

Une seconde nature secundum naturam? Rousseau dans et contre la tradition de la seconde nature

Christophe Litwin

▶ **To cite this version:**

Christophe Litwin. Une seconde nature secundum naturam? Rousseau dans et contre la tradition de la seconde nature. ZWEITE NATUR Stuttgarter Hegel-Kongress 2017, 2022, 978-3-465-00664-0. hal-03853276

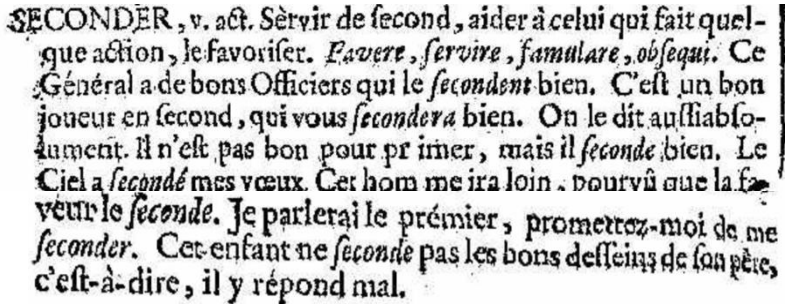
HAL Id: hal-03853276
https://u-paris.hal.science/hal-03853276

Submitted on 3 Jan 2023

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.

Une seconde nature *secundum naturam* : Rousseau dans et contre la tradition moderne de la seconde nature



SECONDER, v. act. Sèrvir de second, aider à celui qui fait quelque action, le favoriſer. *Favere, ſervire, famulare, obſequi.* Ce Général a de bons Officiers qui le *ſecondent* bien. C'eſt un bon joueur en ſecond, qui vous *ſecondera* bien. On le dit auſſi abſolument. Il n'eſt pas bon pour prémier, mais il *ſeconde* bien. Le Ciel a *ſecondé* mes vœux. Cet homme ira loin, pourvû que la fa- veur le *ſeconde*. Je parlerai le prémier, promettez-moi de me *ſeconder*. Cet enfant ne *ſeconde* pas les bons deſſeins de ſon père, c'eſt-à-dire, il y répond mal.

Dictionnaire de Trévoux, Édition lorraine, Nancy 1738-1742

Un hapax

Rousseau est-il le penseur d'une seconde nature ? À première vue, la réponse affirmative à cette question semble évidente. Rousseau est bien en effet connu comme un des premiers philosophes à avoir proposé, dans son second *Discours*, une genèse de l'état civil à partir de la corruption d'un état de nature hypothétique où l'homme mène une vie animale, mue par le seul soin de sa conservation (l'amour de soi) modéré par sa pitié naturelle, dans l'ignorance de toute intériorisation d'une relation à autrui comme à lui-même dans son propre désir. Plus qu'aucun autre avant lui, il semble donc être le penseur d'une véritable métamorphose anthropologique pouvant se formuler en les termes d'une opposition entre une première nature de l'homme, irrémédiablement perdue, et inaccessible autrement que par la méthode d'un raisonnement hypothétique, et une seconde nature de l'homme, caractérisée par l'ensemble des phénomènes institutionnels et moraux qui ont successivement contribué, par l'éveil de son imagination et de ses facultés intellectuelles, à le former comme un être social, un *moi* relatif, extraordinairement dissemblable à ce qu'était son état originel, caractérisé avant tout par un amour de soi n'intériorisant aucune relation à l'autre. Le second état est d'ailleurs tellement dissemblable au premier que la défiguration de l'homme est impensable selon les termes d'une opération de transformation continue : elle suppose bien plutôt un lent et contingent processus d'altérations ou de corruptions successives de la constitution primitive de l'homme. Rousseau semble être ainsi par excellence un philosophe qui pense la discontinuité entre l'état de nature et l'état social, et analyse les processus de socialisation de l'homme comme autant de dénaturations de l'homme qui l'éloignent de son état de nature originel, c'est-à-dire de sa première nature, et le forment autrement, comme un être moral selon une sorte de seconde nature qui contredit la première.

Pourtant, alors que cette réponse affirmative semble aller de soi, il faut faire le constat que dans le second *Discours* Rousseau ne recourt nulle part directement à l'opposition entre une première et

une seconde nature de l'homme[1]. S'il oppose bien une certaine « constitution » de l'homme dans l'état de nature à une succession d'autres constitutions qui le font devenir homme dans l'état civil, il ne décrit pas explicitement dans le second *Discours* cette succession d'altérations de la constitution de l'homme comme le passage d'une première à une seconde nature de l'homme, mais bien comme celui d'une constitution de l'homme à une autre, et il n'identifie jamais formellement la constitution de l'homme, primitive ou altérée, à la nature de l'homme. De même, dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, lorsque Rousseau présente une synthèse du second *Discours* qu'il identifie à une « théorie de l'homme » dont la méthode suit une généalogie morale[2], Rousseau ne recourt nulle part à une opposition entre première et seconde nature de l'homme, pour qualifier le passage de l'état de nature à l'état civil. Au début de l'*Emile* encore, et peut-être plus nettement encore dans la rédaction préparatoire du *Manuscrit Favre*, il présente bien moins l'état civil sous les contours d'une seconde nature de l'homme que sous ceux d'une « contre-nature », dont l'image est celle d'un arbrisseau que l'on planterait dans le sol à l'envers[3] :

> Mais l'art qui peut dèguiser, plier, étouffer même la nature ne peut la changer tout à fait. Il éteindroit plustot le germe de passions que de leur donner une direction *aussi* contraire qu'il le faudroit pour nous rendre vraiment civils ; c'est à dire pour nous donner cette urbanité de cœur qui fait préférer les autres à soi même vous pouvez arrachez un végétal, un arbrisseau vous le ferez aisément mourir mais si vous le plantez en sens contraire aurez vous pour cela des feuilles en terre, et des racines en l'air. Non, si l'arbrisseau ne périt pas le coté des feuilles prendra racine et le coté des racines se feuillera ; la loi de la végétation sera gardée en dépit de vous. Il en est de même de l'esprit humain, quand l'homme songe aux autres en apparence il ne songe en effet qu'à lui-seul plus il feint de s'oublier pour eux plus il les trompe. l'amour propre, le moi, les préférences reviennent toujours en dedans pour lui[4].

Ainsi, le mouvement primitif de la nature (l'amour de soi) ne disparaît pas complètement en l'homme social, mais il est défléchi, et déguisé sous l'esprit social, de sorte que l'état social semble bien se caractériser par une contradiction entre les mouvements primitifs de la nature et l'esprit social—contradiction si forte qu'elle produit un être double, ou plutôt composé. Ce qui persiste en nous des mouvements primitifs de la nature ne le fait en nous que sous une forme altérée, qui n'est

---

[1] Rousseau oppose dans la préface du second *Discours* l'état originel et la constitution originelle de l'homme à l'état civil et à sa « constitution actuelle » (cf. OC III, pp. 122-127). Ceci le conduit à employer l'expression de « nature actuelle de l'homme », qui est conceptuellement la plus voisine de la catégorie de « seconde nature » : « Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans dans la *Nature actuelle de l'homme*, et de bien connaître un Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent » (p. 123, nos italiques). On notera qu'en employant ce concept de « nature actuelle » plutôt que de seconde nature, Rousseau évite de sous-entendre soit que la constitution originelle de l'homme dans l'état de nature nous donnerait à connaître la véritable (parce que première) nature de l'homme, soit que sa constitution actuelle nous donne cette nature accomplie, comme si le processus de dénaturation de l'homme était téléologiquement orienté depuis l'origine. Sauf indication contraire, nous citons Rousseau dans l'édition de ses œuvres complètes dans la Bibliothèque de la Pléiade, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond (Gallimard, 1954-1995, 5 vol.).

[2] Cf. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, *OC* IV, p. 936.

3 L'exemple d'un végétal que l'on arrache et plante en sens contraire est une allégorie classique de la contre-nature. Nous remercions ici Peter Frei de nous avoir signalé qu'on trouve déjà cet exemple chez Rabelais dans la fable d'Antiphysie du *Quart-Livre* (cf. Rabelais, *Œuvres complètes*, édition de Mireille Huchon, Gallimard, 1994, pp. 614-615, et P. Frei, *François Rabelais et le scandale de la modernité*, Droz, Genève, 2015, pp. 221-223).

[4] Rousseau, « Manuscrit *Favre* » (Ms R 90, Bibliothèque publique de Genève, Cahier 1, fº 50vº). Nous reprenons ici en en supprimant les marques des ratures et ajouts, et en restituant parfois la ponctuation, la transcription à paraître de ce manuscrit par B. Bernardi, B. Gittler et J. Swenson.

plus celle de la constitution de l'homme dans l'état de nature, et c'est ce résidu de notre première constitution altérée qui, en concentrant toutes les préférences en direction de l'amour-propre ou du *moi* humain — selon un lexique que Rousseau emprunte manifestement ici à Pascal[5] —, entre profondément en contradiction avec l'esprit social. La vie sociale devient alors un théâtre d'apparences et de duplicité où le *moi* humain ou l'amour-propre couvre sa tendance à se faire centre de tout. La constitution de l'homme est ainsi altérée, mais cette altération n'est pas décrite selon le registre de l'institution d'une « seconde nature » de l'homme. Le lexique qu'emploie Rousseau pour penser cette altération est plutôt celui de la dénaturation, du dérèglement et de la défiguration de l'homme :

> Ceux qui concluent de là que rien n'est changé dans nous que l'apparence, et qu'au fond l'h : de la societé n'est que l'h : naturel sous le masque se trompent. Car quoi qu'on ne puisse renverser l'ordre de la nature on l'altére, on donne à la tige de l'arbrisseau une direction oblique, et à l'h : des inclinations modifiées selon l'état de choses dans lequel il s'en trouve ; selon l'institution civile dans laquelle il vit. Nous ne sommes pas précisément doubles mais composés. [T]antot entrainés par les passions et reprimés par les loix, tantot poussés par l'opinion et retenus par la nature nous ne sommes bien ni pour nous ni pour les autres, nous unissons les vices de l'état social aux abus de l'état de nature[,] les préjugés des conditions aux erreurs du raisonnement[6]

Eloigné de l'état de nature, devenu social, l'homme se caractérise par une constitution altérée et composée ; sa « nature » ne peut être reconnue dans quelque forme pure et simple. Il est devenu un être entre les mains de qui tout ce qui sortait des mains de la nature dégénère, devient difforme— tout y compris, et à commencer par, l'homme lui-même. Le monde qu'il transforme n'est dès lors plus reconnaissable sous le visage d'une nature, et l'homme qu'il façonne ne l'est plus non plus. L'homme de l'homme défigure tant l'homme de la nature, et engendre par cette activité un tel dérèglement, que le terme de « seconde *nature* » semble impropre à désigner ce nouvel état, cette nouvelle condition, tant ils relèvent d'un lexique de l'anti-nature et du monstrueux. Rousseau propose bien en miroir de l'altération de la constitution primitive de l'homme le tableau d'une nature mutilée et difforme en laquelle l'homme de l'homme jouit partout de se mirer, comme pour mieux admirer en sa propre activité ce qu'elle produit de mutilation, de défiguration et de contre-nature :

> Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses[7] et Tout dégenére entre les mains de l'homme le chef d'œuvre de la nature en est le destructeur il force […] une terre à nourir les productions d'un[e] autre, un arbre à porter les fruits d'un autre. […] il mutile son chien, son cheval, son esclave, il bouleverse tout il défigure tout, il aime la difformité, les monstres, il s'en entoure il les admire.

On sait pourtant que Rousseau a envisagé le contrat social, ou plus précisément l'art politique qui rend le pacte social et l'exercice de la volonté générale effectifs, comme une solution au problème de cette contradiction entre d'un côté ce qui persiste, de manière altérée dans l'état civil,

---

[5] Cf. Pascal, *Pensées*, Fr. 442 [878] (nous indiquons dorénavant la numérotation des fragments des *Pensées* de l'édition de P. Sellier, suivie entre crochets de celle de l'édition L. Lafuma) : « La nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. » Sur l'appropriation par Rousseau de ce lexique de Pascal, voir V. Carraud, *L'invention du moi*, Vrin, 2010, et surtout I. Olivo-Poindro, « Du moi humain au moi commun : Rousseau lecteur de Pascal », in *Les études philosophiques*, nº95, PUF, 2010, pp. 557-595.

[6] *Ms Favre*, 1, fº 51rº.

[7] Rousseau avait d'abord écrit, avant de biffer cette formule trop matérialiste : « Tout est bien sortant des mains de la nature »

des mouvements primitifs de la nature qui concentrent les préférences sur soi, et de l'autre l'esprit social. Il s'agit bien en effet de transporter le *moi* humain (c'est-à-dire l'amour-propre) dans cette « unité commune », que Rousseau appelle en plusieurs occasions le *moi* commun[8] :

> Les bonnes institutions sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croit plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout[9].

> À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté[10].

L'objet de cette extraordinaire modification de l'amour de soi humain déjà altéré par l'état civil (c'est-à-dire ici de l'amour-propre) en cet amour de la patrie que Rousseau appelle vertu, est bien de dépasser dans la vie du corps politique, dans « le *moi* commun au tout »[11], la contradiction de départ entre le *moi* humain et l'esprit social. Le *moi* ne sent plus exister comme une unité individuelle séparée, mais comme une fraction du tout. L'homme en devenant citoyen est proprement formé comme un nouvel être moral (le citoyen) par l'effectivité du droit politique, et son *moi* au lieu d'entrer en contradiction avec l'esprit social, est bien plutôt transmué par celui-ci, puisqu'il se sent prioritairement exister par cet esprit social comme fraction du tout. Rousseau décrit cette opération comme l'accomplissement d'une quasi-parfaite dénaturation dont la tâche initiale incombe à la figure du législateur :

> Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature[12].

La transformation pour rendre l'amour de soi corrompu compatible avec l'esprit social relève en fait ici d'une dénaturation si achevée que l'homme ainsi fait ne se reconnaît plus tant comme homme que prioritairement comme citoyen. Rousseau a bien saisi que l'effectivité du droit politique avait pour condition une forme d'éducation publique autant qu'une formation morale par la vie civique, c'est-à-dire une acculturation à la liberté politique qui procède d'une dénaturation accomplie. C'est même à ses yeux la véritable clef de voûte du droit politique que de former un peuple à cette culture de la liberté politique, à ce que Hegel appellera la *Sittlichkeit*. En effet, outre les lois politiques, civiles et pénales, ce dont « le grand législateur s'occupe en secret » est une quatrième sorte de lois :

---

[8] Sur ce transport du moi dans l'unité commune, et sur le syntagme de « moi commun » chez Rousseau, Cf. I. Olivo-Poindron, « Du moi humain au moi commun », *Op. Cit.* ; L. Guerpillon, « Moi commun et conscience de soi chez Rousseau » in *Klésis*, n°34, Paris, 2016 ; V. Descombes, « 'Transporter le moi' » in P. Manent et C. Habib (*dir.*), C. Litwin (*éd.*), *Penser l'homme : Treize études sur Jean-Jacques Rousseau*, Classiques Garnier, Paris, 2013.

[9] *Émile*, I, in *OC* IV, p. 249.

[10] Rousseau, *Du contrat social*, I, 6, in *OC* III, p. 361.

[11] Cf. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, édition sous la direction de B. Bernardi, Vrin, 2002, p. 46 : « La vie de l'un et de l'autre est le *moi* commun au tout ».

[12] Rousseau, *CS*, II, VII, in *OC* III, p. 381.

> Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres ; partie dont le grand législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers, qui ne sont que le cintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable clef.[13]

On semble bien s'approcher tout près ici de l'idée hégélienne que « le système du droit est le règne de la liberté effectuée, le monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même, en tant que seconde nature »[14]. Pourtant, là encore, Rousseau n'use nulle part du syntagme de « seconde nature » lorsqu'il parle de cet aspect du droit politique. Ceci peut certes s'expliquer en partie par des divergences philosophiques importantes entre Hegel et Rousseau. Si Rousseau pense l'état civil au regard de son éloignement par rapport à un état de nature hypothétique, à la différence de Hegel plus tard, il se refuse toujours à concevoir ce processus dans l'horizon d'une téléologie historique ou d'une odyssée de l'Esprit. La formation morale du citoyen que suppose l'effectivité du droit politique correspond bien pour lui à une remarquable possibilité historique humaine ouverte par l'altération successive de la constitution primitive de l'homme, c'est-à-dire par sa corruption, mais cet horizon n'est pas conçu comme une *destination* naturelle ou spirituelle de l'homme. Le processus de dénaturation n'est jamais décrit par Rousseau que comme corruption de la constitution primitive de l'homme, et il n'est jamais interprété comme « travail du négatif » dont procède un processus rationnel de spiritualisation de la nature. Tout dans sa méthode généalogique[15] marque au contraire expressément le refus de considérer la genèse de l'état civil comme contenue en germe dans les contradictions de l'état de nature et orientée par l'accomplissement d'une fin spirituelle. Sa célèbre critique des philosophes qui ont projeté sur l'état de nature les contradictions ultérieures de l'état social interdit d'avance à Rousseau d'interpréter l'éveil de la conscience de soi comme la position pour soi d'une contradiction déjà à l'œuvre, bien que non ressaisie pour soi, dans l'existence naturelle.

Le contraste est particulièrement net quant à leurs philosophies respectives de la nature. Pour Hegel, « la nature d'après son existence déterminée ne doit pas être divinisée […] En soi, dans l'Idée, la nature est divine, mais telle qu'elle est, son être ne correspond pas à son Concept ; elle est la contradiction non résolue. Sa propriété est l'être-posé, le négatif »[16]. Au contraire, pour Rousseau « tout est bien sorti des mains de l'auteur des choses » ; aucune négativité n'est à l'œuvre *dans la nature*. La négativité qui travaille la conscience de soi humaine n'est pas latente *dans la nature*, mais projetée rétrospectivement sur celle-ci, par la conscience de soi humaine, une fois altérée la constitution primitive de l'homme et activée son imagination. Car ce qui caractérise l'éveil de l'imagination (et à sa suite des autres facultés) qui fait sortir l'homme de l'état de nature, c'est aux yeux de Rousseau le dérèglement d'un rapport initial de convenance entre la puissance et le désir humains. Aussi est-ce seulement du point de vue de l'homme *sortant de l'état de nature* que l'existence solitaire et séparée de l'homme dans l'état de nature apparaît rétrospectivement comme misérable ; du point de vue de l'amour de soi primitif de l'homme vivant dans l'état de nature cette même condition peut au contraire être bonne et heureuse. C'est pourquoi Rousseau peut autant décrire

---

[13] *CS*, II, XII, 394

[14] Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §4 (tr. J.-F. Kervégan, PUF, 1998, p. 119-120).

[15] Sur l'usage de ce concept par Rousseau, et sur ce que sa méthode généalogique a de résolument adverse à la dialectique hégélienne et au concept hégélien de nature, cf. C. Litwin, « La théorie de l'homme entendue comme généalogie morale » *in* C. Habib & P. Manent (dir.), C. Litwin (éd.), *Penser l'homme. Treize études sur Jean-Jacques Rousseau*, Classiques Garnier, 2013, p. 55-69.

[16] Cf. Hegel, *Encyclopédie*, II, « *Philosophie de la nature* » (1830), §248 (trad. B. Bourgeois, Vrin, 2004, p. 187) :

d'un côté l'état de nature comme la condition la plus heureuse de l'homme[17], et de l'autre, insister sur le fait qu'au regard d'un être dont la constitution a déjà été altérée, l'imagination activée — en un mot, au regard d'un être rendu *faible*, infirme, incapable de se suffire à lui-même, par le déséquilibre du rapport entre son désir et sa puissance qui procède de l'éveil de sa conscience de soi — la solitude heureuse de l'homme dans l'état de nature représente au contraire un état misérable tant elle exclut tout sentiment commun d'humanité :

> Un être vraiment heureux est un être solitaire : Dieu seul jouit d'un bonheur absolu : mais qui de nous en a l'idée ? Si quelque être imparfait pouvait se suffire à lui-même, de quoi jouirait-il selon nous ? Il serait seul, il serait misérable. Je ne conçois pas que celui qui n'a besoin de rien puisse aimer quelque chose : je ne conçois pas que celui qui n'aime rien puisse être heureux.[18]

Si nous insistons ici sur ces divergences fondamentales entre Rousseau et Hegel, tant dans leurs usages du concept de nature que dans leurs méthodes (la généalogie des altérations successives de la constitution primitive de l'homme ne pouvant pas se résoudre dans la dialectique d'une « phénoménologie de l'esprit »), c'est pour souligner que Rousseau ne peut pas intégrer comme Hegel
ses « principes du droit politique » à une « philosophie de l'esprit », comme ce moment déterminé en lequel consiste pour Hegel « l'esprit objectif ».

Dès lors, malgré sa remarquable attention à ce qui tombera chez Hegel sous la déterminité de la *Sittlichkeit*, Rousseau ne pourrait que se refuser à penser l'effectivité du droit politique comme « le monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même », et à poser un tel « monde de l'esprit » comme « seconde nature » au sens de Hegel. Ce qui demeure étonnant toutefois, c'est qu'il n'emploie pas non plus ce syntagme pour décrire, sinon un « monde de l'esprit », du moins cet extraordinaire changement « pour ainsi dire, [de] la nature humaine » produit par l'ouvrage du législateur et l'effectivité du droit politique. Alors qu'il insiste tant sur le rôle décisif de la coutume, des mœurs, de l'opinion, pour dénaturer l'homme afin de rendre effectif le droit politique, former ce nouvel être qu'est le citoyen, et dépasser la contradiction entre l'amour-propre et l'esprit social, il ne dit expressément nulle part quand il traite du droit politique que la coutume et les mœurs établissent en l'homme une « seconde nature » (au sens d'un *habitus*) qui se substitue à la première.

Interpréter l'absence d'un concept chez un auteur comporte toujours une part de spéculation. On peut toutefois remarquer que dans le cas de la formation morale du citoyen, l'opération de dénaturation que décrit Rousseau semble presque trop forte pour pouvoir être formulée en termes de première et de seconde nature du *même* homme. Au livre I d'*Emile*, Rousseau oppose de façon célèbre l'art de former un homme et celui de former un citoyen. Dans ces pages, former un citoyen, sur le modèle antique d'une institution publique suppose de quasiment déshumaniser le « *moi* humain » pour le transporter dans l'unité commune, de le faire exister tellement prioritairement dans et par l'amour de la patrie qu'il semble dans certaines circonstances comme insensible à toute autre forme d'attachement, si naturel qu'il puisse paraître, comme cette citoyenne spartiate qui, au lendemain d'une bataille, ne se souciait pas d'apprendre qu'elle y avait perdu tous ses fils, mais voulait seulement savoir si Sparte avait gagné[19]. La figure du citoyen que produit le grand législateur

---

[17] Cf. *Emile*, II, *OC* IV, pp. 304-305 : « C'est ainsi que la nature, qui fait tout pour le mieux, l'a d'abord institué. Elle ne lui donne immédiatement que les désirs nécessaires à sa conservation et les facultés suffisantes pour les satisfaire. Elle a mis toutes les autres comme en réserve au fond de son âme, pour s'y développer au besoin. Ce n'est que dans cet état primitif que l'équilibre du pouvoir et du désir se rencontre, et que l'homme n'est pas malheureux. »

[18] *Emile*, IV, *OC* IV, p. 503.

[19] Cf. *Emile*, I, in *OC* IV, p. 249.

par l'institution publique est celle d'un être dont la constitution a été tellement façonnée par et pour l'esprit social de sa Cité, par et pour l'amour de sa patrie, que ce changement ne semble plus pouvoir être décrit comme le passage d'un *mode* à un autre d'une *même substance*. Le législateur serait parvenu à faire pénétrer si profondément l'esprit social dans l'individu initialement séparé qu'il aurait transformé l'individu en membre du corps social, ce corps devenant le nouveau soubassement de son être : la formation du citoyen n'est pas décrite en ce sens comme un changement de mode d'une même substance, mais bien comme un véritable changement de substance, le citoyen étant comme un « membre pensant » du corps social[20]. La formation du citoyen ne donnerait pas ainsi à connaître une « seconde nature » de l'homme, mais un nouvel être qui se reconnaîtrait comme citoyen *avant de pouvoir se reconnaître comme homme*[21].

Ainsi, on doit constater d'une part que Rousseau n'use du syntagme de « seconde nature » ni pour décrire l'altération de la constitution primitive de l'homme propre au passage dans cet état civil corrompu marqué par la contradiction entre l'amour-propre et l'esprit social (il privilégie alors un registre de la dénaturation et de la contre-nature), ni pour décrire cette altération complète de la constitution primitive de l'homme qui, dans la figure du citoyen, abolit la contradiction entre l'amour-propre et l'esprit social dans l'effectivité du droit politique.

Il existe cependant bien un texte où Rousseau identifie expressément l'éloignement de l'état de nature à la substitution d'une *seconde nature* à la première. Celui-ci se trouve au Livre II de l'*Emile*, à un moment où Rousseau décrit l'effet de l'éloignement de l'état de nature, et des habitudes de l'état civil, sur nos besoins alimentaires et notre sens du goût :

> Plus nous nous éloignons de l'état de nature, plus nous perdons de nos goûts naturels ; ou plutôt l'habitude nous fait une seconde nature que nous substituons tellement à la première, que nul d'entre nous ne connaît plus celle-ci.
>
> Il suit de là que les goûts les plus naturels doivent être aussi les plus simples ; car ce sont ceux qui se transforment le plus aisément ; au lieu qu'en s'aiguisant, en s'irritant par nos fantaisies, ils prennent une forme qui ne change plus. L'homme qui n'est encore d'aucun pays se fera sans peine aux usages de quelques pays que ce soit ; mais l'homme d'un pays ne devient plus celui d'un autre.[22]

L'usage ici du syntagme de « seconde nature » est un *hapax*[23] dans l'œuvre de Rousseau (correspondance comprise). Ceci n'exclut certainement pas que la notion puisse avoir une portée opératoire importante dans l'œuvre. Mais comment en prendre la mesure ?

---

[20] Nous employons ici à dessein ce lexique théologique qui renvoie à la doctrine catholique de l'Eucharistie. Il existe de fait à tout le moins une affinité philosophique, et peut-être même un rapport de filiation, entre la doctrine de la volonté générale de Rousseau et la méditation de Pascal sur les *membres pensants* du corps du Christ. Voir sur ce point les remarquables analyses de B. Bernardi dans *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Honoré Champion, Paris, 2006, p. 398-405.

[21] Lorsque le citoyen commence à se sentir exister dans le genre humain plutôt que dans sa patrie, la contradiction avec l'esprit social réapparaît sous une forme nouvelle. Aux yeux de Rousseau, le christianisme entendu comme « religion de l'homme » a détruit l'ouvrage des législateurs antiques. Il n'y a rien de plus contraire à « l'esprit social » par et pour lequel doit exister le citoyen. Sur tout ceci, voir le chapitre « De la religion civile » du *Contrat social*, IV, viii (in *OC* III, pp. 460-469). Nous renvoyons encore aux analyses de nos articles « Amour du genre humain et volonté générale dans l'éducation d'Emile » (in Claude Habib (*dir.*), *Eduquer selon la nature. – Seize études sur* Emile *de Rousseau,* Paris, Editions Desjonquères, 2012, pp. 161-173) et « 'Faire parler les dieux'. De la démocratie impossible au problème de la religion civile chez Rousseau » (in *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, vol. 10, nº1, Montréal, 2015).

[22] *OC* IV, p. 408.

[23] Nous comptons comme unique l'occurrence de ce syntagme, même si elle se trouve dans les rédactions préparatoires d'*Emile* à partir du « Manuscrit *Favre* » (Cahier 3, fº 100vº), car il n'y a pas de changement significatif de ces passages d'une rédaction aux autres.

On peut d'un côté proposer une interprétation « maximaliste » de ce passage : le champ de la « seconde nature » qualifierait de façon générale *toute* la constitution de l'homme à mesure qu'il s'éloigne de l'état de nature, c'est-à-dire encore toute la constitution de l'homme depuis que son amour de soi naturel a été altéré par l'éveil de ses facultés, et transformé par la coutume et l'opinion, c'est-à-dire par la société. La « seconde nature » nommerait ainsi de façon générale chez Rousseau la totalité du champ des altérations successives de la constitution primitive de l'homme qui d'un *moi* absolu en ont fait un moi relatif et social. On fait cependant ainsi de la « seconde nature » une notion si générale et si étendue (tout ce qui se rapporte à l'homme hors d'un état de nature hypothétique qui n'a peut-être jamais existé) qu'on peine à savoir comment ne pas toujours parler d'elle quand on parle de l'homme. L'extension du concept serait telle, recouvrerait une telle variété de phénomènes, qu'on peinerait à en cerner la fécondité philosophique.

D'où la tentation de proposer à l'inverse une interprétation « déflationniste » de cet *hapax* en insistant sur le fait que Rousseau se contente de reprendre dans cet extrait une locution devenue proverbiale. On n'aurait pas véritablement affaire à un *concept* de Rousseau, mais plutôt à l'expression dans un adage vulgaire d'une idée qu'il développe habituellement avec sa propre terminologie de manière plus ordinairement plus spécifiée et plus conceptuelle.

Paradoxalement, l'interprétation maximaliste et l'interprétation déflationniste se rejoignent ici : la première fait du syntagme de seconde nature un concept trop général pour être fécond ; la seconde refuse de faire de ce syntagme un *concept* de Rousseau, mais lui fait néanmoins désigner ici le même objet trop général (tout ce qui relève de l'altération de la constitution primitive de l'homme à mesure qu'il s'éloigne de l'état de nature). Dans les deux cas, on se montre peu sensible 1°) à l'histoire philosophique problématique de l'adage que l'habitude ou la coutume est en l'homme comme une seconde nature qui peut éclairer l'usage particulier qu'en fait Rousseau ; et 2°) au contexte où la notion de « seconde nature » fait irruption sous sa plume, et qui en détermine peut-être de façon beaucoup plus originale le sens et la fonction thétique vis-à-vis de la tradition de pensée moderne de la seconde nature.

L'habitude comme seconde nature ? Aux origines philosophiques d'une formule devenue proverbiale

Des origines antiques ?

Les formules faisant de l'habitude, de la coutume ou de l'accoutumance une seconde nature ont bien acquis en France à l'époque de Rousseau un sens proverbial[24]. L'origine d'un proverbe est souvent difficile à trouver. On l'attribue pourtant souvent l'origine de celui-ci à Aristote, et plus particulièrement à deux textes. Le premier est le *De memoria* (2, 452a 27-28), le second l'*Éthique à Nicomaque* (II, 1, 1103a 24-26). En vérité toutefois, comme l'a montré P.-M. Morel[25], la formule « seconde nature » ne se trouve pas à la lettre dans le texte grec du *De memoria*. Le passage où on prétend la trouver serait plus justement traduit ainsi : « Si donc il nous arrive depuis longtemps d'être mû <d'une certaine manière>, on se meut jusqu'au terme le plus habituel, car l'habitude finit par être *comme une nature*[26] ». Dans le second texte qu'on identifie souvent comme source du proverbe, on ne trouve pas là non plus tel quel le syntagme « seconde nature », mais l'affirmation que l'acquisition des vertus, parce qu'elle se fait par le moyen de l'habitude, n'est à proprement parler ni naturelle, ni

[24] Claude-Prosper de Crébillon écrit ainsi dans *Ah quel conte* (1751) (in Crébillon, *Collection Complète des Œuvres*, T.4. Londres, 1779, p. 391 : « et le proverbe dit que *l'habitude est une seconde nature* ».

[25] Cf. P.M. Morel, « L'habitude : une seconde nature », in P.-M. Morel (*dir.*), *Aristote et la notion de nature : Enjeux épistémologiques et pratiques*, Presses universitaires de Bordeaux, 1997, pp. 131-148.

[26] Cf. P.-M. Morel, *Op. Cit.*, p. 134 (nos italiques).

contre-nature. Cette acquisition n'est pas naturelle, parce qu'elle suppose un effort, un travail, et ne se fait pas de manière spontanée ; elle n'est pas contre-nature, parce qu'elle s'accorde à notre fin, c'est-à-dire à la nature de l'homme entendue comme sa cause finale :

> Par conséquent, ce n'est ni naturellement, ni contre-nature, que nous sont données les vertus. Au contraire, la nature nous a faits pour les recevoir, mais c'est en atteignant notre fin que nous les acquérons, par le moyen de l'habitude.[27]

L'habitude est ici décrite comme une médiation permettant de cultiver et d'accomplir des dispositions conformes à notre fin, mais ne pouvant se développer et devenir comme spontanées que par un exercice, une pratique régulière, qui n'est pas à l'origine spontanée. L'habitude a ainsi le pouvoir de transformer des dispositions à l'origine non-spontanées en des dispositions comme spontanées : elle n'est pas tant une « seconde nature », l'expression pouvant suggérer l'effacement d'une première nature, qu'elle ne joue un rôle de médiation permettant à l'homme d'accomplir sa nature entendue comme sa fin, la nature de l'homme demeurant bien *une*, et non pas double. La notion de « seconde nature » n'est donc pas à proprement parler un concept d'Aristote : ce sont plutôt les gloses et les traductions latines de ses œuvres qui ont vraisemblablement introduit l'épithète *seconde* pour qualifier le concept de nature, et avec elle la connotation d'un effacement d'une première nature de l'homme par la seconde.

Encore faut-il distinguer parmi ces gloses. Lorsque Cicéron par exemple reprend en Latin la formule d'Aristote, il écrit dans le *De Finibus* : « *deinde consuetudine quasi alteram quandam naturam effici* ». Les traducteurs modernes ont certes rendu ce passage ainsi : « ensuite, l'habitude crée comme une seconde nature »[28], mais le texte latin dit plus littéralement : « ensuite l'habitude produit comme une autre nature ». Cicéron n'emploie pas tel quel le syntagme de « seconde nature », et n'évoque pas ici l'effacement d'une première nature de l'homme par une seconde nature de l'homme. Dans ce passage en effet il critique à travers le discours du personnage péripatéticien qu'est Pison, une certaine stratégie d'évitement, un certain biais, des philosophes épicuriens pour résoudre certaines difficultés propres à leurs hypothèses erronées sur la nature des choses. Ayant fait du plaisir le principe naturel pour rendre compte de tous les actes (humains en particulier), selon Pison, ils ne peuvent plus expliquer les actes où la recherche du plaisir n'entre pour rien autrement que par l'effet d'une quasi-autre nature : l'habitude. L'habitude, dans ces conditions, n'efface pas le principe de plaisir, mais sert de principe physique supplétif pour rendre compte des actes que le premier principe physique ne permet plus à lui seul d'expliquer. Il y a de toute évidence bien loin de là à l'idée d'une altération de la constitution primitive de l'homme. Loin *a fortiori* de là à l'idée de l'effacement d'une première nature de l'homme par une seconde.

De fait, on ne trouve pas chez Cicéron d'opposition entre une première et une seconde nature de l'homme, mais plutôt une opposition éthique entre vivre *contre* la nature et vivre *selon* la nature. La formulation latine de ce *vivre selon la nature* de Cicéron mérite d'être signalée d'une part en raison de son incidence directe sur le propos général de Rousseau dans *Emile* (éduquer un homme *selon la nature*[29]), d'autre part en raison de sa proximité avec l'expression de « seconde nature » en français :

---

[27] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103a 24-26, trad. R. Bodéus, Garnier Flammarion, Paris, 2004, p. 100.

[28] Cf. Cicéron, *De Finibus,* Livre V, xxv-74, p. 154. Nous citons la traduction de J. Martha, revue par C. Rambaud (Les Belles Lettres, Paris, 2002, t. II).

[29] Rappelons en outre que les livres III à V du *De Finibus* sont ceux où Cicéron traite de l'amour de soi. Cf. *De Finibus*, *Op. Cit.*, Livre IV, xiii-32, p.73 : « Faut-il parler d'un point sur lequel d'ailleurs il n'y a pas de désaccord ? Il n'est personne, en effet, qui ait jamais contesté qu'il y a chez tous les êtres naturels quelque chose de semblable à quoi se rapporte tout : l'objet dernier de ce que les tendances ont à rechercher. Car tout être naturel a l'amour de soi-même (*Omnis enim est natura diligens sui*) ».

secundum naturam vivere[30]. Vivre selon la nature pourrait donc aussi être traduit ainsi : *vivre en secondant la nature*.

L'idée d'effacement d'une première nature de l'homme par une seconde nature trouve évidemment une plus forte résonance avec la compréhension de l'effet corrupteur du péché originel sur l'homme dans le dogme chrétien, et plus particulièrement dans sa version augustinienne. Or la question du degré de corruption de la première nature de l'homme par le péché originel devient un sujet de polémique central à la Renaissance, les catholiques augustiniens accusant les humanistes qui restituent les textes païens latins et grecs récemment redécouverts de minimiser l'étendue de la corruption de la nature de l'homme après le péché et, partant, d'oublier qu'en l'absence du secours de la foi toutes les vertus humaines (païennes) ne sont en réalité que des vices déguisés[31].

La catégorie de « seconde nature » ne va pourtant pas immédiatement de soi dans ces débats. Pour un humaniste comme Pic de la Mirandole, par exemple, ce qui caractérise la nature de l'homme est en général une plasticité sans limites, et une capacité à définir par soi-même sa nature, sans référence à une nature première que cette définition effacerait. Il ne peut y avoir de « seconde nature » de l'homme parce que l'homme n'a, à l'origine, pas de nature :

> Si nous ne t'avons donné, Adam, ni une place déterminée, ni un aspect qui te soit propre, ni aucun don particulier, c'est afin que la place, l'aspect, les dons que toi-même aurais souhaités, tu les aies et les possèdes selon ton vœu, à ton idée. Pour les autres, leur nature définie est tenue en bride par des lois que nous avons prescrites : toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement, auquel je t'ai confié, qui te permettra de définir ta nature[32].

Pour Pic de la Mirandole, il n'y a donc ni de « seconde nature », ni de dénaturation de l'homme par l'effet de l'habitude ou de la coutume, ni d'oubli d'une première nature de l'homme, puisque sa (première) nature n'est jamais que celle qu'il se donne à lui-même.

La Boétie

À notre connaissance, le premier texte humaniste, du moins en France, à thématiser de façon forte une relation entre l'habitude ou la coutume d'une part, et quelque chose qui évoque d'autre part l'idée d'une « seconde nature » de l'homme qui efface la première est le *Discours sur la servitude volontaire* de La Boétie. La coutume y est en effet décrite comme capable de nous rendre comme naturelle, une condition de servitude pourtant contraire à notre première nature ou notre être premier, c'est-à-dire la « franchise », la liberté.

Il faut cependant être prudent : si La Boétie parle de notre « premier être », l'expression de « seconde nature » ne se trouve pas telle quelle sous sa plume. Et pour cause : si la coutume a aux yeux de La Boétie plus de pouvoir en l'homme que la nature elle-même, ce pouvoir n'est nullement nécessairement en contradiction avec celui de la nature, et peut consister au contraire à *seconder* celui de la nature pour permettre la cultivation de la « semence » que la nature a mise en l'homme : « il y a en nostre asme quelque naturelle semence de raison, laquelle entretenue par bon conseil et *coustume* florit en vertu, et au contraire souvent ne pouvant durer contre les vices survenus estouffée

---

[30] Cicéron, *De Finibus*, *Op. Cit.*, Livre V, ix, 26, p. 123. On verra que Rousseau emploie à au moins deux reprises l'expression *seconder la nature*.

[31] Voir sur ce point, Jean Lafond, « Avatars de l'humanisme chrétien (1590-1710). Amour de soi et amour-propre », i in *L'homme et son image – Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Honoré-Champion, Genève, 1996.

[32] Giovanni Pico della Mirandola, *De la dignitié de l'homme* [*Oratio de hominis dignitate*] (1486). Nous reprenons ici la traduction d'Yves Hersant, aux éditions de l'éclat,1993, pp. 7-9).

s'avorte[33] ». Pour pouvoir affirmer, comme le fait La Boétie, que la nature nous destine à la liberté, il faut supposer qu'il n'y a pas de rupture *originelle* nécessaire entre nature et coutume (ou ce qu'on appellerait « culture », et que la coutume peut tout à fait être pensée dans la continuité de notre nature, comme un supplément nécessaire à la cultivation de notre (une et unique) nature d'homme. En apportant ce supplément à la nature, la coutume *seconde la nature*, plutôt qu'elle ne forme une *seconde nature* qui efface la première. En ce sens, il peut y avoir continuité parfaite entre la première nature de l'homme et son existence sociale car « la nature, la ministre de Dieu, nous a tous faits de mesme forme, et comme il semble, a mesme moule, afin de nous entreconnoistre tous pour compaignons ou plustost pour frères » (*DSV*, 141). Les hommes ont naturellement besoin de vivre dans une société d'amitié pour cultiver cette liberté qui fait leur première nature : c'est là une marque distinctive de leur humanité par différence avec la divinité qui est autarcique, et n'a pas besoin d'amis[34]. Cette marque de la finitude humaine n'a aucunement pour conséquence nécessaire chez La Boétie que la vie sociale procède d'une corruption de la première nature des hommes, d'une dénaturation originelle ; elle implique au contraire qu'une certaine vie sociale régie par un principe républicain d'émulation de la liberté soit le lieu où s'accomplit ce à quoi la première (et seule) nature nous destine.

C'est seulement la vie dans une société où l'éducation, les institutions et les mœurs ne nourrissent pas le désir de cultiver les semences de raison dans leur âme et de n'être serf de personne qu'apparait quelque chose comme une opposition entre une première et une seconde nature de l'homme, la seconde n'étant pensable, sous l'effet de l'habitude que comme ce qui fait perdre au grand nombre des hommes « la souvenance de son premier estre, et le désir de le reprendre » (*DSV*, 145). Si la coutume (et avec elle l'éducation et les mœurs républicaines) est un supplément indispensable à la culture des semences naturelles de raison de l'âme humaine, ce supplément indispensable à la « naturation » de l'homme est aussi bien ce qui rend possible la corruption de sa nature, sa « dénaturation ». Paradoxalement, parce que la nature de l'homme ne peut pas s'accomplir si la coutume ne seconde pas la nature, le pouvoir de la coutume s'avère généralement supérieur en l'homme à celui de la nature elle-même, puisqu'elle peut lui rendre comme naturel ce qui est contraire à la cultivation de sa nature. Ceci conduit à une quasi-instabilité du concept de nature rapporté à l'homme, et oblige La Boétie à distinguer comme entre deux natures en l'homme :

> C'est cela que les hommes naissant soubs le joug, et puis nourris et eslevés dans le servage, sans regarder plus avant se contentent de vivre comme ils sont nés : et ne pensant point avoir autre bien ni autre droict, que ce qu'ils ont trouvé, ils prennent pour leur naturel l'estat de leur naissance. […] L'on ne peut nier que la nature nait en nous bonne pour nous tirer la ou elle veut, et nous faire dire bien ou mal nez : mais il faut confesser qu'elle a en nous moins de pouvoir que la coustume, pource que le naturel pour qu'il soit se perd s'il n'est entretenu, et la nourriture nous fait tousjours de sa façon, comment que ce soit maugré nature. Les semences de bien que la nature met en nous sont si menues et glissantes, qu'elles ne peuvent endurer le moindre heurt de la nourriture contraire. (*DSV*, 148-149)

Ainsi, « à l'homme toutes choses lui sont comme naturelles, a quoy il se nourrit et accoustume, mais cela seulement lui est naif, a quoi *sa nature simple et non altérée l'appelle* ; ainsi la première raison de la servitude volontaire c'est la coustume »[35]. Mais comment encore inscrire l'homme dans ou hors de la nature, si la coutume est si puissante qu'elle lui rend tout quasi-naturel, y compris ce qui est contraire à cette liberté qui était présentée comme la destination native de l'homme — y compris donc cette condition de servitude qui est proprement « contre nature » ? À cela, La Boétie répond

[33] La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. M. Abensour et M. Gauchet, Payot, Paris, 1976, p. 141 (désormais *DSV*). Nos italiques.
[34] Sur ce thème antique, cf. F. Wolf, *L'être, l'homme, le disciple*, PUF, 2000, pp. 157-183.
[35] *DSV*, 155, nos italiques.

qu'il existe toujours certains êtres chez qui la coutume n'étouffera jamais l'appel de leur « nature simple et non altérée ». Dès lors, Malgré la place singulière qu'occupe la coutume dans le *Discours*, et son extraordinaire pouvoir d'effacement pour le grand nombre des hommes de « la souvenance de [leur] estre premier, et [du] désir de le recouvrer », il n'y a pas à proprement parler aux yeux de La Boétie une première et une seconde nature de l'homme, mais bien *une unique nature simple et inaltérée de l'homme* qui, malgré l'effet des mauvaises institutions sur le grand nombre, reste toujours accessible au petit nombre de ces hommes « mieuls nés que les autres, qui sentent le pois du joug et ne se peuvent tenir de le secouer […] ne s'apprivoisent jamais de la subjetion ». Ce petit nombre est celui des philosophes[36] qui, « quand la liberté serait entierement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit, et ancore la savourent ; et la servitude ne leur est de goût pour tant bien qu'on l'accoustre » (156). Dès lors, contrairement à ce qui est le cas par exemple dans la doctrine augustinienne, notre nature n'est pas corrompue de façon radicale, et l'accès à notre être premier, à notre nature, ne nous est pas irrémédiablement fermé en cette vie. Ce recouvrement de notre nature simple et inaltérée est possible par des voies humaines naturelles qui ne nécessitent ni la foi pénitente du chrétien et l'espoir du salut dans l'autre vie, ni le secours surnaturel de la grâce. Pour le grand nombre des hommes, cette voie naturelle pour recouvrer la liberté dépend de leur naissance en une véritable république ; pour le petit nombre des hommes pour qui le recouvrement de la franchise ne dépend pas de leur naissance dans une république, cette voie consiste en la pratique de la philosophie.

Il n'y a dès lors pour La Boétie qu'une seule nature simple et inaltérée de l'homme, mais en revanche deux *conditions* possibles pour l'homme, l'une conforme à sa nature, l'autre monstrueuse et contre-nature. Par conséquent, la coutume ne peut pas être dite une « *seconde nature* », malgré son extraordinaire pouvoir de rendre comme naturel au grand nombre ce qui ne l'est pas. Elle est un moyen soit de seconder la nature pour former une condition d'existence sociale conforme à la nature (l'amitié républicaine animée par le désir de la liberté et la cultivation des semences de raison de l'âme), soit de contredire la nature pour former cette condition d'existence sociale monstrueuse du grand nombre que La Boétie appelle « servitude volontaire ». L'unique nature de l'homme proprement dite est cette forme universelle en laquelle la nature l'a destiné à se reconnaître en cultivant sa raison dans la pratique de la philosophie et de l'amitié républicaine.

Montaigne

Ce qui empêche La Boétie de qualifier la coutume de « seconde nature » est bien la perduration d'un accès naturel jusque dans des sociétés de servitude volontaire à la nature simple et inaltérée de l'homme, à cette forme universelle de l'humanité en laquelle il peut se reconnaître par la cultivation des semences de raison que la nature a mise en toute âme humaine. C'est aussi simultanément la manière dont il conçoit que la coutume peut seconder « la nature simple et inaltérée » pour lui permettre de s'accomplir dans et par une certaine vie sociale républicaine. Or, c'est sur ces point précis que Montaigne rompt avec le discours philosophique qui avait pourtant initié l'écriture de ses *Essais*[37]. En effet, une des propositions capitales de « L'apologie de Raymond Sebond » est bien que « nous n'avons aucune communication à l'estre, par ce que toute humaine nature est toujours au

[36] Le *Discours* est sur ce point particulièrement marqué par l'allégorie de la caverne de Platon. De fait, le thème du ressouvenir évoque celui de la reminiscence platonicienne. La liberté qu'il s'agit de recouvrer est celle de « la republique de Platon » (*DSV*, 163).

[37] Nous nous permettons ici de renvoyer ici le lecteur à notre article « La cause perdue de l'amitié républicaine de La Boétie à Montaigne », in P. Desan (dir.), *Montaigne et la philosophie politique*, *Montaigne Studies*, Chicago, vol. XXVIII, pp. 95-110.

milieu entre le naistre et le mourir »[38]. Prise au sérieux, cette proposition implique que nous ne pouvons pas nous ressouvenir de notre être premier, ou de notre première nature, simple et inaltérée, que ce ressouvenir soit à entendre au sens philosophique d'une réminiscence platonicienne, ou au sens religieux d'une révélation. Ainsi la cause du principal dérèglement humain (« nostre maladie naturelle et originelle » [39]) n'est-elle pas pour Montaigne l'oubli de notre première nature, mais plutôt l'oubli du fait que, dans ce milieu entre naître et mourir qui fait l'humaine condition, nous n'avons aucune communication à cette première nature—l'oubli que nous ne pouvons connaître l'homme dans sa forme universelle, dans sa nature simple et inaltérée. L'homme se présente au contraire comme « un subject merveilleusement vain, divers, et ondoyant » dans lequel il « est malaisé [de] fonder jugement constant et uniforme » [40]. Or cette extraordinaire vanité, diversité et ondoyance qui fait échapper l'homme à toute forme stable semble moins être l'effet de la nature seule, qu'amplifiée pour l'essentiel et à l'extrême par cette « violente et traîtresse maîtresse d'école » qu'est la coutume :

> Elle establit en nous, peu à peu, à la desrobée, le pied de son authorité: mais par ce doux et humble commencement, l'ayant rassis et planté avec l'ayde du temps, elle nous descouvre tantost un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n'avons plus la liberté de hausser seulement les yeux. Nous luy voyons forcer, tous les coups, les reigles de nature. *Usus efficacissimus rerum omnium magister*. J'en croy l'antre de Platon en sa Republique, et croy les medecins, qui quitent si souvent à son authorité les raisons de leur art ; et ce Roy qui, par son moyen, rengea son estomac à se nourrir de poison ; et la fille qu'Albert recite s'estre accoustumée à vivre d'araignées.[41]

Montaigne considère bien ici la coutume d'une manière qui paraît voisine de La Boétie, mais il a entretemps supprimé la condition qui empêchait ce dernier de définir la coutume, malgré son extraordinaire pouvoir, comme une « seconde nature ». L'accès de l'homme à sa nature simple et inaltérée étant perdu, la coutume ne semble en effet plus pouvoir « seconder » la nature, ni l'existence sociale humaine se comprendre comme la réalisation de ce à quoi la nature nous a destinés. Elle ne peut donc plus seconder la nature, mais seulement établir une seconde nature en l'homme. Ce n'est pas un hasard si c'est dans les *Essais* qu'on trouve ce qui pourrait être la première occurrence dans la littérature française du syntagme de « seconde nature » et de l'adage que la coutume est une seconde nature[42].

Cette occurrence se trouve au chapitre X du Livre III de l'édition de 1588[43], et elle est, comme chez Rousseau, un *hapax*. Dans ce chapitre, Montaigne s'interroge sur les moyens de « ménager sa volonté », c'est-à-dire de circonscrire et restreindre la « carrière de nos désirs » à la courte limite des biens qui nous sont les plus proches et contigus, c'est-à-dire aux choses qui nous intéressent au plus près et sont à notre portée[44]. C'est dans ce contexte qu'il en vient à examiner de façon critique la distinction stoïcienne entre « les desirs qui viennent [de la nature] » et « ceux qui viennent du desreiglement de nostre fantaisie ». « Ceux desquels on voit le bout sont siens [*de la nature*], ceux qui fuient devant nous et desquels nous ne pouvons joindre la fin sont nostres »[45], car produits par le

---

[38] Montaigne, *Essais*, II, XII, 601. Nous citons l'édition « Villey-Saulnier » (PUF, Paris, 2004).
[39] *Essais*, II, XII, 452.
[40] *Essais*, Livre I, Chapitre I, p. 9.
[41] *E*, I, XXIII, 109.
[42] C'est du moins ce qui ressort d'une recherche lexicographique du syntagme « seconde nature » sur la base de données Philologic4 du projet ARTFL (Université de Chicago-CNRS). Une enquête approfondie mériterait néanmoins d'être menée sur ce point.
[43] Montaigne, *Essais*, III, X, p. 1010.
[44] Cf. *E*, III, X, p. 1011 : « La carriere de nos désirs doit estre circonscrite et restraincte à un court limite des commoditez les plus proches et contigues ».
[45] *E*, III, X, p. 1009.

dérèglement de notre imagination, ils appartiennent seulement à *l'homme par opposition à la nature*. Montaigne juge ici nécessaire d'apporter un correctif à cette distinction. Quelque chose rend en effet insatisfaisante la restriction de la carrière de nos désirs à cette seule prescription de la nature que serait le soin de la conservation de notre être *abstraction faite de tout dérèglement de notre imagination*—c'est-à-dire exactement ce que Rousseau appellera l'*amour de soi* de l'homme dans l'état de nature :

> Si ce que nature exactement et originelement nous demande pour la conservation de nostre estre est trop peu […] appellons encore nature l'usage et condition de chacun de nous ; taxons nous, traitons nous à cette mesure, estandons nos appartenances et nos comptes jusques là. Car jusques là il me semble bien que nous avons quelque excuse.[46]

La coutume semble avoir trop d'effet sur nous pour que nous puissions nous satisfaire de réduire notre nature à la seule conservation biologique de notre existence, hors de l'ensemble des coutumes qui rendent cette existence sociale, qui nous font exister dans nos rapports aux autres ainsi qu'à certains biens, certaines valeurs et certains signes. Nous ne pouvons donc pas reconnaître notre *nature* en ce pur et simple *amour de soi* que n'aurait aucunement altéré notre coutume, et sous cette coutume : notre imagination. Partant, l'amour de soi humain est toujours déjà altéré par l'imagination et notre être cimenté de coutume. Le geste est décisif car à présent, rien de ce qui relève de la vie sociale et de la coutume ne peut plus être originellement inscrit dans *une nature simple et inaltérée de l'homme* ; tout ce qui relève de la vie sociale et de la coutume procède d'une altération et d'une composition indépassables de notre nature. Ainsi :

> L'accoustumance est une seconde nature, et non moins puissante. [C] Ce qui manque à ma coustume je tiens qu'il me manque. [B] Et aymerois quasi esgalement qu'on m'ostat la vie, que si on me l'essimoit et retranchoit bien loing de l'estat auquel je l'ay vescue si long temps[47].

Montaigne ne peut donc plus distinguer en nous entre les désirs qui nous viennent purement et simplement de la nature et ceux qui viennent du dérèglement de notre imagination. Il doit intégrer dans ce qu'il appelle maintenant sa « nature » certains désirs qui viennent de cette seconde nature qu'est la coutume. Mais la coutume elle-même n'est pas séparable du dérèglement de notre imagination, dont elle est largement pour Montaigne une production. L'objet du chapitre est cependant bien de « ménager sa volonté », et Montaigne semble suggérer qu'il est possible de régler notre conduite sur notre nature ainsi altérée et composée—il est possible de trouver un principe de limitation de la carrière de nos désirs dans l'amour de soi humain pourtant originellement altéré par le dérèglement de l'imagination :

> La carriere de nos desirs doit estre circonscripte et restraincte à un court limite des commoditez les plus proches et contigues; et doit en outre leur course se manier, non en ligne droite qui face bout ailleurs, mais en rond, duquel les deux pointes se tiennent et terminent en nous par un brief contour. Les actions qui se conduisent sans cette reflexion, s'entend voisine reflexion et essentielle, comme sont celles des avaritieux, des ambitieux et tant d'autres qui courent de pointe, desquels la course les emporte tousjours devant eux, ce sont actions erronées et maladives[48].

Mais comment maintenir un tel « vivre selon la nature » stoïcien quand ladite nature censée régler la carrière de nos désirs est irréductiblement composée et altérée par une coutume qui est elle-

[46] *E*, III, X, p. 1009-1010.
[47] *E*, III, X, p. 1009-1010.
[48] *E*, III, X, 1011.

même « violente et traîtresse maîtresse d'école », et procède donc toujours elle-même à l'origine d'un certain dérèglement de l'imagination ? Comment chercher encore dans l'amour de soi humain un principe de limitation du désir au cercle que décrit Montaigne, quand l'être de cet amour de soi est altéré par l'imagination[49] ?

Pascal

Pascal est sans doute celui qui a le plus directement soulevé ce problème à partir de sa lecture critique de Montaigne. À la suite de Montaigne, il insiste d'un côté sur le fait que l'examen rationnel ne nous permet pas d'accéder à quelque nature simple et inaltérée par la coutume. Les affections humaines qui nous semblent les plus « naturelles » ne procèdent pas avec évidence de la nature tant celle-ci semble facilement effaçable par la coutume, et tant la raison peut nous faire douter que cette première nature n'est pas déjà elle-même que coutume, que « seconde nature » :

> Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature sujette à être effacée ?
> La coutume est une seconde nature, qui détruit la première.
> Mais qu'est-ce que nature ? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ?
> J'ai grand-peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature.[50]

Et quand bien même nous rencontrerions certains principes qui nous sembleraient ineffaçables à la coutume, la propriété d'être ineffaçable à la coutume ne fournirait pas un critère permettant à la raison de différencier ce qui est naturel de ce qui est coutumier, ce qui relève en nous de la première nature de ce qui relève de la seconde :

> Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés ? Et dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux ?
> Une différente coutume en donnera d'autres principes naturels. Cela se voit par expérience. Et s'il y en a d'ineffaçables à la coutume, il y en a aussi de la coutume contre la nature ineffaçables à la coutume et à une seconde coutume. Cela dépend de la disposition[51].

Mais d'un autre côté, Pascal lie beaucoup plus explicitement que Montaigne l'établissement par la coutume de cette seconde nature en l'homme au dérèglement de l'imagination. Dans le Fr. 78 [44] des *Pensées*[52], il réfère en effet directement à l'imagination déréglée l'ensemble des expressions que Montaigne associait prioritairement à la coutume (l'établissement d'une « seconde nature », la « violente et traîtresse maîtresse d'école » devenue sous sa plume « maîtresse d'erreur et de fausseté ») :

---

[49] Pour une comparaison des réponses respectives de Montaigne et de Pascal à ces difficultés, voir notre article « La présomption et la jouissance loyale de soi » in *Bulletin de la société des amis de Montaigne*, n°55, Classiques Garnier, 2012, pp. 175-195.

[50] Pascal, *Pensées*, Fr. 159 [126].

[51] Pascal, *Pensées*, Fr. 158 [125]. Nous laissons ici de côté les conséquences problématiques des fragments 158-159 sur l'interprétation du statut de la loi naturelle chez Pascal, qui divise le commentaire. Cf. G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, PUF, 1984, p. 162-176 et C. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, PUF, 1993, pp. 65-99.

[52] Nous citons les fragments des *Pensées* de Pascal en indiquant d'abord la numérotation de l'édition Sellier, suivie de celle de l'édition Lafuma entre crochets.

> Imagination.
>
> C'est cette partie dominante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait règle infaillible de vérité si elle l'était infaillible du mensonge. […] La raison a beau crier elle ne peut mettre le prix aux choses.
>
> Cette superbe puissance ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature.

Or, l'établissement de cette seconde nature en l'homme par l'imagination détruit pour Pascal la possibilité de tirer de notre nature une manière immanente de limiter et de régler nos désirs. L'amour de soi humain altéré par l'imagination que Pascal nomme « l'amour propre » ou le « *moi* humain » se caractérise au contraire essentiellement par le dérèglement et l'illimitation du désir. Il ne peut plus se faire centre d'un cercle court et limité de nos désirs comme chez Montaigne : la tendance fondamentale de l'amour-propre ou de ce *moi* humain est de « se faire centre de tout », ce qui le rend fondamentalement injuste et haïssable[53]. L'homme ne peut donc plus ménager convenablement sa volonté tant celle-ci est déjà originellement dépravée par l'amour-propre.

En raison de cet accent mis par Pascal sur le rôle d'une imagination dérèglée dans l'établissement d'une seconde nature en l'homme, le sens que donnait Montaigne à ce syntagme est ici infléchi. C'est en effet relativement à une constitution originelle de l'homme où la raison pouvait guider infailliblement son jugement que l'imagination a établi en lui une seconde nature qui « fait croire, douter, nier la raison ». La seconde nature qu'établit l'imagination en l'homme n'est pas à rapporter ici à l'altération d'une condition primitive de l'homme réduit au soin de sa conservation biologique ou animale, puisqu'au contraire elle a contribué selon Pascal à rapprocher l'homme de la condition des bêtes. La seconde nature se rapporte donc à la corruption d'une première nature où l'accès de l'homme à la vérité n'était pas déréglé par la puissance de son imagination, et par la tendance de son amour-propre à se faire centre de tout. La « seconde nature » fait donc maintenant référence à la corruption de la première nature de l'homme par le péché originel. Elle est tout entière marquée du signe de notre séparation criminelle de Dieu, et du dérèglement produit par l'amour indu que nous nous portons à nous-même en lieu et place de Dieu—par notre tendance à nous faire centre de tout. Ce dérèglement est pour Pascal au principe de toute vie sociale, puisque celle-ci a toujours pour fond la contradiction insoluble du *moi* entre ce qu'il veut être (Dieu, le centre de tout) et ce qu'il se voit être (en s'imaginant dans le regard des autres), et la « haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts »[54]. La vie sociale la mieux réglée ne parvient jamais qu'à « couvrir » ce fond d'injustice et de haine du moi, non pas à l'en ôter. C'est pourquoi, ce qui caractérise la seconde nature de l'homme est un fond à la fois de dérèglement et de haine mutuelle :

> Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est que feindre et une fausse image de la charité, car au fond ce n'est que haine[55].

---

[53] Sur ces formules de Pascal, cf. Fr. 442 [878] et 494 [597]. Voir aussi les commentaires de ces fragments par V. Carraud dans *Pascal et la philosophie*, PUF, 1992, pp. 287-345 et dans *Pascal : des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Vrin, 2007, pp. 65-126.

[54] Cf. Pascal, *Pensées*, Fr. 442 [878] : « La nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misère ; il veut être grand, il se voit petit ; il veut être heureux et il se voit misérable ; il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections ; il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer ; car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts ».

[55] Fr. 243 [210].

> On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice.
> Mais dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce FIGMENTUM MALUM n'est que couvert, il n'est pas ôté[56].

Cette description rappelle celle des sociétés de servitude volontaire chez La Boétie. Mais ce qui relevait d'un « malencontre » chez ce dernier, et laissait ouvert l'horizon d'une association humaine fondée sur l'amitié et conforme à la nature simple et inaltérée de l'homme, est devenue *condition* indépassable de l'homme. L'accès à une telle nature simple et inaltérée est perdu pour l'homme ici-bas ; nous conservons quelque sentiment d'avoir perdu cette première nature, qui nous interdit d'en supprimer la référence, mais non pas pour autant quelque idée universelle de celle-ci dans sa forme simple et inaltérée, de sorte que nous ne connaissons de l'homme que sa seconde nature, altérée et composée, dominée par un amour-propre corrompu et corrupteur. Notre impuissance à recouvrer par nos propres moyens cette nature perdue, et à reconnaître son idée, fait la misère présente de l'homme. En même temps, le sentiment confus de la perte de cette première nature nous conserve quelque souvenir de notre grandeur dans notre misère même :

> La grandeur de l'homme est si visible qu'elle se tire même de sa misère. Car ce qui est nature aux animaux, nous l'appelons misère en l'homme. Par où nous reconnaissons que, sa nature étant aujourd'hui pareille à celle des animaux, il est déchu d'une meilleure nature qui lui était propre autrefois.[57]

Incapables de distinguer en nous ce qui relève des restes de notre première nature de ce qui est le produit de sa corruption et de l'établissement d'une seconde nature par la coutume, il demeure quelque invincible instinct en nous qui nous empêche de penser notre nature présente hors de toute référence à une première nature simple et inaltérée qui fut véritablement la nôtre et donnait à connaître tout ce qu'est positivement l'homme, mais que nous avons perdue :

> Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature.[58]

Nous avons donc à la fois certitude qu'il exista une nature simple et complète de l'homme, et que nous ne pouvons jamais reconnaître l'homme autrement que dénaturé.

Seconde nature, nature secondée

Le parcours historique que nous venons d'effectuer est instructif. Il nous montre d'abord que la notion de seconde nature en langue française, bien qu'elle semble avoir ses origines lointaines dans une formule d'Aristote, apparaît dans un contexte moderne bien distinct qui marque une rupture fondamentale avec la philosophie classique. Le mot, lorsqu'il apparaît sous la plume de Montaigne signale le caractère composé et altéré de la constitution de l'homme comme être social, formé par la coutume, et le refus de quelque accès par la raison à une première nature simple et inaltérée de l'homme. La coutume établit en nous une seconde nature, mais ce faisant elle ne peut plus seconder

[56] Pascal, *Pensées*, Fr. 244 [211].
[57] Pascal, *Pensées*, Fr. 149 [117].
[58] Pascal, *Pensées*, Fr. 182 [149].

la nature comme c'était encore le cas chez La Boétie. En outre, en mettant en avant le rôle de l'imagination déréglée dans cette altération et cette composition indépassables de notre nature par la coutume, Pascal donne deux nouvelles déterminations à la notion : d'une part, la seconde nature en vient à désigner la corruption irrémédiable de la première nature de l'homme par son amour-propre pécheur et le fond irréductible de dérèglement qui s'ensuit pour toute forme de vie et de société humaines, et pour tout établissement politique ; d'autre part, la notion de seconde nature devient expressément incompatible avec l'horizon éthique de *vivre selon nature* (*secundum naturam vivere*) : la seconde nature abolit donc l'idée même de « seconder la nature », et les lois des cités humaines ne peuvent plus fixer l'horizon *naturel* de la vie bonne pour l'homme.

Ce dispositif nous permet d'éclairer l'originalité de l'usage que fait Rousseau du syntagme de seconde nature dans le passage que nous avons cité plus haut. On commencera ainsi par noter que Rousseau s'inscrit en faux contre les deux déterminations associées par Pascal au concept de « seconde nature ».

En premier lieu, sa méthode généalogique rejette expressément la valeur explicative du dogme du péché originel, et la fonction consolatoire de la référence à une première nature perdue. Cette méthode exige d'interpréter la corruption de la constitution de l'homme dans l'état civil à partir d'un état de nature hypothétique. Certes, cet état de nature hypothétique a ceci de commun avec l'état antélapsaire chrétien d'avoir été un état originel heureux que l'homme auquel l'homme n'a pas de moyen de retour. Mais si cet état primitif de l'humanité était « heureux » en ce que l'homme n'y souffrait pas d'être seul, séparé, incapable de communiquer, contrairement à la condition adamique cet état ne consistait en aucune manière en une communauté originelle. L'homme de l'état de nature ne souffrait certes pas d'être séparé, seul, et incapable de communiquer, mais il néanmoins vivait bien séparé, seul et incapable de communiquer, et ceci représente, pour quiconque a conscience de soi-même, pour tout homme qui considère l'état de nature *du dehors*, la condition la plus misérable et la plus effroyable qu'il puisse se figurer pour soi.

En second lieu, il est significatif que l'unique occurrence du syntagme de « seconde nature » dans l'œuvre de Rousseau se trouve au sein d'un traité qui se donne pour objet l'éducation d'un homme *selon la nature*, c'est-à-dire dans l'horizon d'une éducation censée former un homme en *secondant* la nature. On se souvient d'ailleurs que ce syntagme qualifie l'effet de la coutume dans le cadre d'une discussion sur le goût. Or la locution « seconder la nature » se trouve justement employée par Rousseau à au moins deux reprises dans *Emile*[59], une fois à propos du développement du goût de l'enfant, l'autre à propos du rôle d'une certaine habitude dans l'éducation des femmes :

> … en faisant ainsi passer devant lui [l'enfant] tous les objets qu'il lui importe de connaître, nous le mettons dans le cas de développer son goût, son talent, de faire les premiers pas vers l'objet où le porte son génie, et de nous indiquer la route qu'il lui faut ouvrir pour seconder la Nature[60].
>
> La seule habitude suffit encore en ceci, parce qu'elle ne fait que seconder la nature[61].

[59] Rousseau emploie aussi cette expression dans sa Lettre à Madeleine Catherine Delessert [née Boy de la Tour] du 23 août 1774. Cf. Rousseau, Correspondance complète, Ed. R. A. Leigh, et al. 52 vol. Oxford: Voltaire Foundation, 1981; vol. 39, p. 264 (Lettre 7047): « Je ne suis pas surpris que la nature, que vous vous appliquez à seconder accelerant les progrès de vos petits bambins vous fasse déja sentir la necessité de leur donner un guide sous les yeux d'un pére, qui seroit certainement le meilleur mais qui ne peut pas tout suivre ».

[60] *Emile*, III, OC IV, p. 465.

[61] *Emile*, V, OC IV, p. 710.

Cette idée de « seconder la nature » ne peut manifestement pas s'entendre chez Rousseau au sens que nous lui avions donné en considérant l'œuvre de La Boétie. En effet, malgré tout ce qui peut par ailleurs rapprocher les réflexions de Rousseau de celles de La Boétie[62], la thèse de ce dernier que la nature de l'homme s'accomplit dans la vie sociale régie par la liberté et l'amitié républicaines est bien un point sur lequel Rousseau ne peut s'accorder tant, depuis le second *Discours* au moins, la thèse distinctive de la philosophie du Genevois est bien que *la nature n'a aucunement prédestiné l'homme à la vie sociale* et que l'homme n'entre dans l'état civil qu'une fois altérée sa constitution primitive par l'éveil de son imagination et de ses facultés virtuelles. Ce processus qui rend le *moi* social et relatif est *toujours* décrit par Rousseau comme une *dénaturation*. La constitution de l'homme de l'état civil est donc ainsi toujours déjà *altérée* et *composée*, alors que pour La Boétie, lorsque la coutume seconde la nature, elle contribue à l'accomplissement de la « nature simple et inaltérée » de l'homme. En outre, chez Rousseau, pour autant que la figure du Citoyen puisse être considérée comme une exception au sein de ce processus de dénaturation, c'est bien au sens où elle consiste en la *dénaturation* la plus achevée de l'homme, et non pas en la formation d'un homme *selon la nature*. Il s'agit de la production d'un nouvel être façonné par et pour l'esprit social, mais nulle part Rousseau ne laisse entendre que ce mode d'existence comme membre du corps politique serait celui auquel la nature a destiné l'homme, et correspondrait au recouvrement de sa nature première, simple et inaltérée. Ainsi, c'est seulement pour Rousseau lorsqu'il s'agit de former un *homme*, et non pas lorsqu'il s'agit de former un *citoyen*, qu'il devient question de *seconder la nature*. Il est tout à fait remarquable alors que ce soit seulement dans ce contexte de l'éducation d'un homme selon la nature — proposition la moins compatible avec le concept de seconde nature dans la tradition de pensée moderne que nous avons retracée à partir de Montaigne — qu'apparaît justement chez Rousseau l'unique occurrence du syntagme de « seconde nature ».

Que signifie donc chez Rousseau « seconder la nature » si l'expression ne peut plus avoir le sens qu'elle avait chez La Boétie, et quel rapport peut-on établir entre cette locution et l'idée que l'habitude nous fait une seconde nature qui se substitue à la première ? S*econder* la nature pour Rousseau ne s'entend pas relativement à la réalisation positive d'une finalité humaine inscrite en cette nature, mais d'abord comme une manière de suppléer à une insuffisance, voire un défaut de la nature seule, non secondée, dans l'état présent des choses, c'est-à-dire dans un état social moderne dont les institutions sont incapables de transporter le moi dans l'unité commune :

> Dans l'état où sont désormais les choses, un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres serait le plus défiguré de tous. Les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales dans lesquelles nous nous trouvons submergés, étoufferaient en lui la nature, et ne mettraient rien à la place[63].

Si on ne seconde pas la nature, l'exposition précoce aux préjugés, à l'autorité, à la nécessité, à l'exemple, aux institutions sociales étouffent la nature en l'homme et ne mettent *rien* à la place. En effet, un tel homme conserve de la nature un amour de soi altéré par l'état social, et devenu comparatif : il ne désire plus seulement sa conservation, mais se faire centre de tout et occuper le premier rang parmi les hommes, mais corrélativement n'éprouve plus dans l'état social qu'un

---

[62] Selon B. Gittler (dans *Rousseau et l'héritage de Montaigne*, thèse sous la direction de B. Bernardi, soutenue à l'ENS-Lyon en septembre 2015), il n'existe pas d'indice philologique probant que Rousseau a lu le *Discours de la servitude volontaire*. On sait cependant à qu'il l'a eu entre les mains, puisque celui-ci avait été publié en appendice dans l'édition Coste des *Essais* (1724) dans laquelle il a lu Montaigne. Les échos entre leurs pensées sont parfois remarquables : cf. A. Charrak et L. Gerbier, « Nature, condition, imagination. Note sur La Boétie et Rousseau », in *Cahiers La Boétie*, n°4, Classiques Garnier, 2014, p. 165-175 ; L. Guerpillon, « Rousseau ou La Boétie : l'impossible dialogue ? » in *Cahiers La Boétie*, n°6, Classiques Garnier, *à paraître*.

[63] *Emile*, I, *OC* IV, p. 245.

principe de répression, d'inhibition, de contradiction de sa préférence comparative pour soi qui prend source dans son amour de soi altéré (son amour-propre). Ne pouvant dans ces conditions plus jouir de son existence dans quelque contentement positif d'être soi, l'amour de soi primitif de cet homme a été étouffé puisqu'il ne se sent plus exister séparément hors de la comparaison avec autrui et hors de l'opinion, mais *rien* de positif ne résulte de cette altération de son amour de soi, et ne se substitue donc à cet amour de soi primitif, puisqu'il ne se sent plus exister que négativement. Si *rien* ne se substitue positivement à la nature étouffée, cela signifie que cette opération de dénaturation n'équivaut pas pour Rousseau à la substitution d'une « seconde nature » qui serait *quelque chose*. Ajoutons que pour Rousseau ce « rien » ne caractérise pas seulement l'exemple d'un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres, mais plus généralement l'état constant de division de la volonté d'un homme entre ses penchants naturels altérés qui lui font désirer d'occuper le premier rang parmi ses semblables et les prescriptions de l'état social :

> Celui qui, dans l'ordre civil, veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme ni citoyen ; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours, un Français, un Anglais, un bourgeois ; ce ne sera rien.[64]
>
> De ces contradictions naît celle que nous éprouvons sans cesse en nous-mêmes. Entraînés par la nature et par les hommes dans des routes contraires, forcés de nous partager entre ces diverses impulsions, nous en suivons une composée qui ne nous mène ni à l'un ni à l'autre but[65].

Deux voies sont ainsi ouvertes pour mettre non pas *rien*, mais *quelque chose* par l'éducation à la place de cette nature qu'étoufferaient autrement les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales. La première consisterait à finir de le défigurer par l'éducation, à détruire la primauté des sentiments de la nature (l'amour de soi naturel), pour le rendre entièrement conforme à l'esprit social : on ne mettrait donc pas *rien* à la place de la nature étouffée, mais cet autre être que Rousseau appelle le citoyen et qui est formé par l'institution publique. Nous avons vu plus haut que ce *quelque chose* ainsi substitué n'est pas désigné par Rousseau comme une « seconde nature » de l'homme, tant, dans le langage de Rousseau, cette dénaturation semble moins relever du changement de mode d'une même substance que d'une sorte de transsubstantiation. En outre, cette voie paraît fermée pour l'époque moderne :

> L'institution publique n'existe plus, et ne peut plus exister, parce qu'où il n'y a plus de patrie, il ne peut plus y avoir de citoyens. Ces deux mots patrie et citoyen doivent être effacés des langues modernes. J'en sais bien la raison, mais je ne veux pas la dire ; elle ne fait rien à mon sujet. [66]

La seconde voie s'oppose au modèle de l'institution publique puisqu'elle consiste au contraire à protéger celui qu'on éduque de l'effet des institutions sociales et du « choc des opinions humaines » en formant « de bonne heure une enceinte autour de l'âme de [l']enfant »[67]. C'est le modèle d'une éducation *domestique*. Il s'agit de prévenir l'altération de la nature de celui qu'on éduque par les

[64] *Emile*, I, OC IV, 249.
[65] *Emile*, I, OC IV, 251.
[66] *Emile*, I, OC IV, 250.
[67] *Emile*, I, *OC* IV, p. 246.

préjugés et les institutions sociales en altérant autrement cette nature, à l'abri du « torrent des préjugés » et du « choc des opinions », et de telle façon qu'ils n'étoufferont pas la nature en cet homme une fois celui-ci formé et entré dans la vie sociale. Seconder la nature consiste donc ici à suppléer par une éducation la nature devenue, seule, incapable de former autre chose que le plus défiguré des hommes, et à suppléer la nature en mettant certes *autre chose* à la place de ce *rien* qu'elle engendrerait, seule, dans l'état présent des choses, mais *autre chose* qui demeure néanmoins *homme*. Il n'y a pas de *ressemblance* entre cet homme formé par la nature secondée et l'homme de l'état de nature, mais il doit néanmoins subsister quelque *analogie*. En effet, l'homme formé par l'éducation domestique devra être capable de trouver comme l'homme de l'état de nature un contentement positif d'être soi et un certain rapport de convenance entre ses désirs et sa puissance (ses facultés), mais il devra en être capable, à la différence du premier, au sein de la société des hommes, en ayant développé ses facultés virtuelles, ainsi que des rapports et des passions propres à l'état social. Il devra en somme pouvoir vivre dans la société sans cette « contradiction avec lui-même » qui le rend « toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs », sans désirer occuper une autre place que la sienne, sans réduire son amour de soi au constant désir d'être le centre de tout, et sans vivre constamment dans le regret de ne pas être autre qu'il n'est là où il est.

Le concept de seconde nature n'aurait donc de véritable pertinence dans sa philosophie ni relativement à la formation d'un citoyen, ni pour décrire les contradictions de l'homme de l'état civil corrompu, mais seulement relativement à la formation d'*Emile*. La grande originalité de Rousseau serait ainsi de proposer là, expressément contre les conceptions modernes de la seconde nature avant lui (en particulier chez Pascal), le concept d'une seconde nature *secundum naturam*.

La structure de supplémentarité de cette « seconde nature *secundum naturam* » suppose dès lors qu'il existe des manières d'altérer la constitution primitive de l'homme qui ne mettent l'homme hors de la nature et en contradiction avec lui-même ni 1º) durant le processus de sa formation (dans un espace domestique abrité), ni 2º) au terme de sa formation lorsqu'il entre dans la vie sociale et se voit exposé à tout ce qui dans l'état social tend à étouffer la nature en l'homme. Le moins qu'on puisse dire, c'est que Rousseau n'a pas méconnu la difficulté de cette proposition tant la plupart des altérations de la constitution primitive de l'homme, soit encore, la plupart des modifications de l'amour de soi primitif de l'homme, procèdent à ses yeux d'une manière pour l'homme de se mettre hors de la nature et en contradiction avec lui-même :

> La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit, est l'amour de soi: passion primitive, innée, antérieure à toute autre, et dont toutes les autres ne sont, en un sens, que des modifications. En ce sens, toutes, si l'on veut, sont naturelles. Mais la plupart de ces modifications ont des causes étrangères sans lesquelles elles n'auraient jamais lieu; et ces mêmes modifications, loin de nous être avantageuses, nous sont nuisibles; elles changent le premier objet et vont contre leur principe: c'est alors que l'homme se trouve hors de la nature, et se met en contradiction avec soi[68].

Mais *la plupart* des modifications ne signifie justement pas *toutes*. Autrement dit, Rousseau envisage bien la possibilité de dériver de la passion primitive qu'est l'amour de soi certaines modifications par lesquelles l'homme ne se trouve pas hors de la nature et ne se met pas en contradiction avec soi. Ceci implique que l'homme puisse *sortir de l'état de nature sans se mettre hors de la nature et en contradiction avec soi*. Cette proposition fait évidemment difficulté. La sortie de l'état de nature est bien corrélée par Rousseau à l'éveil de l'imagination, et avec cette dernière à l'activation de

[68] *Émile*, O.C. IV, 491.

toutes nos facultés virtuelles représentatives. Or, cet éveil produit une altération de la constitution de l'homme qui semble bien le jeter hors de la nature de la même façon que l'amour-propre pascalien ou que la conscience de soi hégélienne[69]. En effet, dès lors que l'homme devient capable de se représenter sa propre existence à lui-même comme du dehors, il devient conscient de soi-même et réflexif. Rousseau n'ose-t-il pas « presque assurer que l'état de réflexion est un état *contre nature*, et que l'homme qui médite est un animal dépravé[70] » ? En outre, en devenant capable de se représenter son existence comme du dehors, l'homme entre bien en rapport à sa propre existence comme par la médiation du regard extérieur d'autrui. Or, depuis ce point de vue extérieur et pour autrui sur son existence, celle-ci, d'absolue et sans limite assignable qu'elle était pour lui, lui apparaît bien maintenant relative et bornée dans ce qu'elle a de *naturel*. Dans l'état de nature, l'homme ignorait qu'il allait mourir ; le point de vue extérieur et pour autrui de la représentation lui apprend au contraire que son existence est périssable : « Jamais l'animal ne saura ce que c'est que mourir, et la connaissance de la mort, et de ses terreurs, est une des premières acquisitions que l'homme ait faites, en s'éloignant de la condition animale ».[71] L'homme qui sort de l'état de nature semble bien éprouver inévitablement dans cette sortie une violente contradiction entre sa volonté d'être absolue qui lui vient de son amour de soi primitif et ce qu'il se voit être du point de vue de la représentation : un être faible, relatif, borné, et périssable. Comme nous l'avons vu plus haut, la condition naturelle heureuse, car auto-suffisante de l'homme solitaire et séparé dans l'état de nature, apparaît inévitablement misérable et insuffisante, au même homme dès lors qu'il accède à la conscience de soi-même.

Comment penser encore dans ces conditions que l'altération de l'amour de soi primitif par l'imagination puisse opérer sans dérègler l'équilibre entre la puissance et le désir humain ? Comment penser que la sortie de l'état de nature opère autrement qu'en faisant de l'amour de soi primitif un amour-propre structuré par sa tendance à se faire centre de tout, par sa « haine mortelle » pour ce qui lui rappelle la contradiction entre l'être absolu qu'il veut être et l'être borné et périssable qu'il se voit être dans le regard d'autrui[72] ? Bref, alors que la sortie de l'état de nature telle que la décrit Rousseau semble tant s'accorder à l'éveil d'un *moi* humain pascalien ou de la conscience de soi hégélienne, comment penser qu'elle puisse ne pas mettre aussitôt l'homme hors de la nature et en contradiction avec lui-même ?

Un texte célèbre de l'*Essais sur l'origine des langues*, décrivant une situation qui touche précisément un moment de sortie de l'état de nature, et de première rencontre par une conscience de soi humaine d'autres hommes conscients d'eux-mêmes, nous permet d'apporter un élément de réponse :

> Un homme sauvage en rencontrant d'autres se sera d'abord effrayé. Sa frayeur lui aura fait voir ces hommes plus grands et plus forts que lui-même ; il leur aura donné le nom de *Géants*.[73]

---

[69] Ce rapprochement avec Pascal et Hegel n'a rien d'accidentel. Nous avons vu que l'analyse de l'amour-propre ou du *moi* humain par Rousseau puise directement dans les *Pensées* de Pascal. Il est par ailleurs établi que les analyses hégéliennes de la conscience de soi à l'époque des écrits de Iéna sont un quasi-commentaire du second *Discours* (voir A. Honneth, « Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität des Sozialphilosophie » in Axel Honneth (*dir.*), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, Fisher, Francfort, 1994, pp. 9-69, ainsi que G. Lebrun, *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Seuil, 2004, pp. 74-87.

[70] Second *Discours*, *OC* III, p. 138. Nos italiques.

[71] Second *Discours*, *OC* III, p. 143. Significativement, la question de la connaissance de la mort apparaît juste après l'introduction de la faculté proprement humaine qu'est la perfectibilité, qui permet la modification de l'amour de soi en amour-propre.

[72] Sur cette contradiction dans l'amour-propre ou le moi humain entre l'homme tel qu'il se veut et tel qu'il se voit, et la haine mortelle du moi pour cette vérité qui le reprend, voir évidemment dans les *Pensées* le Fr. 442 [878].

[73] *Essai sur l'origine des langues*, *OC* V, p. 381.

Comment interpréter ici cette frayeur première ? Une première lecture d'inspiration hobbesienne est possible. La rencontre de ces autres hommes susciterait une réaction de peur qui serait simplement ici l'envers du soin qu'a le sauvage de sa conservation. La genèse du mot « géants » rappellerait la déformation optique du regard sur soi (et sur les autres) qui explique chez Hobbes pourquoi nous nous représentons toujours autrui comme étant plus menaçant que nous-mêmes. Cette interprétation n'épuise cependant pas le texte. En effet, comme le suggère Derrida[74], il y a peut-être plus dans cette frayeur qu'une peur dérivant du seul soin qu'a l'homme sauvage de sa conservation, et quelque chose qui touche précisément à l'accès au point de vue de la représentation. Notons en effet que l'homme sauvage dont parle Rousseau ici est déjà capable dans une certaine mesure de réfléchir puisqu'il peut déjà en quelque manière *nommer*, ce qui suppose la capacité de s'abstraire de l'immédiateté du présent et de subsumer le particulier sous l'unité générale d'un concept. En ce sens, puisque ce sauvage réfléchit déjà, il est légitime d'analyser ce texte en tenant compte de l'apparition même embryonnaire de la conscience de soi et donc d'une certaine « connaissance de la mort et de ses terreurs ». Ou plutôt, il est possible que la frayeur ici décrite devant l'apparition des autres hommes sans qu'il soit question du rapport à quelque *objet* soit précisément le corrélat de cette connaissance. Derrida commente ainsi :

> L'exemple de l'effroi vient-il ici par hasard ? […] La peur absolue serait alors la première rencontre de l'autre comme *autre* : comme autre que moi et comme autre que soi-même.[75]

Cette « peur absolue » qu'évoque Derrida rappelle évidemment la peur du « maître absolu » qui faisait trembler dans la totalité de son être la conscience de soi asservie chez Hegel. La lecture de Derrida a peut-être le défaut de forcer le trait : elle transforme en effet la frayeur dont parle Rousseau en « effroi », et passe sans justification du pluriel (« ces hommes ») au singulier (la rencontre de « l'autre homme »). Néanmoins, elle a le mérite d'éclairer pourquoi la rencontre de l'autre homme par le sauvage s'éveillant à la conscience de soi ne conduit pas chez Rousseau – bien qu'il voie, comme Hegel par la suite, un lien entre l'apparition de la réflexion, la rencontre d'autrui comme tel et la connaissance de la mort propre – à une lutte pour la reconnaissance. Acceptons donc ici l'idée qu'il y a dans la frayeur initiale décrite par Rousseau la dimension d'effroi dont parle Derrida et qui a directement à voir avec la connaissance de la mort propre.

Le paradoxe chez Rousseau, c'est justement que la rencontre de l'autre homme, lorsqu'elle a lieu, est aussitôt différée. Le fait même d'entrevoir pour la première fois autrui comme tel m'empêche de le voir comme un autre « homme » que *moi*. L'effroi de la rencontre de l'autre homme comme tel est initialement pareil à la terreur qui accompagne la connaissance de la mort, mais à la différence de Hegel, chez Rousseau cette angoisse surgit ici *avant* toute lutte pour la reconnaissance. Aussi, à l'épreuve de celle-ci, l'imagination du « sauvage » ne peut initialement pour Rousseau que déformer sa vue de l'autre homme pour le lui figurer sous un jour gigantesque. En raison de cette terrible frayeur, en lieu et place d'une lutte pour la reconnaissance, et de l'institution primitive d'une relation de maîtrise et de servitude, il y a fuite.

Peut-on cependant parler déjà ici d'un éveil de l'amour-propre ? N'est-il pas question de comparaison avec autrui partout ici (le sauvage voit les autres hommes « plus grands » et « plus forts » que lui-même) ? En un sens oui, mais en un autre il faut au contraire dire que la terreur *empêche* initialement la comparaison puisque, justement, ces hommes ne sont pas réellement plus forts et plus grands, mais ils apparaissent *énormes*, c'est-à-dire sans commune mesure, sans proportion

[74] Cf. Derrida, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 393 sq.
[75] Derrida, *De la grammatologie*, *Op. Cit.*, p. 393.

avec moi. Qu'est-ce qui en ce sens-là « empêche » la comparaison avec eux ? C'est justement le fait qu'un des termes de la comparaison, parce qu'il engage directement la question de mon anéantissement, échappe à toute représentation adéquate pour moi, et fait horreur à l'amour de soi. La logique d'amour-propre n'arrive donc pas à s'enclencher parce que, pour employer le lexique de Hegel, la vue du « maître absolu », ou de la mort, n'est pas le *résultat* de la lutte pour la reconnaissance, mais la terreur première qui justement l'empêche d'avoir lieu à ce moment initial. L'identification avec les autres hommes, le fait de pouvoir se comparer à eux et d'intérioriser leur regard sur moi comme celui de consciences de soi semblables à moi, est donc impossible à ce stade. L'amour-propre n'a pas pu s'éveiller dans une rencontre telle que celle décrite par Hegel. Il a d'abord fallu que l'homme sauvage décrit par Rousseau apprenne à regarder à distance ces autres hommes pour commencer à se comparer à eux, qu'il apprenne à dominer sa frayeur initiale pour ne plus voir en eux ces « géants », mais des êtres semblables à lui :

> Après beaucoup d'expériences il aura reconnu que ces prétendus Géants n'étant ni plus grands ni plus forts que lui, leur stature ne convenait point à l'idée qu'il avait d'abord attachée au mot de Géant. Il inventera donc un autre nom commun à eux et à lui, tel, par exemple, que le nom d'*homme*, et laissera celui de *Géant* à l'objet faux qui l'avait frappé durant son illusion.[76]

Qu'est-ce qui permet au sauvage de reconnaître que « ces prétendus Géants » ne sont « ni plus grands ni plus forts que lui » ? Qu'implique le fait de voir en eux des êtres moins grands et moins forts que ceux que sa frayeur lui avait d'abord représentés ? Rousseau dans le chapitre III de l'*Essai* ne parle pas directement de pitié, mais c'est bien cette passion qui est supposée ici. En effet, la vue des Géants est inséparablement conscience pour le sauvage de sa propre faiblesse (il se voit incomparablement *moins grand et moins fort* qu'eux) ; pour qu'une *commune* mesure entre lui et ces géants apparaisse, il faut qu'il soit sensible à présent à leur *faiblesse*, et c'est cette sensibilité à leur faiblesse qui rend possible l'identification avec eux. Autrement dit, ce qui permet de dépasser la « non-rencontre » des autres hommes, c'est bien la *commisération*. La conscience de leur faiblesse a ainsi pour effet de *calmer* la frayeur de la première rencontre, d'atténuer par la même occasion les effets terrifiants de la connaissance de la mort[77].

C'est seulement dans la mesure où, déjà conscient de sa propre faiblesse, il se sensibilise à celle des autres, que le sauvage peut commencer à reconnaître les autres hommes comme ses semblables et s'attacher à eux, étendre le sentiment de son existence à un certain être commun. Le livre IV de l'*Emile* ne dit pas autre chose :

> C'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable ; ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité : nous ne lui devrions rien si nous n'étions pas hommes. Tout attachement est un signe d'insuffisance : si chacun de nous n'avait nul besoin des autres, il ne songerait guère à s'unir à eux. Ainsi de notre infirmité même naît notre frêle bonheur.[78]

Sans la pitié, l'altérité difforme des autres hommes, l'énormité des « géants », est trop effrayante pour que s'opère quelque rapprochement ou que naisse quelque sentiment d'existence commune – pour que les hommes sauvages puissent supporter leur vue mutuelle et s'éveiller à la conscience d'eux-mêmes en tant qu'*hommes*. Il y a en somme avec l'éveil du point de vue de la

---

[76] *Essai sur l'origine des langues*, *OC* V, p. 381.

[77] Derrida a le premier aperçu ce rapport entre la pitié et l'effroi. Cf. *De la grammatologie*, *Op. cit.*, p. 393 : « L'effroi serait donc la première passion, la face d'erreur de la pitié dont nous parlions plus haut. La pitié est la force de rapprochement et de présence. L'effroi serait encore tourné vers la situation immédiatement antérieure de la pure nature comme dispersion ; l'autre est *d'abord* rencontré à distance, il faut vaincre la séparation et la peur pour l'aborder comme un prochain. »

[78] *Emile*, IV, *OC* IV, p. 503.

représentation quelque chose de si puissamment terrifiant dans la vision soudaine de l'incommunication et de la séparation qui caractérisent l'existence de l'homme dans l'état de nature que cette vision n'est pas soutenable, n'est pas susceptible de se fixer dans une pensée stable, sans un mouvement qui supplée l'effroi par la jouissance d'autre chose. Or ce supplément est précisément pour Rousseau celui qui, dans la pitié, procède d'un mouvement expansif de l'amour de soi qui étend notre sentiment d'existence à une communauté. De fait, c'est bien comme une telle modification expansive de l'amour de soi que Rousseau décrit la pitié au Livre IV d'*Emile*. En effet, si la sensibilité à la souffrance et à la faiblesse des autres hommes a par un certain côté quelque chose de triste et pénible, elle est inséparablement l'expérience d'une douce jouissance :

> Si le premier spectacle qui le frappe est un objet de tristesse, le premier retour sur lui-même est un sentiment de plaisir. En voyant de combien de maux il est exempt, il se sent plus heureux qu'il ne pensait l'être. Il partage les peines de ses semblables ; mais ce partage est volontaire et doux. Il jouit à la fois de la pitié qu'il a pour leurs maux, et du bonheur qui l'en exempte.[79]

Cette jouissance c'est d'abord pour Rousseau, celle d'être soi par opposition à l'envie ou l'amour-propre qui nous donne « le regret de n'être que soi »[80] :

> La pitié est douce, parce qu'en se mettant à la place de celui qui souffre, on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui. L'envie est amère, en ce que l'aspect d'un homme heureux, loin de mettre l'envieux à sa place, lui donne le regret de n'y pas être. Il semble que l'un nous exempte des maux qu'il souffre, et que l'autre nous ôte les biens dont il jouit.[81]

La pitié rend donc bien possible à la fois une manifestation de l'autre comme tel et de l'autre comme mon semblable : il n'y a ainsi nulle confusion entre sa souffrance et ma manière de me sentir affecté pour lui ; les deux sont bien disjointes. Mais, si l'on revient à la scène de l'*Essai*, la vue d'autrui comme tel n'engage plus cet effroi qui avait initialement causé la fuite ; elle n'est plus pareille à l'expérience du « maître absolu » hégélien ; ces géants sont bien devenus des hommes partageant avec moi la commune faiblesse de la condition humaine. La jouissance décrite n'est pas seulement celle d'un retour sur soi où nous nous sentons exempts de maux : elle est surtout une expérience *expansive* du sentiment de l'existence ou de l'amour de soi, et cette expansivité compense le sentiment de sa propre faiblesse par la découverte d'une force :

> Il se sent dans cet état de force qui nous étend au-delà de nous, et nous fait porter ailleurs l'activité superflue à notre bien-être.[82]

La jouissance d'être soi a donc toujours pour corrélat dans l'expérience de la pitié l'expansivité de l'amour de soi ; c'est cette expansivité qui nous étend « au-delà de nous », c'est-à-dire « transporte »[83] le sentiment de l'existence à un début d'être commun – à un début de sentiment d'humanité :

> Mais quand la force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable et que je me sens pour ainsi dire en lui, c'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre ; je m'intéresse à lui pour l'amour de moi, et la raison du précepte est dans la nature elle-même, qui m'inspire le désir de mon

---

[79] *Emile*, IV, *OC* IV, p. 514.
[80] *Emile*, IV, *OC* IV, p. 535.
[81] *Emile*, IV, *OC* IV, pp. 503-504.
[82] *Emile*, IV, *OC* IV, p. 514. Notons bien ici que la condition de ce sentiment expansif et de cet « état de force », c'est le fait que, conscient de sa faiblesse, l'homme qui s'apitoie ne souffre pas au moment où il voit l'autre souffrir. Souffrir moi, m'empêche d'être sensible à la souffrance d'autrui. Cf. *Emile*, IV, *OC* IV, pp. 514-515.
[83] Cf. *Emile*, IV, *OC* IV, p. 505.

> bien-être en quelque lieu que je me sente exister. […] L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine.[84]

Dès lors, si la frayeur première (la « connaissance de la mort et de ses terreurs ») a provoqué initialement la fuite, la sensibilisation à la faiblesse des autres hommes, par le mouvement expansif de la pitié qui me fait me sentir exister en commun avec mes semblables, produit un désir de rapprochement qui précède chez Rousseau toute lutte pour la reconnaissance. Nous avons donc bien trouvé en la pitié ce mouvement expansif de l'amour de soi dans lequel, paradoxalement, le *moi* humain peut prendre conscience de la faiblesse de son état sans l'occulter, sans que cette faiblesse l'affecte selon les modalités de l'amour-propre pascalien ou de la conscience de soi hégélienne, c'est-à-dire en le mettant hors de la nature et en contradiction avec soi-même. Ce qui distingue cette sortie de l'état de nature d'une sortie de la nature et d'une mise en contradiction de l'homme avec lui-même, c'est une modification de l'amour de soi qui supplée la terreur que suscitent, avec l'accès au point de vue de la représentation, la solitude, la séparation et l'incommunication de l'état de nature, en étendant le sentiment de l'existence à une communauté humaine.

Parce qu'elle compense l'effroi de la première rencontre par un mouvement expansif de l'amour de soi, parce qu'en outre elle transporte ainsi le sentiment d'existence dans le commun et pousse simultanément celui qu'elle affecte à agir, la pitié est une disposition affective qui rend pensable chez Rousseau une sortie « douce » de l'état de nature, la possibilité d'altérer la constitution primitive de l'homme pour le former selon la nature, et plus généralement cette singulière structure de supplémentarité que nous avons appelée une « seconde nature *secundum naturam* ».

Christophe Litwin (University of California, Irvine)

[84] *Emile*, IV, *OC* IV, p. 523.