

Note sur

Frédéric Lordon

Imperium. Structures et affects des corps politiques

Paris, La Fabrique, 2015, 358 pages

Victor Collard (EHSS)

Le passage de l'enfance à l'état adulte pourrait être une forme de mort estime un peu macabrement mais de manière stimulante le texte spinoziste (*Eth.*, IV, 39, scolie). En effet, qui pourrait nier la part d'arbitraire à ne voir qu'une différence de degré et non de nature dans le passage à l'âge adulte au cours duquel l'apparence corporelle, la façon de penser ou encore la localisation peuvent avoir changé du tout au tout ? Il faudrait dès lors moins voir dans cette transition une progression continue qu'une rupture. Comme l'analyse Lorenzo Vinciguerra, le philosophe hollandais estime même que les souvenirs qui pourtant nous rattachent indéniablement à un vécu passé ne sont probablement dus qu'à la fréquentation d'autres individus¹ et, concluant dans un de ces retournements dont il est coutumier et que résume L. Vinciguerra, « *c'est donc par oui-dire, que nous apprenons avoir été enfant* »². C'est probablement une expérience semblable que livre, toutes proportions gardées, le champ intellectuel : Marx et Hegel, pour ne prendre que ces deux illustres exemples, ne se sont-ils pas vus, nécessairement *ex post*, adjoindre le qualificatif « jeune » qui marquait la césure jugée radicale dans leur œuvre dont la seconde partie devenait par définition, et malgré tous ses biais, « celle de la maturité » ?

Il est plus que tentant d'appliquer cette grille d'analyse à l'œuvre de Frédéric Lordon dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle n'a pas persévéré dans son état. L'intéressé lui-même l'aurait-il cru si un messenger du destin lui avait glissé à l'oreille qu'à ses premiers travaux régulationnistes succéderait une vingtaine d'années plus tard un opus comme *Imperium* dans lequel, du moins au premier abord, il n'a probablement jamais été aussi peu question d'économie ? Et pourtant, il est possible sans trop de risque de se tromper d'avancer que F. Lordon, n'eût-il été économiste, n'aurait pas commis cet ouvrage. Cela ne tient pas

¹ Baruch Spinoza, *Éthique*, IV, § 39, (trad. Bernard Pautrat), Paris, Seuil, « Points Essais », 2010 [1677], p. 423 : « *Et si cela semble incroyable, que dire des bébés ? Leur nature, un*

² Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, Paris, Vrin, 2005, p. 158-159

seulement aux quelques rares traces de débats économiques explicitement présentes dans le texte, telles que la critique de l'imposition de « modèles » (p. 124-125) dont la théorie régulationniste a montré le contre-sens intellectuel à négliger les formes institutionnelles qui le sous-tendent et le rendent viable, notamment depuis les travaux de Michel Aglietta sur le capitalisme financiarisé américain³. En effet, l'œuvre du jeune F. Lordon économiste ne se réincarne pas en philosophie *ex nihilo* mais, ouvertement fidèle à la proposition de Deleuze selon laquelle la philosophie est pourvoyeuse de concepts⁴, c'est en tant que chercheur en sciences sociales que l'auteur se sent comme contraint de piocher dans la pensée de Spinoza les outils théoriques à même de changer de focale voire de recadrer des débats englués et que seul un détour conceptuel permet de faire avancer. Dans cette perspective, au-delà de l'idée faible selon laquelle l'économie est dite politique quand elle concerne par exemple les questions de répartition auxquelles l'économie a spontanément tendance à s'occuper ou qu'elle prétend se constituer conseillère du souverain, il faut probablement entendre « économie politique » comme voie par laquelle la philosophie politique peut exprimer des questions économiques.

Traçant son sillon au sein d'une science sociale spinoziste qu'il tente depuis quelques années de fonder, F. Lordon se donne pour objectif, dans son dernier ouvrage *Imperium*, d'établir à partir de Spinoza l'impossibilité d'une disparition totale de verticalité entendue comme « excédence » dans une société pourtant constituée de manière phénoménale des seuls individus la composant. Au risque de désespérer bien au-delà de Billancourt, il affirme en ce sens que l'État, dont la théorie anarchiste - construite dans le refus de toute « autorité transcendante » - a fait l'ennemi à abattre, est un épouvantail insubmersible un peu à la façon de ces bougies d'anniversaire se rallumant perpétuellement et dont l'auteur prend la métaphore plus noble du phénix qui renaît ici précisément de ses cendres non par mysticisme religieux mais par la vie passionnelle humaine qui le recrée en permanence (p. 235). Comme il le résume alors en un intertitre provocateur : « *L'État... c'est nous* » (p. 234). Pour illustrer sa thèse, F. Lordon exhume la théorie du contrat social de Spinoza dont la relative confidentialité dans l'histoire de la pensée est probablement à la mesure du renversement de perspective qu'il permet mais aussi de son caractère peu intuitif. En effet, chez Hobbes comme chez Spinoza, ce sont la crainte et l'incertitude qu'éprouvent les individus dans l'état de nature qui les conduisent à s'unir

³ Michel Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme. L'expérience des États Unis*, Paris, Calmann-Lévy, 1976

⁴ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005 (1991), p. 198

sous les espèces d'une communauté politique. Mais la différence de taille entre les deux pensées est que Spinoza ne voit pas dans la constitution d'une société, la manifestation d'une raison à l'œuvre faisant préférer « rationnellement » aux individus la sécurité au prix d'un renoncement à une certaine liberté d'action mais le résultat presque mécanique d'individus pris sous la servitude passionnelle universelle. Comme le résume le grand spinoziste Alexandre Matheron : « dans la solitude, nous serions bien incapables d'accomplir tous les travaux que cela exige : quantitativement, ils demandent trop de temps ; qualitativement ils sont trop variés pour que nous possédions toutes les aptitudes nécessaires » [...] Si, par conséquent, la société politique doit surgir (et il le faut bien, puisqu'elle est un fait), ce ne peut être que du jeu spontané et aveugle de la vie interhumaine passionnelle »⁵. Chez Spinoza, et contrairement à Hobbes, le contrat social et l'alliance interhumaine ne résultent donc pas d'un calcul coûts/avantages strict qui présupposerait que la Raison soit à l'œuvre chez des individus précisément plongés dans l'état de nature⁶. En ce sens, A. Matheron rappelle même la proposition spinoziste selon laquelle l'état de nature ne peut être gouverné par la Raison auquel cas l'État serait tout simplement inutile⁷. Pour le dire un peu cruellement, F. Lordon pourrait alors reprocher aux intellectuels anarchistes d'avoir mal lu la proposition spinoziste rendue en Français par l'affirmation lexicalement ambiguë selon laquelle « la fin de l'État, c'est la liberté »⁸, derrière laquelle il faut entendre fin au sens « d'objectif » et non de « disparition ». La pensée spinoziste donne donc du souffle théorique à une proposition dont F. Lordon est bien conscient qu'elle a tout pour le ranger *a priori* du côté des conservateurs, voire anti-marxistes, suprême affront pour un chercheur qui a tenté de compléter Marx par Spinoza⁹. Il ne s'agit évidemment pas pour lui de prétendre clore un débat en recourant à l'argument d'autorité selon lequel « c'est Spinoza qui le dit », mais de fonder en raison la tendance endogène des sociétés, à partir d'une certaine taille, à recréer un État dont l'erreur magistrale des penseurs anarchistes serait d'avoir pris la configuration présente de celui-ci pour une généralité an-historique dont l'absence à l'œil nu signifierait absence de toute verticalité. F. Lordon ne pouvait en effet éviter l'immense objection que constituent les écrits notamment de Pierre Clastres, dont il fait l'un des précurseurs de l'anarchisme, qui dépeignent

⁵ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté*, Paris, Minuit, 1988, (1ère édition 1969), p. 287

⁶ Préface d'Alexandre Matheron à Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982, p. 25.

⁷ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté*, *op. cit.*, p. 287

⁸ Baruch Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, Œuvres, III, (traduction Jacqueline Lagrée, Pierre-François Moreau, « Epiméthée », Paris, PUF, 1999, Chapitre XX, p. 637

⁹ Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010

une société sans chef doté d'un pouvoir coercitif d'une intensité semblable à celle que connaissent nos sociétés occidentales. Or pour F. Lordon, peu importe que le souverain ne soit pas un despote tout puissant, il n'en reste pas moins « *détenteur du pouvoir symbolique de l'autorité morale* » (p. 127) et s'il ne peut probablement pas dire avec la même majesté que Louis XIV, « L'État c'est moi », il peut en revanche indubitablement proclamer : « *l'État général c'est moi* » (p. 127). Comme l'auteur le résume dans un paradoxe saisissant : « *l'État général est à l'œuvre dans les sociétés sans État* » (p. 126). Celui-ci insiste en effet sur l'opération de pensée double qui doit consister d'une part à appréhender les manifestations plurielles que la structure étatique a prises au cours des siècles, de l'État féodal à l'État moderne jusqu'à l'État dit bourgeois (p. 122), mais non contradictoirement d'autre part à percevoir sous la diversité de ses formes la propriété notoire qu'ils partagent : une transcendance (du moins en apparence). Dès lors, *Imperium* devient « État général », c'est-à-dire le concept qui permet de penser de manière universelle l'ensemble des manifestations passées et futures de la transcendance que produit nécessairement toute société, mais qui est immanente puisqu'elle provient, en dernière analyse, des individus eux-mêmes.

L'on ne comprendrait probablement rien à l'entreprise théorique de F. Lordon et à son étonnant détour par une philosophie du XVII^e siècle si l'on n'avait pas en tête le débat pour le coup très contemporain auquel celui-ci est confronté dans le champ politico-économique. Développant une critique bourdieusienne de l'impensé des « conditions de possibilités » de la construction européenne, tout en étant engagé dans un débat houleux avec d'autres chercheurs paradoxalement également hétérodoxes mais attachés à un dépassement des entités nationales qui n'est selon l'auteur qu'un « *internationalisme qui dit presque exactement le contraire de ce qu'il croit dire, puisque internationalisme - inter-nationalisme - dit précisément ce qui se passe entre les nations...donc qu'il y a des nations* » (p. 26-27), F. Lordon avait également besoin de ce détour théorique spinoziste pour démontrer que les ambitions de dépassement de l'État par la construction européenne ou le retour au communautaire oublient qu'elles recréeront un État mais à une autre échelle (p. 43). Ces questions d'appartenance disciplinaire de l'auteur, originellement formé à l'économie et dérivant de plus en plus vers la philosophie, ne sont pas anecdotiques car elles illustrent plus généralement la réconciliation entre philosophie et sciences sociales qu'il appelle de ses vœux¹⁰. Plutôt que de se perdre dans un fixisme des étiquettes

¹⁰ Frédéric Lordon, « Philosophie et sciences sociales : vers une nouvelle alliance ? », *Cahiers philosophiques*, janvier 2013 (n° 132), p. 110-126

intellectuellement rassurant, perdu d'avance concernant un auteur qui aime à se revendiquer de la phrase de Foucault : « *Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état civil ; elle régit nos papiers* »¹¹, il convient plutôt d'y voir les gains théoriques dont a besoin F. Lordon pour sortir par le haut d'un débat économique-politique presque séculaire. Anticipant les critiques, l'auteur rappelle, et l'*incipit* composé de trois morceaux choisis de la violence d'État le montrent, que la structure étatique le « *fatigue* » (p. 198), peut-être moins dans la perspective de ceux persuadés qu'il suffirait de le vouloir pour qu'elle disparaisse, ni même dans une perspective spinoziste par aversion, d'un point de vue théorique, pour un État qui ne tient que par l'impossibilité que la Raison règne universellement, mais pour ses effets pratiques et quotidiens.

Si l'irénisme consiste à araser les différences pour souligner et ne plus voir que les convergences, c'est à une tâche contraire que se sent contraint F. Lordon dont il est indubitable qu'il partage du point de vue de la culture théorique et politique plus d'éléments en commun que divergents avec les intellectuels qu'il critique ici sans concession. Et pourtant, de manière semblable à la démarche développée dans *L'intérêt souverain*¹², et fidèle en cela aux injonctions assez pascaliennes de Bourdieu à sortir des « antinomies ruineuses » car trop simples, l'auteur semble pourfendre ceux qu'il pourrait qualifier de « demi-habiles » qui ne font que la moitié du chemin en s'extrayant de l'analyse théorique orthodoxe mais n'en construisent que l'image inverse qui a probablement pour elle un caractère attractif mais pas celui de la crédibilité. Or il est peu dire que F. Lordon fait sien l'avertissement spinoziste selon lequel les philosophes généralement « *conçoivent en effet les hommes non tels qu'ils sont mais tels qu'ils voudraient qu'ils soient* »¹³. Après avoir éreinté avec verve le M.A.U.S.S et son concept d'*homo donator* dont il estime qu'elle n'est que la réplique diamétralement opposée mais peu réaliste de l'*homo oeconomicus*¹⁴, F. Lordon s'en prend à une certaine pensée critique qui s'évertue par tous les moyens de s'extraire de la pensée d'État en recourant symétriquement aux figures du dépassement par le post-national ou le communautaire. L'auteur, fidèle au texte spinoziste, cherche donc à tenir la ligne de crête de ne pas enfermer l'homme dans une « nature », en affirmant à la fois qu'« [à] *l'homme donc, rien de plus utile que l'homme* »¹⁵ mais

¹¹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 28

¹² Frédéric Lordon, *L'intérêt souverain, Essai d'anthropologie spinoziste*, Paris, Seuil, 2006

¹³ Baruch Spinoza, *Traité Politique*, I, § 1, traduction de Charles Ramond, *Œuvres* t. V, (Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau), Paris, PUF, 2005, p. 89

¹⁴ Frédéric Lordon, *L'intérêt souverain, op. cit.*

¹⁵ Baruch Spinoza, *Éthique, op. cit.*, IV, § 18, scolie, p. 387

également que non contradictoirement, au gré des circonstances et des institutions qui régulent son comportement, « *puisque [les hommes] sont pour la plupart soumis par nature à ces affects, les hommes sont donc par nature ennemis* »¹⁶. Et c'est ici que s'exprime tout un structuralisme dont l'auteur n'a de cesse dans ses différents ouvrages d'avertir de la difficulté à tenir ensemble l'idée de « pôles de puissance individués » qui ne doivent néanmoins pas se coupler à la défense de philosophies du sujet souverain mais au contraire être mariés à une analyse institutionnaliste pour aboutir au « structuralisme des passions »¹⁷ qu'il tente de défendre.

Évidemment classé du côté de l'hétérodoxie, F. Lordon - à la façon dont Bourdieu¹⁸ et Spinoza¹⁹ semblaient entretenir un rapport ambivalent aux fièvres révolutionnaires sans lendemain - tente, à l'instar de ses deux illustres maîtres, de tenir ensemble le mantra althussérien de ne « pas se raconter d'histoires » sans naturellement verser dans un quelconque « réformisme » que pourrait laisser accroire une lecture mal intentionnée de son affirmation selon laquelle : « *Lier la révolution à la sortie de la servitude passionnelle, c'est la frapper d'impossibilité. Mais réciproquement, il est vrai, prendre acte de notre persistance dans la servitude passionnelle, c'est borner les ambitions de la révolution* » (p. 296). Car c'est l'ultime paradoxe, probablement le plus difficile, devant lequel F. Lordon demande de ne pas désespérer : le « phénix » étatique général renaîtra en effet toujours de ses cendres mais cela ne disqualifie en rien le projet de s'extraire de lui aussi loin que possible. La lutte tendancielle contre l'*Imperium* n'a en effet rien d'un Sisyphe moderne qui reviendrait perpétuellement au point de départ, anéantissant tout espoir d'un progrès concret pour les hommes et que seul le « point de vue intellectuel de Dieu » permettrait, si le périscope de la Substance nous était accessible,

¹⁶ Baruch Spinoza, *Traité Politique*, II, § 14, *op. cit.*, p. 105

¹⁷ Frédéric Lordon, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013

¹⁸ Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une autoanalyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004, p. 135 : « *Les mêmes dispositions rétives à l'égard des embrigadements et des conformismes, c'est-à-dire aussi à l'égard de ceux qui, suivant les penchants d'habitus différents du mien, changeaient au rythme des transformations qui ont porté ce monde inconstant des enchantements de la fausse révolution aux désenchantements d'une vraie révolution conservatrice, m'ont conduit à me trouver à peu près toujours à contresens ou à contre-pente des modèles et des modes dominants dans le champ, tant dans ma recherche que dans mes prises de position politiques, ostentatoirement wébérien ou durkheimien par exemple quand il était impératif d'être marxiste* ».

¹⁹ Laurent Bove, *La stratégie du conatus, Affirmations et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1994, p. 231 : « [...] ce retour, à la lumière du *Traité Politique*, peut aussi signifier que c'est seulement sur la base de la conservation de sa forme de gouvernement qu'un peuple, quel qu'il soit, doit trouver sa voie singulière vers la liberté politique sans courir le risque d'une ruine totale ou d'un long temps perdu – pour la liberté des hommes – dans les illusions révolutionnaires d'un changement aussi brusque que radical ».

d'apercevoir. Elle ne peut néanmoins n'être qu'une « *idée régulatrice* » (p. 337), sans « *Aufhebung hégélienne* » (p. 338) tentant la douloureuse synthèse que résume l'auteur : « *Comment tenir une ligne qui se garde des écueils symétriques, d'une part du déni de la servitude passionnelle et de la nécessité institutionnelle qui s'en suit, et d'autre part du renoncement réactionnaire empessé ?* » (p. 300-301). *Imperium* pourrait donc constituer une réponse indirecte mais forte au courant critique du nationalisme méthodologique en sciences sociales²⁰ représenté par Ulrich Beck qui estime, dans une filiation kantienne, que la centralité du concept d'État devrait être remise en question par l'émergence de l'internationalisme politique.

Les vrais opposants théoriques contre lesquels s'inscrit un ouvrage ne sont pas toujours les plus quantitativement mentionnés. Si F. Lordon poursuit la discussion critique avec des adversaires maintenant récurrents tels que le M.A.U.S.S ou une certaine pensée libertaire, une figure aussi importante qu'Alain Badiou y est pour la première fois assez vertement bousculée. Il n'est pourtant pas aisé de s'attaquer à une pensée si complexe et de vouloir résumer sa philosophie générale sur l'État. Il serait de surcroît bien téméraire et injuste de placer le philosophe français sur le même plan que les défenseurs de l'avènement d'une société mondiale et sa critique se situe incontestablement à un niveau nettement plus fondamental : « *J'appelle « État », ou « état de la situation », le système des contraintes qui, précisément, limitent la possibilité des possibles. [...] L'État est toujours la finitude de la possibilité, et l'événement en est l'infinisisation. [...] L'État organise et maintient, souvent par la force, la distinction entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas. Il en résulte clairement qu'un événement est quelque chose qui advient en tant que soustrait à la puissance de l'État* »²¹. A. Badiou voit dans l'absurdité de l'expression « État socialiste » l'influence négative d'Hegel sur Marx : « *Ce court-circuit entre le Réel et l'Idée a donné des expressions dont il a fallu un siècle d'expériences à la fois épiques et terribles pour comprendre qu'elles étaient mal formées, expressions comme « Parti communiste » ou - c'est un oxymore que l'expression « État socialiste » tentait d'éviter - « État communiste ». On peut voir dans ce court-circuit l'effet au long cours des origines hégéliennes du marxisme* »²².

Pour un chercheur spinoziste comme F. Lordon, l'opposition frontale ne pouvait manquer d'advenir, alors même qu'il rappelle que les pensées de Spinoza et d'A. Badiou ne sont néanmoins pas contradictoires en tout point (p. 348, note de bas de page 244). Comme il en résume la difficulté d'un tel

²⁰ Voir « Les sciences sociales sont-elles nationalistes ? » (ouvrage collectif), Paris, Presses de Sciences po, 2014

²¹ Alain Badiou et Slavoj Žižek (dir.), *L'Idée du communisme*, Paris, Lignes, 2009, p. 15

²² *Ibid.*

dialogue : « *L'objection en est presque triviale quand il s'agit de la philosophie d'Alain Badiou qui revendique explicitement un antipositivisme de principe, et de poser ce qu'il nomme événement comme disruption radicale de toute causalité, par conséquent en excès de tout savoir possible. En tant qu'il est l'affirmation d'une possibilité antérieurement inexistante et, par-là, une trouée dans l'ordre des choses, l'événement, s'il est philosophiquement pensable, est donc conçu comme positivement inconnaissable – et l'on ne saurait être davantage aux antipodes de la philosophie spinoziste qui, elle, pose que le réel est intégralement intelligible en droit* » (p. 285). A l'aune de cette pensée complexe de « l'événement », anti-sociologique par excellence, se dessine peu à peu un clivage théorique majeur entre F. Lordon attaché à une réconciliation de la philosophie et des sciences sociales et A. Badiou bien plus attaché à un rapprochement de la philosophie et des mathématiques²³. L'auteur reproche à A. Badiou rien moins que de supprimer sciemment la partie V de l'*Éthique* en ne voyant dans le *conatus* que la manifestation d'une sorte d'« instinct de survie », afin de conserver cette excédence manifestée dans « l'événement » : « *il fallait à Badiou rabattre la persévérance dans l'être sur la simple conservation de soi biologique, en quelque sorte animaliser le conatus, pour barrer non seulement la possibilité en lui de la Béatitude, mais également la possibilité de ramener le devenir-actif à l'ordre universel de l'intelligere...* » (p. 289). Ironiquement, c'est pourtant ce même A. Badiou qui reproche indirectement à Althusser de faire tenir son matérialisme dialectique réconciliant Kant et Spinoza au prix d'un mépris de la partie de V de l'*Éthique*²⁴ !

On se tromperait grandement à n'y voir que des querelles ésotériques qui façonnent au contraire directement un clivage politique majeur et très concret. Face aux pensées héroïques de l'événement qui définissent une Politique aussi galvanisante que rare, F. Lordon propose au contraire de boucher les trous de l'ontologie badiouienne et de se consacrer avant tout au quotidien, parti-pris intellectuel que l'on retrouve également chez Bourdieu enjoignant de « *s'occuper du commun des hommes* »²⁵ : « *C'est peut-être le drame de la pensée (théorique) de la révolution ou de la politique révolutionnaire que de l'enfermer dans une idée si haute qu'elle requiert des virtuoses. Virtuoses du désintéressement et de la raison chez Badiou, virtuoses d'une sorte d'éthique vitaliste de la joie insurrectionnelle chez le Comité invisible. Et nulle part des hommes ordinaires* » (p. 295-296). L'ouvrage livre donc une esquisse stimulante d'un dialogue musclé à approfondir dont il est peu dire qu'une réconciliation, aussi loin et maladroitement qu'on puisse en juger, pourrait relever du cercle carré mais dont il n'est pas impossible en

²³ Rapprochement au cœur de son accessible et récent *Éloge des mathématiques (avec Gilles Haéri)*, Café Voltaire, Paris, Flammarion, 2015

²⁴ Alain Badiou, *L'aventure de la philosophie française*, Paris, La Fabrique, 2012, p. 139

²⁵ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 10

revanche qu'existe un point où ces deux cercles théoriques, au départ tout sauf concentriques, pourraient se rencontrer à profit.

La question de l'existence d'une « anthropologie spinoziste »²⁶ qui imprègne de manière diffuse *Imperium* est complexe et ne peut être abordée *a fortiori* dans ce cadre restreint. F. Lordon analyse dans une longue note de bas de page l'originalité de la contribution de Julien Busse, distinguant finement « nature humaine » et « essence de l'homme »²⁷ (nbp 193, p. 346-347), empêchant probablement d'introduire trop simplement cette notion dans le débat, traditionnel en philosophie politique, entre « nature et culture ». Néanmoins, dans une perspective qui ne consiste pas ici à isoler la spécificité de l'homme vis-à-vis des autres « modes » mais à trouver le plus petit dénominateur commun présent chez tous les êtres humains, il est peut-être possible de se demander pour conclure si une critique externe du spinozisme ne verrait pas dans l'affirmation selon laquelle « *le désir est l'essence même de l'homme* » (E, III, Définitions des sentiments, 1) cette « Grande Hypothèse »²⁸ qui, en soulignant l'ancrage indépassable du désir en l'homme, rendrait difficilement tenable l'idée d'une indétermination totale que fait valoir F. Lordon contre les anthropologies naturalistes pessimiste ou optimiste (p. 240-247). En rongant progressivement et le plus loin possible le vernis afin de contrarier l'idée d'un naturalisme anthropologique, ne parviendrait-on pas, du strict point de vue des sciences sociales, à ce que, dans un registre totalement différent, le philosophe Quentin Meillassoux a caractérisé dans le domaine de l'épistémologie des sciences de la nature où la seule nécessité, en dernière analyse, est celle de la contingence²⁹ ? Analogiquement à l'asymptote que dessine la lutte contre la verticalité qui ne disparaît jamais, et quand bien même les « modes seraient modifiables » en (presque) tout, n'y aurait-il pas également avec cette « nécessité du désir » une limite infranchissable dans la quête d'un culturalisme anti-naturaliste absolu ?

²⁶ Alexandre Matheron, « L'anthropologie spinoziste ? », in Alexandre Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*, Paris, ENS Éditions, 2011

²⁷ Julien Busse, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, p. 28-38

²⁸ Frédéric Lordon, *La société des affects*, op.cit., p. 77

²⁹ Quentin Meillassoux, *Après la finitude, Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006