyse du thème, la discussion avec Balibar et l'exploration de ses implications pour le développement d'un matérialisme politique (épicurien) fournissent un outil puissant pour réfléchir à la signification d'une critique de la religion qui va bien au-delà d'un matérialisme schématique et anticlérical incapable de rendre compte de la dimension imaginative de l'expérience humaine et son rôle dans des procès de libération.