



Introduction

Philippe QUESNE

La philosophie antique : l'enfant ou l'étranger éthique

Une des caractéristiques importantes de l'enfance, selon Platon, est la vivacité, la fraîcheur et la nouveauté de sa mémoire ou du réceptacle, vide, où se logent les connaissances. La vivacité est celle de l'intérêt « enfantin » pour les histoires, la fraîcheur celle de « l'impression merveilleuse¹ » faite sur nous par les leçons de notre enfance, la nouveauté est celle du « réceptacle vide² », ou du colombier vide dans lequel les oiseaux arrivent et se trouvent enfermés comme autant de parties de la connaissance.

Celle-ci est quelque chose qui entre, par parties et pour y rester, dans un tel endroit. La mémoire de l'enfant, et par conséquent, l'enfance se caractérise non seulement par une prise de connaissance de nombreuses choses, mais aussi et sans doute surtout par le fait que les connaissances ainsi acquises, les premières, se fixent dans la cire de la mémoire si profondément, ou entrent dans le colombier pour y demeurer à l'aise si longtemps, que l'on peut en déduire une leçon propre à l'enfance : les premières connaissances y sont si prédominantes que les choses nouvelles rencontrées après l'enfance, et qui sont des choses inconnues, risquent de ne se trouver connues qu'en étant ramenées à ces connaissances initiales. Si « les leçons de notre enfance font une impression merveilleuse sur nos mémoires, alors que je ne suis pas sûr que je puisse me souvenir du discours d'hier en entier³ », il y a de fortes chances que, si le colombier est vite rempli ou la surface de la cire imprégnée en profondeur, les choses nouvelles ou inconnues ne soient rejetées ou connues en étant ramenées aux choses connues pendant l'enfance. Nous ne ramenons pas le connu à l'inconnu, l'enfance à l'âge adulte, mais l'inconnu au connu, le nouveau à l'ancien, les nouveautés de l'âge adulte aux anciennes choses, si profondément enracinées néanmoins, de l'enfance.

C'est pourquoi l'enfance est un âge de la vie qui est central en ce qu'il doit être rapporté à l'éducation : l'individu humain est une partie de la cité, et le bonheur de cette cité dépend de l'éducation donnée aux enfants. Il ne s'agit pas seulement en l'occurrence de la tâche, en soi essentielle, d'enseigner les bonnes choses, c'est-à-dire de mettre dans le colombier les bons oiseaux ou de fixer sur la cire les bonnes impressions, mais en outre de discipliner un être qui est sauvage. Il ne sait ni quoi recevoir, ni comment recevoir – si c'est en rendant raison des choses, en faisant preuve de courage, ou en suivant son plaisir. Les deux aspects de l'éducation doivent être soulignés : instruction (ou discipline) et enseignement. Il s'agit d'une part de choisir soigneusement les histoires qui leur seront proposées, et qui vont

1. Platon, *Timée*, 26b.

2. Platon, *Théétète*, 197e.

3. Platon, *Timée*, 26b.

former l'âme « jeune et tendre », de faire sur elles l'impression qu'on souhaite pour elles, et donc de les rendre ainsi capables de diriger leur conduite quand ils « seront adultes¹ ». D'autre part, il s'agit de discipliner une nature rétive, sauvage, nouvelle et sans orientation : « L'homme est, disons-nous, un animal paisible : néanmoins, tandis que, grâce au bienfait d'une éducation correcte et d'une heureuse nature, il devient d'ordinaire le plus divin et le plus paisible des animaux, il est en revanche, quand il a été l'objet d'un élevage insuffisant ou qui n'est pas ce qu'il devrait être, le plus sauvage de tous ceux que produit la terre. Voilà pour quelles raisons le législateur ne doit pas permettre que l'éducation de l'enfance soit une préoccupation de second plan, pas davantage un à-côté de son œuvre ; mais, comme c'est une nécessité primordiale que soit bien choisi, pour commencer, l'homme qui devra veiller sur l'enfance, dès lors celui qui, entre tous les citoyens de l'État, sera, sous tous rapports, le meilleur, c'est à cet homme que, de tout son pouvoir, le législateur doit, après l'avoir institué, prescrire d'être celui qui veillera sur elle² ».

« Education correcte et heureuse nature » doivent aller de pair pour faire un homme qui sera d'un grand profit à la cité, mais il suffit que la bonne éducation manque pour que, en dépit des dons de nature, et peut-être même, à cause d'eux, l'enfant ne vire à la pire chose qu'on puisse voir sur la terre. L'éducation doit donc être confiée au meilleur des citoyens, car elle est une « nécessité primordiale » de la cité. C'est quand il est faible et incontrôlé que l'être humain reçoit des connaissances qui font une impression indélébile sur lui et c'est quand il devient fort et maître de lui-même que les nouvelles expériences qu'il fait risque d'être ramenées à celles de l'enfance. Ce chiasme, ou ce dilemme, voire ce paradoxe, peuvent être résolus par l'éducation. L'enfance est donc avant tout considérée comme ensemble des enfants, c'est-à-dire des hommes à venir de la cité. Ses coordonnées sont celles de la sauvagerie native et de l'éducation qui peut la rendre apte à son rôle futur, en combinant dans le même temps discipline et enseignement. C'est précisément parce que les connaissances entrées dans le colombier ou fixées sur la cire vont diriger ses pas, c'est précisément parce qu'il dispose d'une mémoire ou d'une intelligence qui « n'a pas encore été équipée » qu'il peut devenir la plus « rusée, violente et indisciplinée des brutes³ ».

Il faut donc tenir en échec le danger terrible qu'est un enfant pour la cité, plus dangereux à la limite que la bête sauvage évoquée dans le *Protagoras* et qui menace les cités. En un certain sens, l'enfant est similaire à toutes les jeunes créatures animales, mais comme par l'intelligence ou la mémoire, il peut développer comme aucun autre animal un sens de l'ordre, il est une exception solitaire. Et l'enfant peut vite devenir l'exception de cette exception, c'est-à-dire celui dont l'intelligence restant en friche ou étant mal dirigée, risque de devenir cette « bête » apolitique dont Aristote parle. Son danger est qu'il renferme en lui une « bête sauvage » à venir si les mesures les plus soigneuses ne sont pas adoptées.

1. Platon, *République*, livre II, 377b.
2. Platon, *Lois*, 765e.
3. Platon, *Lois*, 808d.

Comme on sait que Platon se défie des poètes, il se défie aussi des enfants qui, à n'en pas douter, appartiennent au côté dionysiaque de l'existence : l'enfant n'est qu'en puissance, en puissance de l'adulte, manque qu'il faut guérir et combler, mais aussi, dans sa positivité, comme enfant naturel qu'on peut décrire, une existence privée de tout. Livré au « désordre des cris et des sauts », ne « tenant ni sa voix ni son corps », il est semblable « aux plaisirs¹ », en ce qu'il n'a aucune « raison » : « les plaisirs qui sont en effet, comme les enfants, complètement dépourvus de raison, raison qui, par ailleurs, est, si c'est identique à la vérité, de toutes les choses celle qui lui ressemble le plus, la chose la plus vraie en ce monde² ». Il évolue au même rythme que le plaisir, dont le régime est la contradiction, le plaisir étant précédé de peine sous forme de manque et suivie de peine sous forme d'excès débouchant sur la souffrance.

Une des objections majeures contre la vie, qui aurait dû nous faire préférer de ne pas naître, est l'enfance. Aristote l'ajoute à ce titre aux calamités, aux maladies, aux souffrances, comme si elle était les trois réunies, à un stade initial de la vie humaine³. Car l'enfant végète, croît et dort, et s'il se meut, c'est sans but et en désordre, livré aux impulsions : similaire donc à la plante et à l'animal, doté de locomotion, il est sans aucun rapport avec le bien, la vie éthique et le bonheur⁴. Sa vie est donc humainement insignifiante. L'enfance est ainsi incapable d'évaluer ou de hiérarchiser les plaisirs, de nouer des amitiés, et d'agir⁵.

Si Dionysos est celui qui insuffle l'ivresse, qu'elle soit printanière ou narcotique, la seule leçon que nous pouvons tirer de l'ivresse de l'homme est que, au lieu que les idées s'intensifient grâce à elle, comme les fidèles de Dionysos le prétendent, elles le quittent toutes brusquement, comme une sarabande de bacchantes en route vers les bois, et ramènent l'homme vers la condition infantile. Celle-ci est donc ici définie, dans le sillage de Dionysos, comme existence ivre, c'est-à-dire sans idées. Et ici, « sans idées » ne signifie bien entendu nullement sans intelligence théorique, car Platon ne vise pas à faire une cité de mathématiciens, mais sans l'intelligence pratique qui vise à savoir se diriger soi-même, soit en visant les buts qu'il faut viser, soit en choisissant les moyens adéquats pour les atteindre. On sait que, chez Aristote, un être dépourvu de ces deux facultés est un esclave par nature. Dans le *Théétète*, la thèse relativiste, qui énonce que telle une chose apparaît à quelqu'un, telle elle est pour lui, menace d'enfermer chacun dans son monde de perceptions, et d'empêcher qu'on puisse évoquer des différences de valeur entre les représentations du monde : c'est alors, à l'intérieur même du modèle relativiste, l'opposition entre l'enfant et l'adulte qui restaure de telles différences, et on peut bien dire qu'une personne est supérieure à une autre, bien qu'elles aient chacun leur monde de perceptions, leur vision du monde, car l'une sait se guérir elle-même,

1. *Ibidem*, 664e, notre traduction.

2. Philèbe, 65d, notre traduction.

3. Aristote, *Éthique à Eudème*, 1215b, 18-24.

4. *Ibidem*, 1216a 3-10; *Éthique à Nicomaque*, 1102b.

5. *Éthique à Nicomaque*, 1152b; *Éthique à Eudème*, 1238a.

c'est-à-dire passer d'une perception mauvaise ou nocive à une bonne, et l'autre non. C'est alors l'opposition entre la bête et l'enfant d'une part, et l'homme adulte d'autre part, qui atteste de cette capacité de l'intelligence humaine à se diriger soi-même. : « Mais si, dans certains cas, la thèse doit, je suppose, convenir qu'un homme l'emporte sur un autre homme, n'est-ce pas que, en matière de bonne santé et de maladie, elle accepte éventuellement de déclarer ceci : la capacité de se guérir soi-même en connaissant ce qui est leur bonne santé propre n'appartient pas à n'importe quelle femme, à tout petit enfant, ni davantage à toute bête brute ; dans ce domaine au contraire, précisément plus que partout ailleurs, un homme l'emporte sur un autre homme¹ ».

Si, comme les hommes, mais aussi comme les animaux, les enfants peuvent agir spontanément, en étant au principe de leur mouvement, et s'ils peuvent percevoir consciemment les circonstances de leur action, ils ne peuvent ni délibérer, c'est-à-dire raisonner, pour évaluer et décider du but ainsi que des moyens de l'action². De ce point de vue, l'enfant se mesure à l'homme fait, dont il est une modalité défectueuse qui se laisse comparer à celles de l'esclave et de la femme : l'esclave ne peut délibérer en aucune façon, la femme peut délibérer mais manque de la décision ou de la volonté, et l'enfant n'a tout cela qu'en puissance³. Dans cet être qui n'est que pure puissance, et donc pure prématuration, Aristote insiste sur le caractère monstrueux : l'enfant est un nain, qui a tendance à ramper, et dont la partie supérieure du corps est plus importante que la partie inférieure, signe que la station debout, propre à l'homme, n'est présente qu'en puissance, et ne s'actualisera que quand cette disproportion particulière sera renversée chez l'homme fait⁴. Très proche des fous ou des bêtes, dépourvus de raison, et soumis à des frayeurs incompréhensibles, l'enfant l'est aussi du pervers ou du vicieux, qui cède sans honte à tous les plaisirs, immédiats – ce diagnostic aristotélicien⁵ annonce la perversité polymorphe attribuée à l'enfant par Freud. Aucun homme sensé ne peut être nostalgique de l'enfance quand il se figure que ses plaisirs, même intenses, s'achètent au prix d'une absence de l'intelligence⁶ : que ceux qui ne cessent de voir leur enfance comme un âge d'or en tirent leurs propres conclusions.

L'idée d'un retour à l'enfance n'est pas un paradis convoité par nos rêves nostalgiques, mais une possibilité menaçante, qui ne vaut ainsi pas seulement pour le vieillard, le cinquième ou sixième âge, qui devient débile, dont le corps devient à nouveau incontrôlé (incontinent), mais pour l'homme mûr en état d'ivresse, dont l'esprit se vide, c'est-à-dire ne peut plus se commander. L'enfant apparaît donc à la fois comme un vieillard et comme un homme saoul, il est le mixte des deux, ou du moins les deux révèlent par-delà l'indulgence coupable du parent aimant ce

1. Platon, *Théétète*, 171e.
2. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1111a 22-27 ; 1111b4.
3. Aristote, *Politique*, 1260a 10-14.
4. Aristote, *Partie des Animaux*, 686b11.
5. Aristote, *Éthique à Eudème*, 1228b19-22.
6. *Ibidem*, 1215b18-24.

qu'est un enfant, et quel danger il représente pour la cité : « – Mais qu'en est-il, cette fois, pour nos perceptions et nos souvenirs, pour nos jugements et notre intelligence ? L'intensité en est-elle identiquement accrue ? Ou bien est-ce que toutes ses facultés ne l'abandonnent pas complètement, l'homme qui d'aventure est gorgé d'ivresse ? – Oui, elles l'abandonnent complètement. – Ne revient-il donc pas alors à l'état de son âme dans le temps où il était un tout petit enfant ? – Sans contredit ! – C'est donc alors que sur lui-même il aurait personnellement le moins d'empire. – Le moins d'empire, en effet ! – Mais d'un pareil homme be disons-nous pas qu'il est misérable au plus haut point. – Et grandement même ! – Ce n'est donc pas le vieillard seulement, semble-t-il bien, qui, pour la seconde fois, deviendrait un enfant, ce serait aussi celui qui s'est enivré. – On ne pouvait mieux dire, étranger¹ ! »

C'est pourquoi l'alcool doit être absolument interdit aux enfants, comme si la malléabilité allait se dissoudre plus encore sous l'effet de l'alcool : « Ne commencerons-nous pas par faire une loi interdisant aux enfants, jusqu'à l'âge de dix-huit ans, de goûter aucunement au vin ? En même temps ne leur apprendrons-nous pas que, sur leur corps comme sur leur âme, ils ne doivent pas, avant d'en être arrivés à mettre la main aux travaux fatigants, faire couler du feu par-dessus du fer, et qu'ils doivent se tenir en garde contre ces dispositions fougueuses qui caractérisent la jeunesse² ».

La faiblesse de l'enfance vient de celle de l'âme : elle n'est qu'un colombier vide ou une cire malléable, qui n'est pas encore fixée par les idées qui s'impriment en elle. C'est pour cette raison, énonce Platon dans le *Phédon*, où il est question de l'immortalité de l'âme, que l'enfant a peur que l'âme ne lui échappe, tant elle est faible et naissante, de la même manière que l'homme quand il va mourir : « Votre crainte paraît être celle des enfants : que véritablement l'âme, au moment où elle sort du corps, ne soit dispersée et dissipée par le souffle du vent ; et cela surtout quand, au lieu de mourir par temps calme, le sort veut que cela se passe au moment d'une bourrasque... ne fais pas comme si c'était nous qui avions cette crainte, mais comme s'il était probable qu'au-dedans de nous, il y eût un petit garçon qui a ces terreurs infantiles³ ». Assimilé à un homme ivre, l'enfant se trouve maintenant proche de l'agonisant effrayé. L'intérêt de cette remarque est que, face à la mort, l'homme voit la plupart du temps qu'il n'a pas pu complètement dépasser « le petit garçon » qui est en lui, ou encore qu'il n'a pas pu tout à fait affermir son âme. C'est face à ces « terreurs infantiles que Platon fournit un moyen philosophique de rester ferme : la démonstration de l'immortalité de l'âme. S'il s'agit d'un des points les plus élevés de la philosophie platonicienne, le but de la philosophie, apprendre à mourir, consiste ainsi à liquider ce « petit garçon » effrayé, à laisser définitivement derrière nous l'âme enfantine qui sommeille encore en nous. L'idée semble paradoxale, car il semblerait plutôt qu'on doive dire que l'enfant vit

1. Platon, *Lois*, 645e.

2. Platon, *Lois*, 666a.

3. Platon, *Phédon*, 77e, notre traduction pour la fin.

dans la conjonction de l'instant et dans l'éternité, et non pas dans l'opposition de la temporalité et de l'immortalité. En effet, l'enfance est habituellement vue comme vie dans l'instant, et donc vie qui ignore la temporalité, qui ne s'est pas encore ouverte à l'horizontalité du temps, au calcul, etc., et ignore tout autant, par conséquent, la mort et l'immortalité, cette vie dans l'ignorance du temps étant synonyme de l'éternité. L'opposition de Platon n'est compréhensible que quand quelque chose de l'ordre du souci du temps commence à se faire valoir, et que le caractère fugitif de la vie humaine se fait sentir, du fait de la faiblesse de l'âme. L'avantage de l'enfant sauvage, pourrait-on dire en quittant Platon, est la vie sans souci dans l'éternité atemporelle de l'instant, mais le désavantage de l'enfant qui entre dans l'éducation, et donc doit affermir son âme, est qu'il la ressent comme faible face à la temporalité et à la mort, et s'effraye de la mort de son âme.

Si on considère la tripartition de l'âme et des vertus en raison, courage et tempérance, telle qu'étudiée dans la République, on voit que l'enfant n'est pas dépourvu depuis sa naissance du courage, donc de la capacité de s'élever au-dessus des désirs du corps et de leur irrégularité : « C'est en effet ce qu'on verrait bien chez les petits enfants : dès le début de leur existence, ils sont pleins de rage et d'enthousiasme, mais pour ce qui est de la raison, certains d'entre eux, à mon avis ne prennent jamais part à elle, et la majorité ne le fait qu'assez tard¹ ». Nietzsche fait remarquer que le garçon nouveau-né éclate dans sa peau, y est à l'étroit, ce qui manifeste la volonté de puissance à son état naturel, et son antiplatonisme n'est ici que trop lié à Platon. L'enfant est courageux, voire téméraire, parce que sa rage ou son enthousiasme naturels ne sont pas dirigés par les idées, c'est-à-dire par la raison, et sa capacité à délibérer. Quant à celle-ci, elle n'est accessible que très tard : la direction du courage suppose la présence d'idées dans l'âme, et la mise en rapport de ces idées avec la direction de soi-même, du corps livré aux désirs, et de l'âme qui n'est que pur courage naturel.

Pour les philosophes antiques, mesuré à l'adulte qu'il doit devenir, l'enfant n'est que privation, manque, presque rien. Il est donc appelé à sortir de l'état d'enfance, et non seulement à en sortir mais à le laisser définitivement derrière lui, sans quoi la cité, qui est l'horizon ultime de la vie de l'homme, ne peut qu'en pâtir. Pour que la cité soit une bonne cité, il est impératif de faire de chaque enfant un homme apte à se diriger par sa propre raison, et on voit que l'enfant n'est que le nom de ce qui manque à cette définition, surtout là où la raison lui manque parce que les bons préceptes pour se diriger lui-même lui manquent.

Or, le problème de l'éducation est double, il est à la fois celui des éduqués, donc de la nature difficile de l'enfant, mais aussi des éducateurs, donc de ceux qui doivent en faire des êtres aptes à se diriger par eux-mêmes. Dans cette mesure même, l'enfance devient aussi un problème purement politique : si on s'accorde pour dire que l'enfant doit devenir homme qui se commande à lui-même par sa raison,

1. Platon, *République*, 441a, fin de la traduction modifiée par nous.

le pire serait qu'un éducateur, c'est-à-dire un homme qui est censé introduire de bons oiseaux dans le colombier ou fixer de bonnes marques sur la cire, fasse tout le contraire, soit introduire de mauvais oiseaux, de mauvais augure, soit fixer de mauvaises marques, soit encore ne faire ni l'un ni l'autre, c'est-à-dire encore les fixer à l'état d'enfance, voire les infantiliser. C'est le régime des orateurs, qui « traitent les gens comme des enfants, essayant de leur plaire, sans aucun souci de savoir si ni par quoi leur conduite est rendue meilleure ou pire¹ ». L'enfance peut donc se prolonger bien au-delà de l'enfance si ce qui caractérise l'enfance, le désordre des appétits et des désirs, continuait à valoir par et dans la politique : « Tourne donc tes regards vers notre jeune État... À coup sûr, on y trouverait bien aussi des désirs en abondance et de toutes les sortes, et des plaisirs, et des peines, chez les enfants surtout et chez les femmes, chez les valets et, parmi les hommes prétendus libres, chez des gens qui sont foule et ne valent pas cher... Quant à ceux au moins qui, parmi ces états, sont simples et mesurés, ceux dont la conduite raisonnée s'accompagne de réflexion et d'opinion droite, les gens chez qui tu les rencontreras sont en petit nombre et ce sont ceux dont le meilleur est le naturel, dont la meilleure a été l'éducation² »

C'est ainsi que Platon caractérise la démocratie, régime des désirs, qu'il assimile à une bête remuant en tous sens : sa promesse de satisfaire tous les désirs ne peut être tenue, et engendre des insatisfaits. Pourtant, ce n'est pas là le pire, car le pire est qu'en infantilisant les citoyens, en flattant leurs désirs, et s'engageant à les réaliser pour eux et à leur place, elle les fait durer dans l'état d'enfance, rendant ainsi impossible la politique et la vie dans la cité : la démocratie cède la place au contraire de la politique, c'est-à-dire à la tyrannie, à la toute-puissance des désirs d'un seul, figure monstrueuse de l'enfant-roi, voué à l'inceste et au parricide.

Tandis que les orateurs démocratiques, les sophistes, n'éduquent pas, voire « déséduquent » les jeunes gens, voire les hommes faits, et doivent être pour cette raison exclus de la politique, les parents, qui sont conscients pour la plupart de la nécessité d'éduquer, de sortir l'enfant de l'état d'enfance, ne serait-ce que pour qu'il se conserve, sont tout aussi inaptes à les éduquer. Certes, Platon dépeint les relations familiales, dans un dialogue de jeunesse, d'une manière telle qu'elles font ressortir le courage des parents, et donc une certaine vertu d'éducateur. « Le jeune enfant » n'est « pas assez vieux pour aimer, mais assez vieux pour haïr quand il est puni par le père ou la mère », ce qui signifie que sa nature sauvage résiste de toutes ses forces à l'éducation parentale, sans avoir la moindre idée du but poursuivi par cette éducation, qui lui échappe alors qu'il est son propre bien. Face à cette haine, l'amour parental consiste « à rester ses amis au plus haut degré », ce qui veut dire ici à continuer dans leur action à viser le bien de leur enfant³. On pourrait se demander, ce que ne fait pas Platon, si un homme démocratique infantilisé par les

1. Platon, *Gorgias*, 502e.

2. Platon, *République*, 431b.

3. Platon, *Lysis*, 213a, notre traduction.