



HAL
open science

Montaigne et l'invention du social comme seconde nature

Christophe Litwin

► **To cite this version:**

Christophe Litwin. Montaigne et l'invention du social comme seconde nature. Montaigne et le social, 2022, 9791037021779. hal-03853306

HAL Id: hal-03853306

<https://hal-univ-paris.archives-ouvertes.fr/hal-03853306>

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.

Montaigne et l'invention du social comme seconde nature

Le titre de ma communication l'indique : je défendrai la thèse que Montaigne est l'un des premiers modernes à penser le social comme « seconde nature ». Pour que la formulation de cette thèse soit intelligible, les termes employés ici demandent évidemment à être clarifiés tant ils sont susceptibles d'être compris de manières différentes. Cependant, avant même d'engager un tel essai de clarification conceptuelle de ma thèse, il me faut examiner une objection simple : va-t-il vraiment de soi que Montaigne soit un penseur moderne de la « seconde nature » ? Et s'agit-il là d'un terme qui qualifie plus particulièrement chez lui une pensée du « social » ?

Il semble y avoir de bonnes raisons de répondre par la négative à ces questions. « Seconde nature » est un syntagme qui n'apparaît en effet qu'une seule fois dans les *Essais*, au chapitre X du Livre III de l'édition de 1588¹ sur les « moyens de ménager sa volonté ». Or, lorsqu'il apparaît, le terme l'est dans une formule qui a tous les caractères d'un poncif philosophique, d'une pensée qu'on serait tenté de qualifier de toute faite : « [B] L'accoutumance est une seconde nature, et non moins puissante. [C] Ce qui manque à ma coutume je tiens qu'il me manque ». Il semble y avoir loin de là à la thèse que je prétends soutenir.

De plus, outre le fait qu'il ne va pas de soi que l'accoutumance en général se rapporte essentiellement à ce qui pourrait être qualifié de *social*, il faut dire que la discussion dans laquelle s'inscrit cette remarque porte surtout sur des questions de vie éthique : comment ménager sa volonté ? Comment—à quels objets à sa portée—limiter ses désirs ? De quelle manière Montaigne a-t-il assumé sa charge de maire de Bordeaux tout en conservant son « arrière-boutique » ? Comment se prêter à autrui et ne se donner qu'à soi ? Il n'y a pas là une théorisation explicite du « social », quelle que soit la façon d'entendre ce terme anachronique.

Enfin, si l'on se tourne du côté de la postérité de Montaigne, il semble que ce soit surtout Pascal qui fasse figure de premier grand penseur moderne d'un concept de seconde nature, et qui propose une réflexion originale sur le social comme seconde nature². Sans m'aventurer bien avant ici, je remarquerai que le syntagme qui était un *hapax* dans les *Essais* devient extrêmement fréquent dans les *Pensées*. Pour Pascal, 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

¹ Montaigne, *Essais*, III, X, p. 1010 (je cite l'édition Villey).

² En témoignent par exemple les premières lignes de l'article « Coutume (mor.) » de l'*Encyclopédie* (vol. IV, p. 410) où Formey écrit : « Les dispositions fondamentales & originelles de chaque être, forment ce qu'on appelle *sa nature*. Une longue habitude peut modifier ces dispositions primitives ; & telle est quelquefois sa force, qu'elle leur en substitue de nouvelles, plus constantes, quoiqu'absolument opposées ; de sorte qu'elle agit ensuite comme cause première, & fait le fondement d'un nouvel être : d'où est venue cette conclusion très-littérale, que la *coutume* est une seconde nature ; & cette autre pensée plus hardie de Pascal, que ce que nous prenons pour la nature n'est souvent qu'une première *coutume*: deux maximes très-véritables. »

cette première nature n'est pas déjà elle-même que coutume, que « seconde nature » :

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.³

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 seconde⁴. À la différence de Montaigne cependant, Pascal lie explicitement l'établissement par la coutume de cette seconde nature en l'homme au dérèglement de l'imagination ; c'est cette dernière qui primitivement établit en l'homme une seconde nature. Dans le Fr. S78 L44 des *Pensées*, en effet, Pascal applique directement à l'imagination dérégulée l'ensemble des expressions que Montaigne associait prioritairement à la coutume : alors que pour Montaigne la coutume était « violente et traîtresse maîtresse d'école », sous la plume de Pascal, c'est l'imagination qui devient « maîtresse d'erreur et de fausseté ». Ainsi est-ce pour lui l'imagination, « 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, » qui « a établi dans l'homme une seconde nature ».

Pascal paraît bien faire un usage théorique plus étendu, original, et riche du syntagme de seconde nature que Montaigne, et il s'agit bien de toute évidence chez lui d'un véritable concept, qui sert à penser l'effet de la coutume, et plus radicalement encore le pouvoir de l'imagination sur l'esprit humain. Ce concept permet en outre à Pascal d'articuler son diagnostic quant à la haine couverte au fond de toute vie sociale humaine avec les thématiques du péché originel et de la dépravation de la volonté. On est tenté de penser alors que si Pascal hérite du discours de Montaigne sur la coutume, un des apports essentiels de sa réflexion consiste précisément en son usage beaucoup plus développé du concept de « seconde nature » — usage qui lui permet de faire le pont entre les analyses de la coutume qu'il trouve dans Montaigne et le pendant « augustinien » de sa réflexion sur la condition de l'homme après le péché par lequel il s'éloigne de Montaigne, ou réoriente le propos de ce dernier dans l'horizon pénitent de la foi. Survaloriser l'unique occurrence du syntagme « seconde nature » dans les *Essais*, n'est-ce pas alors risquer de tirer excessivement Montaigne du côté de Pascal, de le lire au prisme d'un certain augustinisme ?

En vérité, si cet *hapax* (« seconde nature ») dans les *Essais* retient mon attention, c'est qu'après avoir étendu mes recherches lexicographiques, je n'ai trouvé qu'une seule autre occurrence du syntagme de « seconde nature » dans la langue française

³ Pascal, *Pensées*, Fr. S159 L126. La première numérotation donnée est celle de l'édition Sellier, la seconde celle de l'édition Lafuma.

⁴ Voir par exemple le Fr. S158 L125.

écrite avant Montaigne, et celle-ci ne précède que de huit ans la publication du Livre III des *Essais*⁵. De ce constat, on ne peut évidemment pas tirer la conséquence que Montaigne inventerait l'idée de « seconde nature », puisque la forme latine *secunda natura* est attestée dans l'Antiquité, comme l'est la formule « *consuetudo est secunda natura* ». Il se pourrait toutefois que se joue chez Montaigne une étape essentielle de l'histoire du concept de seconde nature—une sorte de recommencement moderne de cette idée. J'entends en fait montrer que s'il convient de parler de recommencement moderne de cette idée, c'est précisément en ce que Montaigne y associe une conception nouvelle de l'être social, qui ne peut plus être conçu suivant l'opposition conceptuelle encore centrale chez La Boétie *contre nature* vs. *selon nature*. J'entends encore montrer que l'originalité de Montaigne tient peut-être au fait que l'usage du syntagme de « seconde nature » qu'il invente s'affranchit d'un usage augustinien de l'expression *secunda natura* que Pascal, au contraire et à sa façon, réactivera après lui. Pour ce faire, il me faut commencer par interroger les origines antiques de l'adage philosophique faisant de la coutume une seconde nature, puis examiner l'état des débats au sujet des rapports entre nature, coutume et société à la Renaissance tardive en France, notamment chez La Boétie, avant d'en venir à Montaigne, et d'examiner en un dernier temps le passage où se trouve l'*hapax* qui m'intéresse.

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

On tient souvent les formules faisant de l'habitude ou de la coutume une seconde nature pour un lieu commun philosophique depuis Aristote. On se réfère alors 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). À y regarder de plus près toutefois, comme l'a montré Pierre-Marie Morel⁶, l'expression « seconde nature » ne se trouve pas à la lettre dans le texte grec du *De memoria*. Selon P.-M. Morel toujours, le principal passage où on croit 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*⁷.

⁵ Cf. Pierre de la Primaudaye, *Suite de l'academie françoise en laquelle il est traité de l'homme*, Paris, 1580, p. 146 : « & qu'il n'est rien plus grand ne plus fort que la coutume, soit en bien ou en mal : veu qu'elle semble estre comme une seconde nature ». Je remercie vivement à Marie-Luce Demonnet de m'avoir signalé cette occurrence. Mes recherches lexicographiques ont été effectuées sur la base de données Philologic4 du projet ARTFL (Université de Chicago-CNRS), sur celle de Gallica. Dans les textes antérieurs aux *Essais* de Montaigne, à l'exception du livre de Pierre de la Primaudaye, la formulation qu'on trouve le plus communément est que l'accoutumance est une « autre nature » ou « comme une autre nature ». Une enquête beaucoup plus approfondie mériterait d'être menée, mais à tout le moins, il semble que l'usage du syntagme « seconde nature » pour qualifier la coutume ou l'habitude ne soit pas fixé avant 1580.

⁶ 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.

⁷ Cf. P.-M. Morel, *Op. Cit.*, p. 134 (nos italiques).

Dans le second texte qu'on identifie souvent comme source de l'adage, on ne trouve pas non plus 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 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 non plus, parce que, dans le cas de la vertu, elle s'accorde à notre fin, c'est-à-dire à la nature de l'homme entendue comme sa cause finale⁸.

L'habitude est ainsi décrite par Aristote 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, et cette nature demeure bien en ce sens une, simple, et première.

La notion de « seconde nature » n'est donc pas à proprement parler un concept d'Aristote : ce seraient plutôt dans les gloses ou les traductions latines de ses œuvres qu'il faudrait chercher l'apparition de 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 identifier 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 à partir du XIX^e siècle ont rendu ce passage ainsi : « ensuite, l'habitude crée comme une seconde nature »⁹. Mais le texte latin dit plus littéralement : « ensuite l'habitude produit comme une autre nature » :

⁸ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103a 24-26, trad. R. Bodéus, Garnier Flammarion, Paris, 2004, p. 100 : « 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 ».

⁹ Cf. Cicéron, *De Finibus*, Livre V, xxv-74, p. 154. Je cite la traduction de J. Martha, revue par C. Rambaud (Les Belles Lettres, Paris, 2002, t. II).

Un autre passage de l'œuvre de Cicéron est parfois traduit en faisant usage du syntagme de « seconde nature ». Il s'agit de l'extrait suivant du *De natura deorum*, II, 60 dont je donne ici une traduction de 1581 : « Nous jouissons des champs, nous jouissons des montragnes, nostres sont les fleuves, nostres les lacs : nous semons les fruits, nous plantons les arbres, nous, par les conduits des eaux donnons fécondité aux terres, nous arrêtons les fleuves, nous les dressons : nous les destournons, en somme par nos nous nous efforçons de faire en la nature des choses *comme une autre nature* » (Cicéron, *De la Nature des Dieux*, traduit par Guy Le Fèvre de La Boderie, Paris, 1581, p. 77 [mes italiques]). Dans la traduction de l'abbé d'Olivet (Paris, 1732, t.2, p.127), on lit : « En un mot, nos mains tâchent de faire dans la Nature, pour ainsi dire, *une autre Nature* » (mes italiques). Les traductions françaises de l'œuvre du XVI^e siècle et du XVIII^e siècle ne rendent donc pas la formule latine *quasi alteram naturam* par le syntagme de « seconde nature », contrairement à ce qui sera le cas au XIX^e, lorsque se développera sous l'impulsion entre autres de Hegel l'idée que le monde social régit par le droit, comme règne de la liberté effectuée et objectivée de l'Esprit, forme une seconde nature (cf. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, tr. J.-F. Kervégan, PUF, 1998, §4, p. 119-120). Ce n'est en tout cas pas d'une seconde nature de l'homme, sous l'effet de l'habitude, qu'il est question dans ce passage de Cicéron, ni d'un effacement par l'homme de sa première nature pour lui en substituer une seconde, mais

Quin etiam ipsi uoluptarii deuerticula quaerunt et uirtutes habent in ore totos dies uoluptatemque primo dumtaxat expeti dicunt, deinde consuetudine quasi alteram quondam naturam effici, qua impulsu multa faciunt nullam quaerentes uoluptatem.

Il n'y a pas jusqu'aux philosophes du plaisir qui ne cherchent des biais : ils ont tout le jour le nom des vertus à la bouche ; le plaisir, disent-ils, c'est seulement au début qu'il est recherché ; ensuite, l'habitude crée comme une seconde nature, qui pousse à accomplir nombre d'actes où la recherche du plaisir n'entre pour rien¹⁰.

Sans faire un commentaire approfondi de cet extrait, je remarquerai que Cicéron n'évoque pas ici la substitution par l'effet de la coutume d'une seconde nature de l'homme à sa première nature qui lui deviendrait inaccessible. Il critique en fait à travers le discours du personnage péripatéticien qu'est Pison, une certaine stratégie de contournement méthodologique de leur principe mise en œuvre par les 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, les épicuriens ne savent plus expliquer les actes de vertu (accomplis pour la beauté morale) où la recherche du plaisir n'entre pour rien autrement qu'en les rapportant subrepticement à l'effet d'une quasi-autre nature, c'est-à-dire d'un principe physique alternatif à la recherche du plaisir : l'habitude (*consuetudo*). Pison dénonce donc ici un problème ou un biais méthodologique dans la théorie épicurienne.

De fait, on ne trouve pas dans le *De Finibus* d'opposition entre une première et une seconde nature en 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 rappelée : *secundum naturam vivere*¹¹. Vivre selon la nature pourrait donc aussi être traduit ainsi : *vivre en secondant la nature* ; mais « seconder la nature » suppose justement chez Cicéron que l'homme n'a bien qu'une seule nature, selon ou contre laquelle chaque homme peut vivre, ou s'habituer à vivre. Mais jamais l'habitude n'établit de *seconde nature* en l'homme en général. Pour autant que la philosophie éthique se donne pour fin ce *secundum naturam vivere*, elle suppose toujours que l'exercice de l'intelligence ou de la raison donne en droit accès à cette nature qui est première, mais aussi unique, simple, inaltérée, et à laquelle il importe à chacun en tant qu'il est ce qu'il est de se conformer.

Il n'est donc pas surprenant qu'on ne trouve pas la forme latine « *consuetudo est secunda natura* » telle quelle chez Cicéron. Celle-ci est cependant bien attestée dans la langue latine au moins à partir du IV^e siècle. On la trouve notamment chez Macrobe (*Saturnales*, VII, 9, 7) : « Mais l'habitude, que l'on appelle fréquemment une seconde nature [*quam secundam naturam pronuntiavit usus*], vient en aide à ceux qui se livrent souvent au mouvement circulaire¹² ». D'après Steven Shapin¹³, c'est dans

de la production en la nature par l'industrie humaine d'une quasi-autre nature modelée sur les besoins des sociétés humaines.

¹⁰ Cicéron, *De Finibus*, *Op. Cit.*, p. 153-154.

¹¹ Cicéron, *Op. Cit.*, Livre V, ix, 26, p. 123.

¹² Macrobe, *Œuvres de Macrobe*, trad. H. Descamps *et alii*, Paris, 1846, vol. 2, p. 379.

le champ des discours médicaux à caractère « diététique » ou « hygiénique » que dans l'Antiquité la formule devient pertinente, fréquente, et acquiert la force d'un dicton. Ce point semble attesté par saint Augustin dans le *Contra Iulianum*, puisque la formule « *consuetudo est secunda natura* » s'y retrouve à plusieurs reprises employée à la fois par le personnage de Julien et par celui d'Augustin, et à chaque fois référée aux discours des « savants du siècle¹⁴ », c'est-à-dire plus particulièrement des médecins. C'est donc principalement d'habitudes d'hygiène de vie en général qu'il serait ici question, en tant que les habitudes d'une bonne hygiène de vie permettent de prévenir certaines maladies, que le changement de certaines de ces habitudes permet de remédier à certaines maladies, mais aussi et surtout en tant qu'on ne change pas aisément d'habitudes. S'il n'est pas appliqué avec art, selon un savant dosage, le remède qui consiste à corriger la mauvaise hygiène de vie d'un malade peut aggraver son état de santé plutôt que le guérir. C'est en ce sens que se comprend l'adage « l'habitude est une seconde nature » dans ces discours de « diététiciens »¹⁵. Aux yeux de Shapin, ce qui est en jeu dans ces discours médicaux sur l'habitude comme « seconde nature » n'est pas tant une opposition entre nature et habitude qu'une certaine transaction entre les deux¹⁶, qu'il convient de considérer au cas par cas.

Pour que la locution *consuetudo est secunda natura* en vienne à signifier que l'habitude établit en l'homme en général une seconde nature qui se substitue assez à la première pour en faire perdre radicalement l'accès cognitif à l'homme, il faut donc une opération philosophique décisive qui n'est pas présente dans les écrits diététiques romains qu'évoque Shapin. Cette opération consiste à poser que la condition de l'être humain soit celle d'un être qui, en droit, sous l'effet corrupteur universel de l'habitude, ne peut plus accéder naturellement, par ses propres moyens, à l'intelligence de sa première nature, simple et inaltérée. La condition humaine serait celle d'un être n'ayant jamais d'autre connaissance par ses propres moyens que celle de sa nature toujours déjà divisée, composée, et altérée, toujours déjà seconde. De surcroît, dans cette optique, cette seconde nature qui est la seule que l'homme puisse connaître naturellement, c'est-à-dire sans le secours surnaturel d'une grâce, du fait même qu'elle est altérée, divisée, et corrompue, ne peut plus constituer une véritable fin de la vie éthique à laquelle il importerait ou conviendrait fondamentalement à l'homme de se conformer : cette pensée de

¹³ « Why Was 'Custom a Second Nature' in Early Modern Medicine » in *Bulletin of the History of Medicine*, Baltimore,, vol. 93, n°1, 2019, pp. 1-26.

¹⁴ Cf. *Contra Iulianum*, I, 69: « [Saint Paul] voulait parler de l'habitude mauvaise que les savants du siècle même appellent ordinairement une seconde nature » (...*consuetudinem malam vocabat, quae ab eruditis etiam saeculi dici solet secunda natura*). Je donne à côté du texte latin la traduction de l'abbé Burlereaux dans les *Oeuvres complètes de saint Augustin traduites pour la première fois en français*, sous la direction de M. Raulx, Bar-Le-Duc, L. Guérin & Cie, éditeurs, Paris, 1869.

¹⁵ "In general, medical advice (if you were in health) was to eat foods whose qualities *agreed* with those of your natural constitution and, if your humors were out of balance, to be restored to health by eating those foods whose qualities corrected that imbalance. So, for example, a proper diet for melancholics tended to the cold and dry, but, if those qualities became too extreme, then balance might be restored by taking foods that veered toward the warm and moist." (Shapin, *op. cit.*)

¹⁶ "In much medical writing, the relationship between custom and nature was not oppositional; it was transactional." (Shapin, *op. cit.*)

l'habitude comme *secunda natura*, sous le régime d'une dépravation originelle de la volonté, ferme donc la voie philosophique de tout *secundum naturam vivere*.

Or, cette opération philosophique décisive est repérable précisément chez saint Augustin dans le *Contre Julien* que j'ai mentionné plus tôt¹⁷. Augustin y reprend la formule employée en son sens populaire par son adversaire, pour lui donner un sens théologique beaucoup plus fort, directement rattaché à la condition de l'homme après le péché :

Cur ergo non creditis tantum saltem valuisse illud primi hominis ineffabiliter grande peccatum, ut eo vitiaretur humana natura universa, quantum valet nunc in homine uno secunda natura? Sic enim a doctis appellari consuetudinem nos commemorandos putasti.

Pourquoi donc ne croyez-vous pas que ce péché du premier homme, dont l'énormité est au-dessus de toute expression, a eu, pour corrompre la nature humaine tout entière, au moins autant d'efficacité que cette seconde nature en a aujourd'hui à l'égard d'un homme en particulier ? (tu as cru en effet devoir nous rappeler que l'habitude est appelée par les savants une seconde nature)¹⁸.

La « seconde nature » devient ainsi avec Augustin un syntagme servant à désigner le changement radical en la nature humaine — en l'hygiène de vie de l'homme en général — qu'a occasionné le péché originel. Ce sens théologique connote à partir de lui le syntagme *secunda natura*.

La coutume est-elle pensée comme seconde nature à la Renaissance avant Montaigne ?

Il est bien connu que 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 péché¹⁹.

À ma connaissance, la catégorie de « seconde nature » n'est pourtant pas mobilisée comme telle dans ces débats de la Renaissance ; je n'ai pas trouvé qu'au

¹⁷ Voir J. G. Prendiville, « The Development of the Idea of Habit in the Thought of Saint Augustine », in *Traditio*, vol. 28, Cambridge University Press, 1972, pp. 29-99.

¹⁸ Augustin, *Contre Julien*, I, CV. Voir aussi IV, CIII : « *Ac per hoc, et non potest esse sine voluntate peccatum, quia non fit nisi voluntate; et potest esse sine voluntate peccatum, quia manet etiam sine voluntate, quod factum est voluntate; et est iam necessitas etiam sine voluntate, quam fecit voluntas sine necessitate. Nam et ille qui dicit: Non quod volo ago, certe secundum vos necessitate consuetudinis premitur; hanc autem necessitatem, ne liberum auferatis arbitrium, eum sibi voluntate fecisse contenditis; et tale aliquid in natura humana factum esse non creditis, ut ex voluntate primi hominis, de quo est origo humani generis, fieret necessitas peccati originalis in posteris. Ecce illa quae impossibilia proponebas, in vi consuetudinis facta sunt possibile, quae non frustra dicta est a quibusdam secunda natura* » (Par là même, le péché ne saurait exister sans un acte de la volonté, parce qu'il ne peut être commis sans un acte de la volonté ; et d'autre part, le péché peut exister sans un acte de la volonté, parce qu'après avoir été commis volontairement, il subsiste indépendamment de tout acte de volonté ; et l'on se trouve ainsi soumis à une nécessité contraire à la volonté, par suite d'un acte de volonté exempt de toute nécessité. Suivant vous, la nécessité à laquelle est assujéti celui qui dit : « Je ne fais pas ce que je veux », n'est pas autre chose que la nécessité ou le joug de l'habitude; et, pour ne pas détruire le libre arbitre, vous soutenez que celui qui parle ainsi, s'est créé volontairement à lui-même cette nécessité; et vous refusez de croire qu'un fait analogue s'est produit dans la nature humaine; en d'autres termes, vous refusez de croire que par suite d'un acte de la volonté du premier homme en qui le genre humain résidait comme dans son origine, la postérité d'Adam s'est trouvée assujéti à la nécessité du péché originel ! Ainsi donc ce que tu déclarais être impossible, a été réalisé par la force de cette habitude que l'on a parfois, et non pas sans raison, appelée une seconde nature).

¹⁹ Voir sur ce point, Jean Lafond, « Avatars de l'humanisme chrétien (1590-1710). Amour de soi et amour-propre », in *L'homme et son image – Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Honoré-Champion, Genève, 1996.

XVI^{ème} siècle dans la langue française le syntagme « seconde nature » serve à désigner la nature corrompue de l'homme (comme ce sera le cas avec Pascal). Comme je l'ai dit, mes recherches lexicographiques suggèrent plutôt que *l'hapax* des *Essais* serait l'une des premières occurrences de ce syntagme dans la langue française écrite, et en l'espèce Montaigne ne fait manifestement pas référence à la corruption radicale de la nature de l'homme par le péché originel.

De fait, au sein de la tradition humaniste, la catégorie de « seconde nature » n'a pas nécessairement de pertinence. Pour Pic de la Mirandole, par exemple, ce qui caractérise l'homme en général est une plasticité sans limites, et une capacité à définir par soi-même sa nature. Mais la conséquence est précisément qu'il ne peut y avoir de « seconde nature » de l'homme parce que l'homme n'a, à l'origine, pas de (première) nature²⁰.

Si je me tourne vers la traduction des *Œuvres morales* de Plutarque par Amyot, je trouve bien une expression très proche de la formulation proverbiale, dans un contexte de discours d'hygiène alimentaire tel que ceux évoqués par Shapin. Mais je remarque d'abord que le traducteur emploie le syntagme une *autre nature* plutôt que celui de *seconde nature*, et ensuite que cette *autre nature* n'est pas à penser *contre la première*, mais peut au contraire être « selon nature » :

Mais pour autant que *l'accoutumance est, par manière de dire, une autre nature*, ou à tout le moins non contre nature, il ne faut pas s'accoutumer de manger chair pour assouvir son appétit, comme font les loups & les lions, ains s'en faut seulement servir comme d'un fondement, & un soubassement de toute l'autre viande, & au demeurant faire sa nourriture principale d'autres alimens qui sont plus conformes au corps & *plus selon nature*.

(Plutarque, « Les règles et préceptes de santé » in *Œuvre morales et meslées*, t. I, trad. J. Amyot, Paris, 1572, p. 298 [mes italiques]²¹)

Un des textes humanistes de langue française qui thématise de la façon la plus forte une relation entre l'habitude ou la coutume d'une part, et quelque chose semblant évoquer d'autre part l'idée d'une « seconde nature » de l'homme qui efface la première est évidemment *La Servitude volontaire* de La Boétie²². La coutume y est en effet décrite comme capable de nous rendre comme naturelle, une

²⁰ Cf. Giovanni Pico della Mirandola, *De la dignité de l'homme* [*Oratio de hominis dignitate*] (1486). Voir la traduction d'Yves Hersant, aux éditions de l'éclat, 1993, pp. 7-9.

²¹ Au contraire, Ricard, dans sa traduction des *Œuvres morales* (Paris, 1844, p. 293) traduit ainsi : « Mais **puisque l'habitude est une seconde nature**, ou que du moins, l'une n'est pas contraire à l'autre, on peut user de viande, non pour assouvir son appétit, comme les loups et les lions, mais pour en faire le fondement et la base des autres aliments. »

²² Les travaux philologiques sur la circulation des différents manuscrits du texte de La Boétie ont bousculé de nombreuses évidences touchant l'établissement du texte à partir du ms Fonds français 839 dit Manuscrit Henri de Mesme. Les chercheurs privilégient aujourd'hui les titres suivants : *Servitude volontaire* ou *De la servitude volontaire* à ceux plus communément admis par le passé de *Discours de la servitude volontaire* ou *Contr'un*. Voir sur ce point J. O'Brien & M. Schachter (*dir.*), *La première circulation de la Servitude volontaire en France et au-delà*, Honoré Champion, Paris, 2019 et D. Knoop & J. Balsamo, « *De la servitude volontaire* » : *Rhétorique et politique en France sous les derniers Valois*, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2014. Ces débats ont peu d'incidence sur mon propos présent, mais, pour signaler leur importance, j'adopte cet usage pour désigner l'écrit de La Boétie. Pour les références textuelles toutefois, j'adopte la pagination de l'édition suivante : Etienne de La Boétie, *Discours sur la Servitude volontaire*, éd. M. Abensour et M. Gauchet, Payot, 1976, en employant désormais l'abréviation *DSV*.

condition de servitude pourtant contraire à notre première nature ou notre être premier, c'est-à-dire la « franchise », la liberté, au point de faire oublier aux peuples qui se sont accoutumés à vivre dans la servitude volontaire jusqu'au souvenir de leur premier être.

Il faut cependant être prudent : si La Boétie parle de notre « premier être », l'expression de « seconde nature » ne se trouve pas 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 de raison » que la nature a mise en l'homme²³. 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, et que la coutume *sociale* 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, puisque la nature nous destine originellement à la vie sociale comme lieu de reconnaissance de la forme universelle de l'humanité : « 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).

Loin que les coutumes associées à la vie sociale humaine soient conçues selon le régime d'une *secunda natura* qui efface radicalement la première, elles sont pensées prioritairement par La Boétie selon le mode d'une éducation et d'une culture *secundum naturam*. La coutume de la bonne vie sociale permet à l'unique nature (originelle, simple et inaltérée) de l'homme de s'accomplir. Une société dont la coutume consiste en l'exercice par les hommes ou citoyens de leur liberté tant intellectuelle (la culture des semences de raisons dans l'âme humaine) que politique (la non-domination) seconde bien la nature originelle de l'homme sans lui substituer de « seconde nature ».

C'est seulement la vie dans une société où l'éducation, les institutions et les mœurs ne nourrissent pas en les hommes le désir de cultiver les semences de raison dans leur âme et de n'être serf de personne qu'apparaît une contradiction entre la nature de l'homme et son mode d'existence sociale, les coutumes d'une telle société faisant perdre au grand nombre des hommes « la souvenance de son premier estre, et le désir de le reprendre » (*DSV*, 145). Dès lors, « 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 coutume » (*DSV*, 155, mes italiques).

Malgré la place essentielle qu'occupe la coutume dans *La Servitude volontaire*, 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 ici d'opposition entre une première et une seconde nature de l'homme ; l'homme n'a

²³ La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. M. Abensour et M. Gauchet, Payot, Paris, 1976, p. 141 (désormais *DSV*). Nos italiques.

en vérité qu'une seule nature, *simple et inaltérée*, et 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'appriivoisent jamais de la subjection ».

Il n'y a qu'une seule nature simple et inaltérée de l'homme, mais suivant la coutume de chaque société, deux *conditions* possibles pour l'homme, l'une conforme à sa nature (*secundum naturam*) qui est la liberté républicaine, l'autre monstrueuse et contre-nature, qui est la servitude volontaire. La Boétie substitue en quelque sorte à l'opposition augustinienne entre la Cité de Dieu et la Cité de l'homme, une opposition entre deux cités de l'homme, l'une selon nature, et l'autre contre nature. De ce point de vue, le propre de ce dispositif qui, comme on sait, a servi de point de départ à Montaigne, est bien de fermer l'horizon conceptuel augustinien dans lequel l'habitude ou la coutume sociale établit en l'homme une véritable *seconde nature* qui efface radicalement la première.

La coutume sociale comme seconde nature chez Montaigne

Or, c'est précisément sur les points que je viens d'évoquer que Montaigne, sans revenir aux thèses augustinienes, rompt le plus nettement avec le discours philosophique qui avait joué un rôle séminal dans l'écriture de ses *Essais*²⁴. 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 milieu entre le naistre et le mourir »²⁵. 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. Pour La Boétie, la condition de la reconnaissance des amis aussi bien que de l'association politique libre tenait dans cette proposition que la nature nous a « figurés a mesme patron afin que chacun se peust mirer et quasi reconnoistre l'un dans l'autre » (DSV, 142) : c'est parce qu'il existe une forme universelle de l'humanité en laquelle la culture des semences de raisons permet aux hommes de se reconnaître mutuellement que l'existence sociale et politique est conçue originellement sur le mode *secundum naturam* plutôt que comme *secunda natura*, et sous le signe de l'amitié républicaine. Pour Montaigne au contraire, une telle forme universelle de l'humanité, qu'elle existe ou non, échappe à l'intelligence humaine, ne permet pas de fonder l'existence sociale sur la reconnaissance les uns dans les autres, par des hommes exerçant leur liberté intellectuelle et politique dans une république, d'un patron universel de l'humanité. Il n'existe donc pas de société

²⁴ Je renvoie ici à mon 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, et surtout à mon livre : *Politiques de l'amour de soi : La Boétie, Montaigne et Pascal au dé mêlé*, Classiques Garnier, Paris, 2021.

²⁵ Montaigne, *Essais*, II, XII, 601. Nous citons l'édition « Villey-Saulnier » (PUF, Paris, 2004).

humaine où se donne à connaître ou reconnaître universellement la nature simple et inaltérée de l'homme, sa forme universelle.

Il n'y a de fait pas de trace dans les *Essais* du dualisme de la *Servitude volontaire* qui opposait au modèle républicain, conforme à la nature, d'une société d'hommes unis dans l'amitié et le désir de défendre leur liberté, celui d'une société de servitude volontaire où le grand nombre des hommes s'est accoutumé à vivre contre nature, dans l'oubli de la liberté, et le désir plus ou moins avoué d'être tyran. Le mal politique est en ce sens plus radical et plus profond chez Montaigne que chez La Boétie, car ces concepts de *peuple libre* ou de *république* ne fixent plus chez lui la norme d'intelligibilité et l'axiologie de l'association humaine, alors que chez La Boétie, ils rendaient intelligibles l'association humaine selon nature (la république), et, par négation, l'association humaine contre nature (les peuples vivant dans la servitude volontaire). En témoigne ce long extrait du chapitre « de la vanité » :

En fin je vois par nostre exemple que la société des hommes se tient et se coust, à quelque pris que ce soit. En quelque assiete qu'on les couche, ils s'appilent et se rengent en se remuant et s'entassant, comme des corps mal unis qu'on empoche sans ordre trouvent d'eux mesme la façon de se joindre et s'emplacer les uns parmy les autres, souvant mieux que l'art ne les eust sçeu disposer. [...] La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette cousture fortuite se forme apres en loix; car il en a esté d'aussi farouches qu'aucune opinion humaine puisse enfanter, qui toutesfois ont maintenu leurs corps avec autant de santé et longueur de vie que celles de Platon et Aristote sçauroyent faire. Et certes toutes ces descriptions de police, feintes par art, se trouvent ridicules et ineptes à mettre en pratique. Ces grandes et longues altercations de la meilleure forme de société et des règles plus commodés à nous attacher, sont altercations propres seulement à l'exercice de nostre esprit; comme il se trouve es arts plusieurs subjects qui ont leur essence en l'agitation et en la dispute, et n'ont aucune vie hors de là. [...] Non par opinion mais en verité, l'excellente et meilleure police est à chacune nation celle sous laquelle elle s'est maintenue. Sa forme et commodité essentielle depend de l'usage²⁶.

Ce sont les coutumes qui seules donnent leur forme particulière, leur caractère et leurs mœurs à un peuple, et non quelque désir d'unité dans la forme universelle de l'humanité. De façon générale ce qui donne leur forme aux polices des divers peuples échappe radicalement à l'intelligence des philosophes, et ne manifeste ni une existence sociale selon nature, ni une existence sociale contre nature. La coutume, dès lors, ne se caractérise plus par son pouvoir étrange de *naturer* l'existence sociale d'un peuple épris de liberté et de *dénaturer* l'existence sociale d'un peuple vivant dans la servitude volontaire. Bien plutôt, elle permet de caractériser l'existence sociale et politique sans référence à une forme républicaine première par nature. Il me semble que dans le geste par lequel Montaigne se sépare philosophiquement de l'idéalisme républicain de *La Servitude volontaire*, il libère une pensée de la coutume sociale comme *seconde nature*.

²⁶ E, III, 11, 956-957.

L'accès de l'homme à sa nature simple et inaltérée étant perdu, la coutume ne peut plus « seconder » la nature (au sens la boétien ou cicéronien), *ni l'existence sociale humaine se comprendre comme la réalisation de ce à quoi la nature nous a destinés*. La coutume sociale et politique ne peut plus ni seconder ni contredire la nature originelle, simple et inaltérée de l'homme, universellement accessible à l'intelligence humaine ; au contraire elle établit toujours déjà en l'homme une seconde nature, et la première nature, devenue inaccessible, ne peut plus servir de norme pour penser la bonne vie sociale.

Si d'un côté il n'existe pas d'autre existence humaine connue ou connaissable que sociale, modelée par la coutume, de l'autre, il n'existe pas de forme de vie sociale à laquelle la nature destine originellement l'homme. Il n'est plus d'ailleurs même possible d'affirmer que la nature destine originellement l'homme à la vie en société (en cela Montaigne annonce Rousseau), ni de distinguer par la raison entre coutumes sociales *selon nature* et coutumes sociales *contre nature*, si nature s'entend au sens de « nature simple et inaltérée ». Tout le champ de la coutume sociale procède ainsi de ce qu'il conviendrait d'appeler « seconde nature », et cette seconde nature est cimentée dans notre être. Dans ces conditions, il ne semble plus possible de vivre *selon la nature* si on n'inclut pas dans ce terme ce qui nous vient de la coutume sociale—si on ne pense pas cette nature comme toujours déjà altérée par la coutume, toujours déjà engagée dans le processus d'altération de la coutume— toujours déjà composée de « seconde nature ». Dans la mesure où pour Montaigne il n'est même plus possible de dire que la nature originelle de l'homme le destine à la vie sociale, et où l'être social humain ne peut plus être pensé autrement que sur le mode d'une altération et d'une composition de cette nature originelle respectivement par et avec la coutume, la pensée de Montaigne annonce peut-être moins ici celle de Pascal sur l'établissement en l'homme d'une seconde nature suite au péché originel que celle de Rousseau interprétant le processus conduisant à la socialisation de l'homme comme altération successive de la constitution primitive de l'homme dans le second *Discours*.

Secundum secundam naturam vivere — Retour sur le chapitre III, X

Si mon interprétation est correcte, l'une des premières occurrences du syntagme de « seconde nature » dans la langue française écrite, et de l'adage que la coutume, l'accoutumance ou l'habitude²⁷, est une seconde nature, doit confirmer l'opération philosophique originale de Montaigne que j'ai décrite. J'en reviens donc pour conclure au chapitre X du Livre III de l'édition de 1588 et à cet *hapax*²⁸.

Montaigne s'interroge ici 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, soit encore aux choses qui nous

²⁷ Sur la différence de sens de ces trois termes, voir notamment F. Goyet, « La notion éthique d'habitude dans les *Essais* : articuler l'art et la nature », in *MLN*, sept. 2003, vol. 118, n°4, French Issue, pp. 1069-1091.

²⁸ Montaigne, *Essais*, III, X, p. 1010.

intéressent au plus près et sont à notre portée²⁹. Dans le contexte de ce chapitre, Montaigne est conduit 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 ». La manière stoïcienne de ménager sa volonté consisterait à régler sa volonté sur les premiers, c'est-à-dire à vivre selon la nature (*vivere secundum naturam*). Montaigne juge cependant nécessaire, à propos de son propre cas, d'apporter un correctif à cette distinction entre ces deux types de desirs.

Quelque chose rend en effet insatisfaisante la restriction de la carrière de nos desirs à cette pure prescription de la nature qui consisterait en la conservation de notre être *hors de tout dérèglement de notre fantaisie*. Plus exactement, conçue en ces termes, la prescription originelle de la nature semblerait se limiter pour Montaigne à une conservation qu'on pourrait dire purement « biologique » de notre être, à peu près au sens où Rousseau plus tard décrira l'amour de soi humain dans le pur état de nature, avant l'éveil de l'imagination, de l'intériorisation du regard d'autrui—dans cet état originel hypothétique où l'existence humaine est conçue comme non-sociale. Quelle que soit notre capacité à restreindre la carrière de nos desirs à la courte limite des biens qui sont à notre portée, il semble difficile de se contenter d'une telle compréhension purement biologique de la conservation de notre être—et dès lors difficile de restreindre le désir de conserver notre être à la prescription originelle d'une nature simple et inaltérée. Pour penser quelque chose comme notre première nature, il faudrait comme ôter de notre être, tout ce qui en nous procède de l'effet de la coutume, et il semble rester alors trop peu de notre être pour nous contenter :

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.³⁰

Ainsi, si Montaigne semble d'un côté comprendre la vie éthique selon l'adage stoïcien comme un *vivere secundum naturam*, d'un autre côté, il juge impossible (à tout le moins pour lui-même) de comprendre cette nature selon laquelle il s'agit de vivre de manière originelle, simple, univoque, inaltérée par la coutume sociale, et partant imperméable aux dérèglements de notre fantaisie—il juge impossible de se contenter de vivre selon une nature qui ne serait pas déjà « seconde nature », c'est-à-dire dérivée, composée et en altération, sous l'effet de la coutume et de l'imagination :

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

²⁹ Cf. *E*, III, X, p. 1011 : « La carrière de nos desirs doit estre circonscrite et restraincte à un court limite des commoditez les plus proches et contigues ».

³⁰ *E*, III, X, p. 1009-1010.

esgalement qu'on m'ostat la vie, que si on me l'essimoit et retranchoit bien loing de l'estat auquel je l'ay vescu si long temps³¹.

Contre saint Augustin cependant, il retient l'adage éthique *secundum naturam vivere*, mais en comprenant la nature selon laquelle l'éthique prescrit toujours de vivre de manière non-originelle, comme toujours déjà prise dans le mouvement second d'altération par, et de composition avec la coutume—comme « seconde nature ».

Ce faisant, Montaigne ouvre bien le problème soulevé plus tard par Pascal, puisque la coutume n'est pas séparable du dérèglement de notre imagination, dont elle est pour une part le produit. Il n'est plus possible d'assurer une parfaite étanchéité en nos désirs entre ceux qui viennent de la pure nature et ceux qui procèdent en quelque façon du dérèglement de notre fantaisie. Comment maintenir un tel « vivre selon la nature » stoïcien quand ladite nature censée régler la carrière de nos désirs est irréductiblement composée de « seconde nature », altérée par une coutume qui procède elle-même à l'origine d'un certain dérèglement de l'imagination ?

L'objet du chapitre est cependant bien de « ménager sa volonté », et Montaigne tient qu'il est possible de régler notre conduite sur notre nature ainsi altérée et composée par la coutume³²—voire qu'il s'agit là de la manière de régler notre conduite qui convient le mieux à l'expérience effective de notre condition, si celle-ci se caractérise par l'absence de communication avec ce qui, à proprement parler, est. Affirmer vivre selon la nature (*secundum naturam*), en prétendant avoir quelque accès cognitif à cette nature dans sa forme originelle, simple, et inaltérée, c'est sans doute pour Montaigne s'exempter de ce qui proprement l'épreuve de l'humaine condition—et c'est sans doute encore *présomption*. Mais le constat de l'impossibilité pour l'homme de prendre appui sur une nature originelle, simple, et inaltérée—le constat que la seule nature sur laquelle l'homme puisse prendre appui est toujours seconde, impure, composée, façonnée par la vie sociale, ne conduit pas à l'abandon de la prescription éthique de vivre *secundum naturam*, quand bien même cette prescription ne peut plus se comprendre de manière problématique que comme un *secundum secundam naturam vivere*. Aussi, ce qui sera dénoncé comme une contradiction et une impasse de Montaigne en matière morale par Pascal, est-il au contraire reconnu par le premier comme le seul sol, quelque mouvant, composite, et problématique qu'il soit, sur lequel l'homme peut prendre appui s'il veut mener une vie réglée conforme à sa condition.

Christophe Litwin
Université de Paris

³¹ *E*, III, X, p. 1009-1010.

³² *E*, III, X, 1011.