

L'introduction problématique du *Timée* (17a-27a)

Nathalie Nercam

Independent scholar

nathalienercam@yahoo.fr

ABSTRACT

The purpose of this article is to reconsider the *Timaeus'* introduction (17a-27a) in order to show that Plato invites the reader to demystify the discourses of the Greek political elite of the fifth century. Dreamy land, in the autochthony myth, or ocean of nightmare, in Atlantis, *khôra* is the *aporia* of the story of Critias. Compared with *Republic*, this *khôra* is in fact the phobic projection of the aristocracy's annoyed desires.

Keywords : *Khôra*, *Timaeus'* Introduction, Autochthony, Maieutics, Atlantis.

http://dx.doi.org/10.14195/2183-4105_15_3

L'interprétation des dialogues du *Timée* et du *Critias* divise actuellement l'exégèse contemporaine en deux grandes tendances opposées. Certains commentateurs considèrent qu'à travers ces deux récits, Platon développe, notamment sur le plan politique, des propositions positives et constructives, soit en complément de la *République*¹, soit en amendement au grand dialogue². Pour d'autres interprètes, les deux ouvrages doivent au contraire être relativisés, l'histoire de Critias en particulier ne valant que de façon négative et critique.³ L'introduction longue et complexe du *Timée* cristallise ce débat exégétique. Socrate y décrit d'abord une cité idéale figée en théorie et demande à ses trois interlocuteurs de la mettre en mouvement (17a1-20c3). En réplique, Critias, qui est le porte parole de Timée et d'Hermocrate, résume le récit de l'Atlantide qu'il propose de développer un peu plus tard (20c3-26e2). Finalement, Socrate commente rapidement ce résumé (26e2-27a1). Le partage de la critique tiendrait pour l'essentiel à la complexité de ces étranges prolégomènes qui livreraient le dernier mot du dialogue dès son commencement.

Tenter de reconsidérer le problème inaugural du *Timée* est précisément le but de cet article. Pour ce faire, les trois temps de l'introduction seront réexaminés, en suivant l'ordre d'exposition, pour mettre en évidence la façon dont Platon a construit chacune de ces étapes. On montrera que premièrement, la question de Socrate est le résultat d'une maïeutique, que deuxièmement, la réponse de Critias a été établie en opposition aux propositions de la *République* et que troisièmement, le commentaire final est en fait un guide exégétique, permettant au lecteur de tenir une distance critique vis-à-vis des futurs discours de Timée et de Critias.

1. LA QUESTION POSÉE PAR SOCRATE

Socrate déclare avoir fait la veille un exposé au sujet des affaires de l'Etat qu'il aurait prémédité en fonction de ce qu'il sait de ses répondants et en vue de leur redonner finalement la parole (20b1-4). Or en les présentant (19c9-20b1), le philosophe met par trois fois le lecteur en garde. D'abord il déclare qu'il ne saurait lui-même mettre en mouvement la cité théorique dont il a pourtant fait le portrait (19c9-d2). Puis il disqualifie les poètes et les sophistes incapables de répondre à son attente, mais en usant de critères qui sont ouvertement de convention: l'influence du milieu pour les premiers (19d6-e1) et le défaut de domicile propre pour les seconds (19e5). Enfin, s'il choisit Timée, Critias et Hermocrate, c'est surtout en fonction des jugements de la *doxa*: l'expérience (20a6-7), la réputation (20a7-b1), la naissance et la fortune (20a2-5). De ces indications, il ressort que les trois interlocuteurs du philosophe ont un même profil: ce sont des représentants de la classe dirigeante, éduqués et accomplis, qui ne contestent pas la validité du titre de propriétaire au fondement de leur statut, ni l'autorité qu'il leur confère. Comme l'a noté Peter Kalkavage, ils ne correspondent qu'à ceux '*who think of truth in terms of doing and making*' ce qui situe et par là même relativise dès le départ la portée de leurs propos.⁴ L'exposé politique du philosophe ayant été établi en fonction de cet auditoire singulier, reste maintenant à déterminer comment et pourquoi.

1.1. En résumant le discours qu'il a tenu la veille, Socrate a listé une série de prescriptions, sans présenter aucune dynamique d'évolution, figeant ainsi une cité duelle, composée de producteurs et de gardiens (17a1-19b2). Toutes les

mesures mentionnées dans ce récapitulatif ont été développées dans les premiers livres de la *République*.⁵ De la comparaison entre les deux dialogues, il apparaît que la cité présentée en introduction du *Timée* ne correspond qu'à l'image figée d'un état politique temporaire et inachevé. Le développement proposé dans la *République* a en effet été arrêté avant que n'émerge le troisième groupe des gouvernants.⁶

Pour expliquer cette incomplétude, il faut prendre en considération les trois protagonistes tels qu'ils furent présentés par Socrate. Car Timée, Critias et Hermocrate peuvent aisément s'identifier aux gardiens du second groupe fonctionnel. Comme ces derniers, ils ont reçu une éducation classique (musique et gymnastique) et protègent des cités constituées essentiellement de producteurs, gens de métier, artisans et cultivateurs. Comme les gardiens qui jouissent d'un naturel à la fois 'ardent' et 'philosophe' (18a6), les trois hommes d'état sont doublement qualifiés, à la fois 'philosophes et politiques' (19e6-9). Mais en tant qu'héritiers, membres de la classe possédante, ils se distinguent radicalement des guerriers sans bien propre de la cité théorique. Or c'est là un critère rédhibitoire pour Socrate.⁷ La double qualité de 'philosophe et politique', qu'il prête aux trois hommes, est ainsi frappée d'ambiguïté. Elle témoigne seulement de la bivalence des désirs de ces savants érudits qui sont aussi des hommes de bien et des stratèges.⁸ Il est assez clair qu'à tous ces titres, Timée, Critias et Hermocrate, représentent en eux-mêmes, d'une part la dualité problématique de la cité militaro-économique, et d'autre part sa potentialité philosophique.

La suspension de l'exposé théorique trouve alors à s'expliquer. La société binaire proposée par Socrate est à l'image de ses répondants, taillée à leur mesure. Le philosophe attend désormais que les trois hommes décrivent la façon

dont ils la gouverneront, en conduisant guerre et négociation (19b3-c3), manière de les mettre courtoisement à l'épreuve. Ils n'envisageront en effet l'avenir de la cité qu'en fonction de leurs désirs, orientés vers la philosophie ou au contraire tyrannisés par leur volonté de pouvoir économique et militaire. Comme le constatait Jacob Howland c'est bien à un combat que le philosophe espère assister.⁹ Il désire voir Timée, Critias et Hermocrate lutter contre eux-mêmes dans les conflits d'intérêts qui sont à la fois les leurs et ceux de la cité militaro-économique.

1.2. Cet objectif général peut être confirmé et précisé en examinant l'ultime prescription du résumé politique introduisant le *Timée* (19a1-5).¹⁰ Socrate déclare qu'il faudrait éduquer les enfants 'des bons':

et conduire secrètement les enfants des méchants vers le reste de la cité, puis, sans cesser de les observer à mesure qu'ils grandissent, ramener ceux qui en sont dignes et mettre à leur place (χώραν) ceux qui en sont indignes.

La recommandation de reclassement correspond schématiquement à la mesure de mobilité sociale décrite dans la *République*. Celle-ci est instituée à la fin du livre III, par le moyen d'un 'mensonge' d'état, un mythe à deux volets que tous les citoyens doivent tenir pour vrai.¹¹ Premièrement, il leur faut admettre qu'ils sont nés de la terre, ont été formés par elle et qu'ils doivent en conséquence 'considérer et défendre leur pays (χώρας) comme leur mère et leur nourrice'.¹² Deuxièmement, il leur faut aussi accepter d'éventuels et secrets reclassements permettant d'élever au rang supérieur les enfants de qualité appartenant au groupe des producteurs et inversement de déclasser les rejetons les plus faibles des gardiens.¹³ La

première partie de ce ‘mensonge’ disparaît dans le *Timée*. Seul subsiste le second principe, celui de reclassement. En conséquence, le mot *khôra* perd tout le lustre qui était le sien dans la *République*, au titre d’unité originelle, terreau physique, politique et culturel. En laissant entendre, dans le *Timée*, qu’il y a en quelque sorte deux cités en une, en raison de la distinction des deux fonctions (producteur et gardien), Socrate donne au mot *khôra* une signification ambivalente et relative, proche du sens de ‘situation sociale’.

D’un dialogue à l’autre, le problème politique est ainsi mis à nu. D’un côté, le mythe fait croire à l’unité de *khôra* en tant que terre/mère de tous les citoyens, mais d’un autre côté la multiplicité sociale a lieu dans et par *khôra*, en tant qu’elle donne place/classe aux producteurs et aux gardiens. Or ce double aspect impose nécessairement de disposer d’une dialectique permettant d’articuler l’unité et la multiplicité de l’ordre social, pour lutter contre les dissensions internes et contre les dissolutions externes. Sur ce dernier point, *khôra* est l’objet d’une nouvelle prescription dans la *République*. Afin de préserver l’unité de la cité en lui évitant une croissance infinie et funeste, l’extension du territoire est limitée.¹⁴ Cette règle est omise dans l’introduction du *Timée*, à charge pour les trois hommes d’état de gérer les débordements de la société duelle.

Socrate a donc figé l’image d’une cité militaire et économique, encore incomplète, en édulcorant toutes les mesures permettant dans la *République* de résoudre les problèmes émergents à ce stade du développement politique. Il ne parle ni des gouvernants dialecticiens (qui cherchent à réaliser l’unité de la multiplicité de *polis*) ni du mythe patriotique (qui fait croire par mesure de précaution à une fraternité d’ores et déjà acquise) ni de la limitation du territoire (qui permet de bloquer la tendance à l’expansion).

Dans le même ordre d’idée, Socrate a donné au mot *khôra*, sur lequel il achève son résumé, le sens de ‘situation sociale’. Par ce moyen, il renvoie ses trois répondants à leur ‘place’ et à leur ‘classe’, à la façon dont ils la considèrent et dont ils s’en jugent dignes ou indignes. Quelle *khôra* défendront-ils? ‘Politiques’, ils protégeront leur titre d’aristocrate possédant, pour conserver tout à la fois leur ‘rang social’ et leur ‘terre natale’, mêlant ainsi intérêts privés et publics. ‘Philosophes’, ils chercheront à éclaircir les confusions précédentes, au risque de perdre dans la désillusion leur problématique et originelle *khôra*.

Ainsi dans la première partie de l’introduction du *Timée*, Platon présente la maïeutique socratique à l’œuvre. La théorie de la *République* a été adaptée en étant réduite, en fonction des trois représentants de la classe dirigeante que sont Timée, Critias et Hermocrate, pour placer précisément ces derniers devant le conflit d’intérêt qui les fait osciller entre philosophie et politique. *Khôra*, une et multiple, rêve de solidarité et cauchemar de division et de guerre, est l’enjeu de ce combat, ce sur quoi la qualité de ‘philosophe’ des trois hommes d’état sera en particulier éprouvée.

2. LA RÉPONSE DE CRITIAS À LA LUMIÈRE DE LA RÉPUBLIQUE

Dans le second temps de l’introduction, Critias prend la parole. C’est l’aristocrate type par le bien¹⁵ selon Solon et par la naissance selon la tradition (20d-e).¹⁶ Il résume la réponse que les trois hommes d’état ont décidé de donner à Socrate (20c-26e). Pour eux, la cité du philosophe est apparentée à une ancestrale Athènes qui aurait conduit victorieusement une guerre contre l’Atlantide, puissance maritime et impérialiste. La dynamique politique décrite dans ce récit

est en fait double, à la fois intérieure (transformation de la théorie de Socrate) et extérieure (guerre contre l'étranger). L'évolution politique interne, le plus souvent négligée par les critiques,¹⁷ mérite pourtant un examen attentif. Il fera l'objet de cette seconde partie de l'étude. Comme l'a fait observer Christopher Gill, les propositions de Critias sont assez semblables en leur principe à celles envisagées par Socrate en *République III*, 414c-415d.¹⁸ En effet, dans le résumé de l'Atlantide, une troisième classe dirigeante est instituée à travers une sorte de grand récit fondateur, un mythe patriotique qui naturalise les trois groupes sociaux, unis dans et par une certaine *khôra*, sol natal et sacré. C'est là précisément le schéma du 'mensonge' d'état de la *République*.¹⁹ Mais cette adéquation entre le récit de Critias et la théorie de Socrate ne résiste pas à une analyse comparative plus serrée comme on veut maintenant le montrer.²⁰

2.1. Quelle troisième classe? Dans la *République*, la tri-fonctionnalité proposée par Socrate présente trois caractères notables. Premièrement, elle est laïque car ce sont les philosophes dialecticiens qui remplissent la fonction de direction.²¹ Deuxièmement, elle est l'aboutissement d'un processus dynamique puisque la cité, d'abord une, devient double puis triple avec l'apparition des gouvernants. Troisièmement, ces derniers déterminent pour les deux classes précédentes un nouvel objectif: l'accomplissement du genre humain, véritable raison d'être du couple initial production/protection.²² Ainsi le principe trifonctionnel (économie, défense, science) n'appartiendrait selon Socrate à aucun peuple²³ et permettrait d'assurer l'équilibre et l'unité de la cité en évitant deux écueils, d'une part la division entre classes économiques riches et pauvres, par le recours à des critères strictement fonctionnels,²⁴ et d'autre part la division

entre castes héréditaires, grâce à la mobilité sociale.

La tri-fonctionnalité de Critias est radicalement différente. Premièrement, la troisième classe est sacerdotale à Saïs comme à Athènes.²⁵ Les prêtres y détiennent le pouvoir et jouent un rôle clef dans la formation des citoyens (24b7-c3).²⁶ Deuxièmement, la tri-fonctionnalité est posée dès l'origine de la cité comme une donnée de nature, un caractère politique inné (24c3-5). Elle n'est ni le résultat d'une dynamique interne, ni le point de départ d'une évolution future. Troisièmement et conséquemment, l'horizon politique est refermé sur un état d'essence divine, acquis et figé. La cité de Critias ne conserve donc son unité et son intégrité que par l'emprise religieuse, le pouvoir sacerdotal consacrant l'unité mythique de la 'race' (le gène originel d'Héphaïstos) du territoire (la terre de vie, matrice sacrée) et de la nation (la culture politique délivrée par Athéna). La classe sacerdotale non-dialecticienne gouverne par le moyen de l'endoctrinement afin de préserver un pouvoir local, régulant au jugé l'équilibre instable de la cité binaire. Le système trifonctionnel laïcisé et universalisé par Socrate régresse donc avec Critias en idéologie religieuse et nationaliste.

2.2. Quel mythe patriotique? La fable autochtone de la *République* présente quatre traits singuliers. Premièrement, elle est dès le départ tout à la fois posée et dénoncée comme 'mensonge' (III, 414b). Deuxièmement, elle serait d'origine phénicienne (III, 414c1-4) mais son application est universelle car tous les humains sont nés de *khôra*, ce qui généralise le principe autochtone.²⁷ Troisièmement, cette terre de vie est à la fois la matrice et l'éducatrice des citoyens (III, 414d-e) ce qui naturalise et universalise le système trifonctionnel. Quatrièmement, ce 'noble mensonge' comprend

un volet concernant la mobilité intergroupe dont il fut déjà question précédemment (III, 415a-c). Dans le contexte de la *République*, la fonction de ce mythe est explicite. C'est un 'pharmakon', remède nécessaire aux multiples sociétés historiques qui, en étant inachevées, restent désunies. Chacune d'elles doit pouvoir se mobiliser et ne faire qu'une pour combattre ses propres tensions ou pour lutter contre les déséquilibres de ses voisins. La fable patriotique pallie le défaut de dialectique qui caractérise la cité en son premier développement.²⁸

Critias dans le *Timée* reprend quant à lui littéralement les données du vieux mythe national athénien. Premièrement, ce dernier n'est pas dénoncé comme un mensonge mais au contraire tenu pour vrai (20d9). Deuxièmement, l'exotisme égyptien dont il est paré, loin de relativiser la logique de l'identité, cache mal la suprématie d'Athènes dont la culture serait explicitement consacrée à Saïs (23d-24e). Troisièmement, si la terre donne naissance aux hommes, ce sont les dieux qui les éduquent en citoyens. La constitution trifonctionnelle n'appartient ainsi qu'aux nations élevées par Athéna, résultat d'une double sélection, par l'excellence du sol et par l'élection divine. Critias naturalise et sacralise ainsi une distinction hiérarchisée entre les régions, les 'races' et les cultures politiques. Quatrièmement, la règle de mobilité intergroupe imposée pourtant explicitement par Socrate au début du *Timée* est omise dans le résumé comme dans le développement ultérieur du *Critias*. Les trois fonctions sont en conséquence héréditaires. La reproduction de l'excellence se réaliserait 'naturellement' dans celle de la 'race' et dans celle des 'classes fonctionnelles'. En apparence, le mythe autochtone de l'aristocrate semble remplir le même rôle fédérateur que le 'mensonge' de la *République*. Mais Critias a en fait transformé le 'remède' socratique en 'poison', en

empêchant toute distance critique, en posant un fondement raciste à la solidarité nationale, en particularisant le système trifonctionnel et en dénaturant les trois fonctions devenues trois castes fermées.

2.3. Quelle *khôra*? Les occurrences du mot *khôra* dans la *République* marquent de façon significative le cheminement du *logos* de Socrate que l'on peut, par ce moyen, diviser en deux temps.²⁹ Premièrement, d'abord présentée comme l'espace économique et stratégique de la cité (III, 373d4, 377d7 et 388a3), *khôra* est ensuite placée au cœur du 'mensonge' d'état (III, 414e3). Elle n'a alors qu'une réalité de fable et dissimule les dynamiques politiques, en représentant une unité supposée acquise entre les trois groupes fonctionnels (*khôra* comme place dans la cité) sur un seul territoire (*khôra* comme sol natal) grâce à une identité nationale (*khôra* comme terreau culturel). Afin de réaliser vraiment cette unité, la troisième classe contrôle et corrige les effets de la croissance en limitant notamment l'extension du territoire (*khôra*, IV, 423b6) modelant ainsi sciemment l'espace culturel militaro-économique. Deuxièmement, Socrate prolonge la dynamique politique qui s'accomplirait au delà des singularités locales et du seul objectif de croissance impliquant par nécessité des découpages territoriaux. La cité est alors placée ouvertement sous le signe de la quête du savoir. Les gardiens gouvernants reçoivent une éducation supérieure et découvrent finalement le bien au 'principe du tout' (VI, 511b4-7). Dans une révolution littéralement copernicienne, le philosophe passe alors du rapport nécessaire et sacré du politique à la terre, au rapport dialectique et moral du politique au soleil, image du bien. Dans ce contexte, *khôra* n'est plus un obscur mensonge ennoblissant une terrestre nécessité mais tout au contraire le ciel de lumière et de vérité projeté par le bien

(VII, 516b6). Le mensonge patriotique trouverait rétroactivement une explication: l'homme projette lui aussi sa réalité et fabrique une *khôra* à la fois naturelle et artificielle à la mesure de ses désirs contradictoires. De ce point de vue, la fable autochtone renvoie tout à la fois à l'image d'une humanité accomplie en *polis*, mais aussi à un désir d'appropriation du réel transformé en terre de vie et de mort, dissimulant la réalité de l'action. Ce 'mensonge' est une donnée incontournable qui n'est pas corrigée par Socrate mais plutôt dépassée dans le mouvement d'émancipation proposé finalement par le philosophe. Il ne s'agit plus alors de projeter des images vraisemblables sur le réel mais de procéder au mouvement inverse, en remontant à la cause, pour aboutir à l'élucidation du processus projectif lui-même.

Le parcours est tout autre avec Critias qui emploie deux fois le mot *khôra* (22e1 et 23b8). A son sujet et eu égard à l'exposé socratique de la *République*, le discours de l'aristocrate reste foncièrement mystificateur. Premièrement, *khôra* ne possède pour lui qu'une dimension géographique et sacrée. C'est la terre divine qui donne naissance selon les lieux à des peuples caractérisés (23b8) et qui peut les préserver ou les détruire (22e1).³⁰ Elle relie dans le mystère les hommes et les dieux. Aucune prescription n'est prise à son encontre (ni limitation du territoire, ni mobilité sociale), la classe sacerdotale ayant pour fonction de préserver l'état des choses entre deux déluges ou à l'abri des cataclysmes. Critias va ainsi jusqu'au bout du 'mensonge' patriotique. La *khôra* qu'il impose fait plus que masquer les dynamiques politiques, elle les réduit toutes, passées, présentes ou futures, à néant. Deuxièmement et en conséquence, l'être humain est désormais prisonnier de son destin géographique. Ce dernier est en fait calamiteux car la guerre, second volet de la dynamique politique proposée par

Critias en réponse à Socrate, est la conséquence directe de l'instauration de cette étrange *khôra*. Le conflit mondial est en effet inévitable puisque les différences entre peuples (les uns vertueux, les autres pervers) sont naturelles donc incontournables. Mais même le combat remporté par la terrienne Athènes contre la maritime Atlantide est finalement infructueux puisque l'armée victorieuse est enterrée par un cataclysme et que des déluges successifs réduisent à presque rien ce qui restait de l'ancienne cité athénienne (23a5-c6). Ce résultat ravageur est lui aussi conséquent, car la seule possibilité d'évolution politique ne réside que dans la terre mythique qui conditionne divinement toute l'histoire. Au final, la *khôra* du mythe triomphe donc de tout.

2.4. On ne peut donc considérer, à l'instar de Christopher Gill, de Christopher Rowe ou de Nicole Loraux, que la réponse de Critias, porte parole de Timée et d'Hermocrate, est conforme à la théorie de Socrate. Au regard de la *République*, il s'agit au contraire d'une contre-proposition qui n'a pas de valeur positive mais vaut de façon critique comme le défend Peter Kalkavage.³¹ Elle serait le résultat d'une projection abusive à partir de laquelle Platon aurait sciemment construit le récit atlante. Considérons de quelle façon. Comme l'admettent tous les commentateurs, l'histoire de l'Atlantide est tirée d'une expérience douloureuse, celle des dérives des impérialismes notamment perse et athénien.³² Critias réagit à ces politiques de développement dangereusement expansionnistes. Il voit bien quel est l'ennemi de la cité duelle: la *pleonexia*, volonté d'avoir toujours plus qui est tendance à vouloir dominer autrui.³³ Il voit aussi que cette *hubris* transgresse la *khôra* patriotique qu'il met pertinemment au cœur de son récit et qu'il tente de rationaliser.³⁴ La dynamique de croissance tend en effet à distendre

les liens de la cité à son 'sol natal' et à rendre confuses les différenciations impliquées dans cette *khôra* primitive (entre dedans et dehors, entre bien et mal). Ce développement implique notamment un décollement historique par lequel est admise l'autonomie des actions humaines au-delà des processus géographiques. Critias conteste cette évolution et aspire à retrouver les liens qui nouent dans la tradition le politique et la terre. En sa critique, il vise juste. Mais son élan philosophique s'arrête là. Car loin d'éclairer le mal expansionniste qui ronge la cité duelle elle-même et qui tend à la déraciner, Critias a extériorisé tous les dangers et intériorisé toutes les perfections. L'Atlantide est la *pleonexia* personnifiée et Athènes/Saïs l'excellence incarnée.

Il est vrai que dans le 'noble mensonge' de la *République*, *khôra* remplissait une fonction défensive impliquant une différenciation entre l'intérieur plutôt bénéfique (garder le bien en soi) et l'extérieur plutôt maléfique (repousser le danger hors soi). Mais cette représentation dénoncée comme fallacieuse par Socrate est tenue telle quelle pour vraie par Critias, sans aucune distance critique apparente. Certes on ne pouvait attendre de l'aristocrate qu'il réponde au philosophe en discriminant dans *khôra* la double différenciation d'une part axiologique (entre le bien et le mal) et d'autre part spatiale (entre le dedans et le dehors). Mais Platon lui a prêté sciemment une position diamétralement antithétique à celle de Socrate. Car loin de s'engager vers un quelconque examen dialectique, Critias réaffirme la *khôra* du mythe aggravant tous ses caractères problématiques. Elle régresse alors en projection littéralement paranoïaque, manifestant dans les lieux une axiologie binaire opposant radicalement le bien et le mal.³⁵ Critias propose ainsi une géographie phobique qui accomplit symboliquement son rêve de puissance désormais replié sur lui-

-même. Tous les régimes s'effondrent dans les cataclysmes sauf à Saïs, point singulier où la théocratie trifonctionnelle autochtone prend réellement et naturellement corps terrestre, où l'excellence athénienne est perpétuée. Au bilan, la défense du 'sol natal' ne correspond alors prosaïquement qu'à la protection permanente de la 'terre mère' et des biens par elle acquis, doublée par la peur constante de la menace que représentent ceux qui, 'sans terre', n'auraient pas de 'place' légitime.³⁶

Platon a donc construit sciemment l'histoire atlante comme la projection paranoïaque des désirs motivant l'aristocratie déçue par l'expérience des impérialismes. La volonté de puissance de Critias, contrariée par la conscience des débordements qu'elle provoque, est ainsi projetée, transformant le réel en un espace temps fictif qui sanctionne toute dynamique politique pour cause d'*hubris* et réduit la 'terre patriotique' à n'être plus qu'un camp dont le pouvoir seul détiendrait les clefs.³⁷ Avec Critias, la cité est désormais prisonnière de la *khôra* du mythe c'est-à-dire prisonnière de projections que rien ne permet de distancier et encore moins de comprendre.

3. LE COMMENTAIRE SATIRIQUE DE SOCRATE ET L'INTENTION CRITIQUE DE PLATON

Socrate commente très brièvement le résumé de l'aristocrate (26e2-27a1). Cette appréciation est décisive car c'est la seule réaction du philosophe au sujet du récit atlante. Elle est considérée comme un clair assentiment par beaucoup d'interprètes³⁸ et comme une discrète fin de non-recevoir par leurs plus rares détracteurs.³⁹ Elle constitue en fait, comme on va maintenant le montrer, un désaveu massif sous couvert d'ironie. L'examen de ce commen-

taire, objet de cette troisième et dernière partie de l'étude, permettra de compléter l'analyse du résumé proposé par Critias, en confirmant nos précédentes conclusions.

3.1. Socrate fait d'abord remarquer qu'il existe une 'parenté' (οικειότης, 26e5) entre l'histoire résumée et le sacrifice des Panathénées.⁴⁰ Rappelons que la fête nationale athénienne commémore avec le souvenir d'Érichthonios, premier autochtone, la naissance d'Athéna, déesse tutélaire, et la gigantomachie dont elle est l'héroïne. Mais Socrate évoque précisément le 'sacrifice' (θυσία, 26e5), dernier acte des festivités. Constitué de trois hécatombes,⁴¹ il met un point final à la célébration de la victoire d'Athéna contre les Géants.⁴² Or la défaite de l'Atlantide est immédiatement suivie par une série de catastrophes dont *khôra* est la cause (engloutissement de l'île, ensevelissement de toute l'armée athénienne suivi plus tard par la dissolution de l'ancienne Athènes). La 'parenté' entre l'Atlantide et les Panathénées résiderait donc très précisément pour Socrate en la multiplicité des hécatombes consacrées à Athéna, d'une part par l'actuelle cité à la fin des fêtes et d'autre part par Critias à la fin de son récit. Ce parallèle est non dénué d'une ironie de circonstance assez grinçante, particulièrement ambiguë et macabre.⁴³

Socrate précise aussitôt que le récit proposé 'n'est pas un mythe fabriqué (μῦθον πλασθέντα) mais un discours vrai (λόγον ἀληθινόν)' (26e5-6). Cette assertion correspond effectivement aux dires de Critias qui affirme très solennellement dès le départ que son *logos* est 'complètement vrai' (20d7-8) et qui admet aussi l'opposition entre affabulation et vérité (22b1-23b5). Le 'mythe' n'est pour l'homme d'état qu'une approximation assez enfantine de ce que le 'logos véridique' établit par des moyens plus rationnels. Mais Critias va plus loin dans

ces distinctions. Il déclare vouloir transformer en réalité 'vraie' (ἐπι τὰληθές, 26d1) la cité que Socrate a présentée selon lui 'comme en mythe' (ὡς ἐν μύθῳ, 26c9). La théorie du philosophe ne serait donc au fond qu'une affabulation approchant vaguement une réalité autrement plus ancienne et authentique, celle de l'histoire de l'Atlantide. C'est réduire la portée de l'exposé socratique (qui ne serait que mythologie) en le ramenant à son réel et véritable modèle historique (qui n'aurait d'autre garant que le seul Critias). Voilà qui est 'énorme' ironise Socrate (πάμμεγά, 26e6).

Il poursuit dans la même veine, en *gorgiasant* ouvertement et déclare (26e6-7):

Car comment et d'où en trouverions-nous d'autres <discours>, si nous abandonnions ceux là <qui sont vrais >? C'est impossible.⁴⁴

Le philosophe reformule ainsi l'axiome sophistique bien connu qui affirme qu'il n'existe point de mensonge.⁴⁵ Ce commentaire rejaillit sur le résumé de l'Atlantide qui ne serait lui-même que vaine rhétorique reposant sur des prémisses incohérentes, entretenant la confusion entre le vrai et le faux. Platon enveloppe donc une satire dévastatrice dans le triste fumet d'un multiple holocauste et ne laisse ainsi que peu de place au doute. Le désaccord entre Socrate qui a questionné et Critias qui a répondu est plus que probable.

3.2. Pour confirmer cette conclusion, on suivra les indications du philosophe en cherchant 'd'où' l'homme d'état tient son 'logos vrai' et 'comment' il l'a établi, ce qui permettra d'examiner les méthodes employées par l'aristocrate. 'D'où'? L'histoire racontée serait 'absolument vraie' comme l'a dit le plus sage des sept sages, Solon' déclare dès le départ Critias (20d9-e1).

Ainsi son discours proviendrait d'abord d'une prestigieuse source politique qui à ce titre garantirait la vérité, en fait décrétée d'autorité. L'histoire de l'Atlantide est ensuite certifiée par les prêtres de Saïs (21d8-9). Le même principe autoritaire est donc à nouveau à l'œuvre. Enfin ce fameux récit a été raconté à Critias au temps de sa jeunesse par un de ses aïeux. Son *logos* n'a donc pas été établi à partir d'un examen des prescriptions politiques proposées la veille mais à l'issue d'un travail de mémoire personnelle. Au bilan, ce que l'aristocrate tient pour 'véridique' est simplement ce que la *doxa* affirme tel: un fait vécu et passé, garanti par l'autorité d'un ou de plusieurs 'sages'.

'Comment' Critias a-t-il raisonné? Il ne discute pas ouvertement la théorie du philosophe dont il met pourtant la réalité en doute. En la tenant tout à la fois comme un modèle et comme un mythe, il l'admet tout en la déniait, l'accepte en la condamnant. On a vu précédemment qu'il l'avait en fait transformée. La cité binaire proposée par Socrate au début du dialogue est devenue la théocratie trifonctionnelle caractérisant l'Athènes des temps anciens présentée par les prêtres de Saïs. Or sur cette métamorphose, Critias s'explique de façon assez trouble. Il affirme d'abord que le discours du philosophe et l'histoire égyptienne se rencontrent sur 'plusieurs points' (τὰ πολλὰ, 25e5) reconnaissant implicitement que la correspondance est en fait incomplète.⁴⁶ Mais après une mystérieuse opération de transposition, il conclut que l'accord sera réalisé sur 'tous les points' (πάντως, 26d3). Ce qui n'était au départ que similitude partielle va donc devenir parfaite et complète harmonie. Dans la mesure où Critias n'en parle qu'au futur, cette harmonisation resterait encore à venir et en effet, après l'exposé de *Timée*, certains des thèmes socratiques, omis dans le résumé, seront à nouveau développés.⁴⁷ Mais sur ce point, l'aristocrate entretient savamment

le doute puisque tout en proposant d' 'harmoniser' au futur, il affirme aussi que le résumé égyptien correspond dès maintenant à ce qu'il propose de développer point par point plus tard (26c6-8). Le balancement de la pensée de Critias est porté à son comble avec la méthode de transposition elle-même. 'Harmoniser' (αρμοσσοσι, 26d4) consisterait à combler les écarts existant entre la théorie du philosophe et le récit des prêtres de Saïs. Mais voilà qui est bien mal aisé entre 'un mythe fabriqué' et un 'logos vrai' qui correspondent respectivement à une société duelle et à une constitution trifonctionnelle. Critias procède finalement à une étrange opération: les citoyens de Saïs deviennent ceux de Socrate 'transférés' dans la cité d'Athènes de l'époque archaïque (26d1-5). Le *logos* des prêtres égyptiens, pourtant déclaré véridique par Solon, a donc été rectifié donnant naissance à un *logos* désormais 'accordé' avec le soit disant mythe socratique ... et malgré toutes ces modifications, l'histoire ainsi 'harmonisée' resterait vraie. L'ironie du philosophe face à une vérité cuisinée de la sorte s'explique donc aisément et se justifie sans grande difficulté.

3.3. Cette brève satire remplit une fonction décisive à la fin de l'introduction du dialogue, en montrant que Socrate met fondamentalement en question la réponse proposée par ses répondants. Critias oppose en effet à la théorie du philosophe une critique radicale mais soigneusement masquée à travers deux arguments habilement entremêlés: la cité proposée par le philosophe serait en fait irréalisable, d'une part parce qu'il ne s'agirait que d'un mythe, une simple vue de l'esprit, et d'autre part parce qu'elle aurait déjà été accomplie et détruite dans le passé et ne vaudrait donc plus pour les temps futurs.⁴⁸ L'ironie s'impose face à une critique à la fois dévastatrice et occulte, en permettant, par le même procédé indirect, de souligner tous

les travers de l'aristocrate réactionnaire. Trois points de litige émergent en effet du commentaire socratique. Premièrement, l'histoire racontée serait politiquement opportune. Critias aurait saisi l'occasion des Panathénées pour combattre en paroles, mais de façon déguisée, une démocratie confusément impérialiste et cosmopolite (représentée par l'île atlante) au nom d'un régime autochtone confusément patriotique et raciste (représenté par l'ancestrale Athènes).⁴⁹ Deuxièmement, l'argumentation ne serait au fond que rhétorique.⁵⁰ L'orateur n'a effectivement pas pensé en termes dynamiques l'évolution propre de la cité duelle proposée par Socrate et la fable chauvine qu'il défend n'a pour réel effet que de gonfler les citoyens d'une orgueilleuse autosatisfaction, sans assurer une réelle excellence des groupes fonctionnels et sans freiner l'expansion économique et territoriale.⁵¹ Troisièmement, la vérité serait truquée. Critias affirme que ce qu'il va dire est plus vrai que ce dont a parlé Socrate. La vérité en ce cas n'est pas une plateforme de concorde (ce qui est visé par tous dans un effort commun à travers le *logos* ou le *muthos*) mais une pomme de discorde (ce qui est revendiqué par certains dans un intérêt particulier), résultat de la volonté de puissance qui anime l'homme de pouvoir en dépit de son désir de savoir.⁵² Le discours dominant dont l'aristocrate est le porte-voix opère cette scission fondamentale entre philosophie et politique dont une certaine vérité est justement le scalpel.

Opportuniste, rhétoricien, falsificateur, Critias serait sous les feux de l'ironie socratique, un politique machiavélique⁵³ engageant le dialogue dans un esprit de compétition qui va jusqu'à la rivalité, à l'égard du philosophe athénien dont il dévalorise discrètement la théorie, comme vis-à-vis de Timée dont il minimisera plus tard le mérite.⁵⁴ Ce portrait est en cohérence avec les résultats de la seconde

partie de notre étude. Critias a extériorisé un désir de puissance sans borne et intériorisé un désir d'excellence sans faille. A contrarier l'excès sans jamais l'examiner, il a sombré dans une *hubris* plus grande encore. Cette conclusion confirme les hypothèses de Warman Welliver et de Jacob Howland et corrobore l'analyse historique de Marcel Meulder.⁵⁵

3.4. Mais si la critique de Socrate est réelle, il faut admettre qu'elle est néanmoins contournée. Ironique, il exagère, pour dire le vrai à travers le faux, en procédant par antiphrase. Ce moyen adopté par Platon, qui implique complexité et réserve, doit être aussi celui de l'exégète. Certes Critias dit faux parce qu'il projette à l'extérieur ce qui est à l'intérieur, comme on l'a montré. Mais s'il est un grand machiavel consacrant sciemment l'art du mensonge,⁵⁶ il est aussi celui qui pâtit des désirs contrariés qui l'animent et dont il réussit d'une façon paradoxale à exprimer toute la force et tout l'excès. Pour discerner ainsi le vrai dans le résumé atlante, il nous faut renverser complètement l'exposé de l'aristocrate et ne pas croire à la morale triomphaliste et raciste de sa fable. Ramené à sa juste mesure, le discours de Critias ne concerne que Critias, oscillant entre deux feux, le désir de puissance sans frein et la peur panique de ce dernier. La morale politique est alors tout autre. Car à travers le miroir déformant de la paranoïa, il apparaît que le récit atlante désigne au fond les deux pôles opposés marqués tous deux par l'illusion, entre lesquels balance la cité militaro-économique sans gouverne dialectique, dont l'aristocrate est pour Socrate le représentant.

D'un côté, dans une dynamique de volonté de puissance sans borne, recouvrant une obscurité quête de liberté (l'Atlantide), la cité se disperse à travers *khôra* qui perdrait son caractère national ou culturel sans être pour autant

démythifiée. C'est la terre offerte comme espace temps neutre et homogène, support matriciel sur lequel sont susceptibles de se projeter tous les fantasmes politiques de domination. Paradoxalement, la conclusion du résumé atlante vaut: la catastrophe 'naturelle' est effectivement la sanction finale de ces projections qui sans être désillusionnées échouent lorsque le réel réapparaît.

D'un autre côté, lorsque le désir de puissance est contrarié, masquant un obscur besoin de sécurité (Saïs), la cité se replie dans *khôra* qui serait caractérisée sans être pour autant démythifiée. C'est la terre ségrégative, espace temps hétérogène et discriminatoire sur lequel tous les désirs d'émancipation projetés sont violemment sanctionnés. Or le politique qui n'a construit cette *khôra* ultra-patriotique qu'en dépit de la dialectique, se trouve précisément en défaut dans ces lieux qu'il croit connaître et qui ne sont que le fruit de sa phobie. Paradoxalement, la conclusion du résumé atlante vaut à nouveau. Il existe effectivement des points clefs, lieux où la projection politique est la plus lisible, où elle apparaît presque sans fard comme pure et simple invention géographique. Saïs serait justement une de ces singularités.

A la différence de Socrate, Critias n'est pas ironique: il prend le faux pour le vrai. Mais la vérité apparaît malgré lui, pathétiquement: l'aristocrate dit vraiment la folie du politique qui fait parler la 'terre' qu'il fabrique à sa guise, décidant d'abord et avant tout d'une géographie à la mesure de sa puissance. Arrêtons-nous pour finir sur ce dernier point. Au su de la *République*, la terre est un 'mensonge' qui disparaît quand *khôra* est enfin tenue pour ce qu'elle est, la projection d'un désir légitime, celui d'une réalité faite pour l'accomplissement complet de l'être humain. Mais cette représentation prend une forme pathologique avec Critias qui verrouille dans le dogme le résultat du processus

de projection à défaut de le comprendre. L'aristocrate ensevelit alors l'horizon politique dans une terre faite à la mesure de ses rêves. Son triomphe est aussi sa défaite puisqu'aveugle à lui-même, il reste justement prisonnier de ses passions irrationnelles. Critias est donc l'archétype de l'homme d'état non-dialecticien, consacrant toujours *khôra*, la projection de son désir qui est aussi l'obstacle à sa réalisation. En faisant de la terre, natale et patriotique ou promise et cosmopolite, une fatale condition que tous les hommes subiraient dans le mystère, le politique enferme alors dans sa propre aporie toute l'humanité.

On peut désormais affirmer que l'étrange introduction du *Timée* qui semble clore le débat avant même de l'avoir commencé n'a qu'une seule fin: montrer dès le départ l'impasse politique dans laquelle se trouvent les trois répondants de Socrate qui représentent l'élite dirigeante. Cette aporie a pour nom *khôra*. Le monde politique se referme sur ce verrou qui fait obstacle à l'émergence du gouvernement philosophique et scientifique, pourtant nécessaire à l'accomplissement de l'humanité. Comment sortir de cette *khôra*, terre fatale dans laquelle la projection politique a littéralement enseveli la cité? Telle serait le problème que Platon inviterait ses lecteurs à méditer au début du *Timée*.

Reprenons pour finir toutes les données du problème. Platon a bâti une étrange introduction à trois volets.

Premièrement, il pose une question, résultat d'une maïeutique par laquelle la *République* a été adaptée en fonction de l'auditoire particulier du *Timée*, composé de trois membres de l'élite gouvernante grecque du Vème siècle. Pour l'occasion, Platon a fait de Socrate un rusé politique qui ne s'efface modestement devant les trois hommes d'état que pour les mettre immédiatement au pied du mur afin d'apprendre

comment ces dirigeants, qui ne sont pas des dialecticiens mais sont animés par le conflit d'intérêts, peuvent défendre la *khôra* de la cité militaro-économique qui est la leur.

Deuxièmement, l'histoire de l'Atlantide est la réponse résumée par Critias, porte-parole des trois hommes. Platon l'a construite en antithèse aux propositions de Socrate dans la *République*, comme une projection paranoïaque d'un désir de puissance contrarié. L'aristocrate déçu qui ne peut envisager de résolution dialectique au problème de la *pleonexia* accablant la cité binaire (tendance sans limite à la possession économique et à la domination militaire) réinstaure de façon problématique une *khôra* ultra-patriotique, figeant toute dynamique.

Troisièmement, Platon prête à Socrate une appréciation satirique. Ce bref commentaire permet de fixer les bornes extrêmes de l'interprétation. D'un côté, Critias peut dire faux sciemment. C'est un sophiste opportuniste qui anéantit toute action politique pour défendre ses anciens intérêts, emprisonnant l'humanité dans une fatale *khôra*, une terre définie à sa guise. Mais d'un autre côté, Critias peut aussi dire vrai sans le savoir, et désigner malgré lui l'aporie politique majeure qu'est justement *khôra*, espace indéterminé de l'Atlantide ou lieu sacré de Saïs. L'extrémisme de l'aristocrate fait ainsi paraître que tout politique non-dialecticien désire et projette une terre à sa façon, masquant toujours éros, ses dynamiques et entre toutes, celle des philosophes dont il usurpe la place.

On ne peut donc admettre que le récit proposé par Critias, Timée et Hermocrate ait reçu l'agrément de Platon sur le plan politique. Notre étude confirme au contraire, premièrement le bien fondé des conclusions de Warman Welliver et de Jacob Howland au sujet de Critias (qui représente effectivement l'homme d'état marqué par l'*hubris*), deuxièmement, la pertinence de l'analyse de Peter Kalkavage à propos

de la proposition des trois interlocuteurs de Socrate (qui vont effectivement à contre-sens de la *République*) et troisièmement la justesse de l'approche historique de Marcel Meulder quant à la portée critique de l'introduction (qui situe en effet le discours réactionnaire de type généalogique). Nos analyses permettent aussi de préciser la finalité générale du dialogue. En introduisant le *Timée*, Platon a en fait monté un *élenchos* à l'envers, en faisant dès le départ le constat de l'échec. En photographiant ainsi la pensée aporétique des élites de son temps, il a préparé le lecteur à découvrir les discours de la classe dirigeante et savante du Vème siècle non pour les croire mais au contraire pour les démystifier. C'est le seuil remarquable du *Timée*. Pour le franchir, il ne convient pas de projeter à l'extérieur l'*hubris* qui est en soi et dans la cité. Platon nous invite au contraire à être sciemment excessif, en renversant le Critias qui est en nous et qui tiendrait la pensée en échec par la grâce d'une sacro-sainte terre, une *khôra* qui n'est au fond qu'un fantasme politique primordial, expression confuse de désirs mêlés.

BIBLIOGRAPHIE

- Les textes de Platon proviennent de la collection des Universités de France, Belles-Lettres, Paris.
- Altman 2014: W. H. F. Altman, 'The Missing Speech of the Absent Fourth: Reader Response and Plato's *Timaieus-Critias*', «Plato Journal» 13 (2014), 2-26.
- Bousquet – Pechoux, 2003: Bernard Bousquet et Pierre-Yves Pechoux, 'Nature et mobilité du domaine à climat méditerranéen depuis l'Antiquité jusqu'à l'actuel', dans Christophe Cusset (ed.), *La météorologie dans l'Antiquité entre science et croyance*, publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 2003.

- Brisson 2001: L. Brisson, *Platon, Timée, Critias*, présentation et traduction, avec la collaboration de M. Patillon pour la traduction, Flammarion, Paris 2001 (première édition 1992).
- 2005: L. Brisson, 'La trifonctionnalité indo-européenne chez Platon', dans Joachim Lacrosse (coordination), *Philosophie comparée, Grèce, Inde, Chine*, Vrin, Paris 2005, 121-142.
- Cannarsa 2007: Marilisa Cannarsa, 'La cornice letteraria del "Timeo"', in Linda M. Napolitano Valditara (ed.), *La Sapienza di Timeo, riflessioni in margine al "Timeo" di Platone*, Vita e pensiero, Milano 2007, 3-48.
- Casertano 1996: G. Casertano, 'La ricostruzione dei ricordi. Funzionalità e verità del discorso che interpreta la realtà: Plat. *Tim.* 19c6-29d2', «*Methexis*» IX (1996), 19-30.
- Chambry 1969: E. Chambry, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, Flammarion, Paris 1969.
- Collina-Girard 2003: J. Collina-Girard, 'La géologie du détroit de Gibraltar et le mythe de l'Atlantide', «*Bulletin de la Société Vaudoise des Sciences Naturelles*» 88.3 (2003), 1-19.
- Diels – Kranz: H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1910-1952.
- Freud 1911-2015: S. Freud, 'Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (le Président Schreber)', dans Sigmund Freud *Cinq psychanalyses*, traduites par M. Bonaparte – R. M. Loewen-Stein, Presses Universitaires de France, Paris 1911-2005, 263-324.
- Gill 1993: C. Gill, 'Plato, on Falsehood – Not Fiction', in Ch. Gill and T.P. Wiseman (ed.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, University of Exeter Press, Exeter 1993, 38-87.
- Hartog 2005: F. Hartog, *L'évidence de l'histoire; ce que voient les historiens*, Gallimard, Paris 2005, notamment le chapitre 3, 53-90.
- Howland 2007: J. Howland, 'Partisanship and the Work of Philosophy in Plato's *Timaeus*', "The Review of Politics" 69 (2007), 1-27.
- Johansen 2004: Th. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy, a Study of the Timaeus – Critias*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Kalkavage 2001: P. Kalkavage, *Plato's Timaeus*, translation, glossary, appendices and introductory essay, R. Pullins Company, Newburyport MA 2001.
- Loraux 1974: N. Loraux, 'Socrate contrepoison de l'oraison funèbre. Enjeu et signification du Ménexène', «*L'Antiquité classique*» 43 (1974), 172-211.
- 1981, N. Loraux, *L'invention d'Athènes, histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, éditions de l'École des Hautes Études, Paris 1981.
- Meulder 2010: M. Meulder, 'Platon et les généalogistes', «*Revue de Philosophie Ancienne*» 23 (2010), 49-89.
- Morgan 2010: K. A. Morgan, 'Narrative Orders in the *Timaeus* and *Critias*', in Richard Mohr and Barbara M. Sattler (ed.), *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus today*, Las Vegas-Zurich-Athens 2010, 267-285.
- Osborne 1996: C. Osborne, 'Space, Time, Shape and Direction: creative discourse in the *Timaeus*', in Ch. Gill and M.M. Mc Cabe (ed.), *Form and Argument in Late Plato*, Clarendon Press, Oxford 1996, 179-211.
- Pradeau 1997: J.-F. Pradeau, *Le monde de la politique, sur le récit Atlantide de Platon, Timée (17-27) et Critias*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1997.
- 2000, J.-F. Pradeau, 'Le poème politique de Platon, Giuseppe Bartoli: un lecteur moderne du récit atlantide (*Timée* 17a-27b et *Critias*)', dans H. Ada-Hentschke (ed.), *Le Timée de Platon, contributions à l'histoire de sa réception*, éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-neuve-Louvain, Peeters, Paris 2000, 255-270.
- Rivaud 1985: A. Rivaud, *Platon, Timée et Critias*, Belles Lettres, Paris 1985 (première édition 1925).
- Rowe 1997: Ch. Rowe, 'Why is the Ideal Athens of the *Timaeus-Critias* not ruled by Philosophers?', «*Methexis*» X (1997), 51-57.
- Sergent 1998: B. Sergent, *Les trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne, T.1 De Mycènes aux Tragiques*, Economica, Paris 1998.
- 2006, B. Sergent, *L'Atlantide et la mythologie grecque*, L'Harmattan, Paris 2006.
- Slaveva-Griffin 2005: S. Slaveva-Griffin, 'A Feast of Speeches, Form and Content in Plato's *Timaeus*', «*Hermès*» 133 (2005), 312-327.
- Tarrant – Benitez – Roberts 2011: H. Tarrant – E. Benitez – T. Roberts, 'The Mythical Voice in the *Timaeus-Critias*: Stylometric Indicators', «*Ancient Philosophy*» 31 (2011), 95-120.
- Taylor 1928: A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford 1928.
- Vian 1952: F. Vian, *La guerre des géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, Klincksieck, Paris 1952.

Vidal-Naquet 1991: P. Vidal-Naquet, 'Athènes et l'Atlantide', dans P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, La Découverte, Paris 1991, 335-360.

Welliver 1977: W. Welliver, *Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus-Critias*, E. J. Brill, Leyden 1977.

Zuolo 2012: F. Zuolo, 'Idealism and Utopia in the Republic, the Laws, and the Timaeus-Critias', in Francisco LISI (ed.), *Utopia, ancient and modern, contributions to the history of a political dream*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2012, 39-60.

NOTES

1 Voir par exemple, Casertano 1996, 19 ; Brisson 2001, 10; Johansen 2004, 16; Slaveva-Griffin 2005, 312.

2 Voir notamment Taylor 1928, 32-34; Rivaud 1985, 8; Morgan, 2010, 271.

3 Pour Warman Welliver et Jacob Howland, la fable de l'Atlantide ne reflète que l'*hubris* alors que l'exposé de Timée est plus inspiré par la philosophie (Welliver 1977; Howland 2007). Pour Peter Kalkavage, le *Timée* est une descente vers le domaine de l'opinion, de la convention et du devenir, mouvement discutable car à contre-sens de celui engagé dans la *République* (Kalkavage 2001). Marcel Meulder, en s'appuyant notamment sur les travaux de François Hartog, considère quant à lui que loin d'authentifier l'Atlantide, Platon rejetterait dans le *Timée/Critias*, deux pratiques d'instrumentalisation de l'histoire, fréquentes au IV^{ème} siècle: la généalogie et la 'constitution des ancêtres' (MEULDER 2010; HARTOG 2005).

4 Kalkavage 2001, 10.

5 *Timée* 17c-19a en référence à *République* II, 373b-377a, III; 395b-d, 401b-d, 412c-414b, 416a-b, 416d-417b, V; 451c-455e, 459a-460e.

6 Point remarqué notamment par Rowe 1997 et par Morgan 2010, 270. Rappelons que le troisième groupe des gouvernants est constitué des meilleurs gardiens, d'abord sélectionnés à travers une série d'épreuves permettant de vérifier leur constance, puis formés à la dialectique (*République* III, 412b-414b et VI-VII).

7 Il considère qu'un gardien possédant des biens est le pire des maux accablant la cité (*République* III, 417a-b).

8 Le mot φιλόσοφος employé à plusieurs reprises dans l'introduction du *Timée* ne doit pas faire illusion. Dans l'occurrence 18a6, il n'en réfère qu'à la définition très limitée de la *République* II, 376ac (voir Howland 2007, 13). Dans l'occurrence 20a5, 'les sommets de la philosophie' qu'auraient atteints Timée ne renvoient contextuellement qu'au lieu commun de la notabilité. L'expression est, pour une grande part, ironique (voir

Kalkavage 2001, 6) car Timée méconnaît en particulier la science du bien qui fait l'acmé de l'enseignement de la *République* et dont il n'a justement jamais été question devant les trois hommes d'état.

9 Howland 2007 qui suit sur ce point Welliver 1977, et pour qui la lutte se traduirait aussi dans les faits par un combat de paroles entre Critias, représentant la tendance tyrannique, et Timée, représentant l'effort vers la connaissance.

10 Chambry a fait observer que cette dernière prescription ne correspond littéralement à aucune recommandation de la *République* (Chambry 1969, 503 n. 91).

11 *République* III, 414c-415c.

12 *République* III, 414e3-4.

13 *République* III, 415b-c; IV, 423c-d.

14 *République* IV, 423b6.

15 Avec Solon, l'accès aux magistratures est désormais fondé sur la fortune. Les biens possédés (au pluriel) font alors le Bien (au singulier) à savoir toute la 'valeur' d'un homme, appréciée essentiellement par sa richesse.

16 Ce personnage ne renvoie à aucune figure historique précise comme l'a fait observer Luc Brisson (Brisson 2001, 328-332).

17 La plupart considèrent que le récit de l'Atlantide répond à ce qui fait défaut dans la *République*, à savoir la dynamique extérieure de guerre, et négligent les transformations politiques internes proposées par Critias.

18 Gill 1993.

19 Le registre mythique du récit de l'Atlantide a été confirmé par les analyses du vocabulaire des deux dialogues le *Timée* et le *Critias*. Voir Tarrant-Benitez-Roberts 2011.

20 Parallèlement, William Altman considère que le lecteur, interpellé par Platon dès les premières lignes du *Timée* est conduit à engager une lecture critique et active pour défendre les leçons socratiques de la *République* (Altman 2014, 17).

21 *République* III, 414b puis livre VII. Les indications concernant la religion sont par ailleurs très rares dans la *République* (IV, 427c2-4). Socrate déclare explicitement: 'les choses de ce genre, nous ne les connaissons pas nous-mêmes quand nous fondons une cité' (*République*, IV, 427b9-c1). Luc Brisson a fait observer que Platon critique de façon récurrente le système théologico-politique égyptien. 'Le refus de toute ingérence sacerdotale dans les affaires politiques, Platon le maintient dans les *Lois*' écrit l'exégète qui précise qu'à la différence des institutions de la plupart des peuples indo-européens pour lesquels le savoir est aux mains des prêtres, le savoir chez Platon appartient aux 'philosophes' (Brisson 2005, 140).

22 *République* VI, 501b.

23 La cité parfaite peut être réalisée n'importe où, par n'importe quel peuple même barbare (*République* VII, 499c-d).

24 La cité est en guerre avec elle-même quand elle est divisée entre riches et pauvres (*République*, IV, 422e-23a).

25 *Timée*, 23d5-7 et 24b6-7 et 24c4-6, 24d1-2.

26 C'est aussi ce que fait remarquer Luc Brisson (Brisson 2005, 140) et Federico Zuolo (Zuolo 2012). Il est vrai que dans le 'noble mensonge', c'est un dieu qui institue les trois groupes fonctionnels (*République* III, 415). Mais ce point, dans la mythologie patriotique, n'a en aucune façon conduit Socrate à promouvoir une théocratie.

27 Socrate déclare que ce mythe/mensonge aurait existé 'en maints endroits' (*République* III, 414c3).

28 Dans la *République*, le mensonge est pour Socrate un remède utile pour sauvegarder la cité de ses ennemis (II 382c9, III 389b-c) ou vis-à-vis d'amis frappés par la démence (II 382c7-8). Sous la forme du mythe, le mensonge s'applique pertinemment à la première éducation des enfants (II, 376e-377e). La fable patriotique pourrait correspondre à un certain stade du développement politique, l'enfance de la cité.

29 7 occurrences de *khôra* au total dans la *République*: III, 373d4, 377d7, 388a3, 414e3; IV, 423b6; VI, 495c9; VII, 516b6. Le mot toujours au singulier désigne successivement: premièrement, le pays qui nourrit ses habitants (II, 373d4, d7); deuxièmement, le pays en son unité à la fois économique/stratégique et sociale/culturelle (III, 388a3, 414e3; IV, 423b6); troisièmement, le domaine de la philosophie assailli par de faux prétendants (VI, 495c9); quatrièmement, la place du soleil vers lequel se tourne finalement le prisonnier libéré de la caverne (VII, 516b6). La cité juste et bonne est précisément celle qui connaît cette dernière et qui est une, parfaite harmonie de la multiplicité.

30 Les occurrences de *topos* (24c6 et 24d2) confirment le caractère géographique et sacré du lieu.

31 Kalkavage 2001. Christopher Gill considère que Critias propose un mythe patriotique acceptable (GILL, 1993). Or s'il s'agit effectivement d'un roman national, il se présente comme l'antithèse du mythe de la *République*. Christopher Rowe, quant à lui, admet que la cité proposée par Critias n'est pas gouvernée par des philosophes mais estime que Socrate pourrait s'en satisfaire au titre de cité non-parfaite mais approchant la perfection (ROWE, 1997). Or comme on vient de le montrer la proposition de Critias diffère sur des points trop fondamentaux pour être tenue pour une approximation acceptable. Ce même argument vaut pour contester la position de Nicole Loraux qui voit dans le récit de l'Atlantide un éloge de la *Politeia* de Socrate (LORAUX 1981, chapitre VI, 292-307).

32 Voir sur ce point Vidal-Naquet 1991, 335-360 et Pradeau 2000.

33 Cet appétit est en effet selon Socrate à l'origine de l'injustice dans les cités (*République* III, 373d4-e3 et IX, 588b-590c).

34 La précision des observations géomorphologiques de Critias a forcé l'admiration des spécialistes contemporains. Le constat de déforestation et d'érosion des sols à Athènes serait pertinent (Bousquet/Pechoux 2003, 475 n. 41) et la géologie du détroit de Gibraltar témoignerait de l'existence d'une île engloutie 9 000 ans

avant notre ère (Collina-Girard 2003). Plus généralement, pour l'utilisation des savoirs mésologiques, climatiques, géographiques et historiques dans le récit atlante, voir Pradeau 1997.

35 La paranoïa est patente: le changement 'interne', l'évolution propre, ne peut plus exister, c'est un danger projeté sur un autre, à l'extérieur (voir notamment Freud 1911).

36 Notons que tout le discours de Critias l'apparente aux prêtres égyptiens, dépositaires et enseignants de la parole divine, ce qui le fait passer *de facto* du groupe des gardiens à la catégorie sacerdotale supérieure qu'il a lui-même instituée. Parallèlement, l'aristocrate déclassé Socrate (qui mythologiserait, 26c-d) et son armée (rapidement éliminée) qui ne sont plus que des 'auxiliaires' utilisés opportunément pour sauver le mythe national revivifié par l'orateur.

37 La cité égyptienne serait le parc nourricier où paît le troupeau des producteurs, défendu par les guerriers, et sur lequel le pouvoir des prêtres peut, légitimement et sans autre visée, exercer son rôle de surveillance.

38 Notamment: Casertano 1996; Johansen 2004; Slaveva-Griffin 2005.

39 Welliver 1977; Kalkavage 2001; Howland 2007; Osborne 1996, 185.

40 Le philosophe rebondit ici sur une déclaration de Critias (20e7-21a4).

41 Sur cette triplicité voir Sergent 1998, 327.

42 Voir sur les Géants, Sergent 2006; Vian 1952, 259.

43 L'ironie se développe peu après. Socrate cède en effet la parole à Timée, en se réjouissant du 'festin de paroles' qui l'attend (27b8-11). Or lors des festivités des Panathénées, le banquet est ce qui suit l'hécatombe après les hymnes. Le 'festin' dont parle finalement Socrate est en rapport direct avec le 'sacrifice' qu'il évoque précédemment et n'est pas sans rappeler, humour noir obligeant, celui qu'Atrée servit à son frère Thyeste, convié sous prétexte de réconciliation à manger ses propres fils.

44 Rivaud use de quatre termes français différents pour traduire le mot grec 'logos': 'thème', 'histoire', 'sujet', 'discours', révélant ainsi la fluctuation du sens qui caractérise les propos de Critias ironiquement commentés par Socrate (Rivaud 1985).

45 La possibilité du discours faux a été précisément démontrée dans le *Sophiste*, dialogue dans lequel l'Étranger dénonce explicitement comme sophistique l'argument présenté ici (*Sophiste* 240e10-241a7).

46 Ce que Critias avait admis de façon explicite peu avant en déclarant que l'ancienne cité d'Athènes était 'mieux policée' que celle de Saïs (24d4).

47 La classe sacerdotale s'évanouit et sont réaffirmées l'égalité des compétences entre les hommes et les femmes, notamment dans la fonction guerrière (*Critias* 110b5-c3), et la communauté des biens instituée pour les gardiens (*Critias* 110c6-d5).

48 Notons que ces deux critiques sont avancées par la *doxa* contre toute proposition de type révolutionnaire.

49 Critias répond à la politique et à la rhétorique démocratiques athéniennes dont le *Ménéxène* est un exemple et qui tendent à transformer radicalement l'autochtonie locale, en substituant l'éducation civique à l'éducation religieuse.

50 Voir sur ce point, Cannarsa 2007, 21; 42 n. 137.

51 Sur l'enflure dans le discours voir Loraux 1974, 193.

52 L'attachement à la vérité caractérise, selon Socrate, les vrais philosophes. Avec le tyran le lien à la vérité est au contraire rompu (*République* VI, 489-490).

53 Notons que le fameux tyran athénien, Critias, est aussi l'auteur présumé d'une tragédie dont il nous reste des fragments. Une thèse athéiste y est développée (D.K. 88B25, Sextus Empiricus: *Contre les Mathématiciens*, 9.54). Si l'on identifie le Critias de l'introduction du *Timée* à cet auteur, le machiavélisme est alors radical: athée, le tyran ferait sans scrupule la promotion d'un système religieux auquel il ne croit pas, donc à des seules fins politiques. Rappelons que Platon a brouillé les cartes empêchant l'identification historique de Critias. Ce flou ne permet pas d'affirmer l'hypothèse qui vient d'être exposée mais oblige à la présenter. C'est justement ce nuage d'ambiguïtés et de présomptions qui caractérise le personnage, lui-même flou et présomptueux.

54 *Critias*, 107a8-b4.

55 Welliver 1977; Howland 2007; Meulder 2010.

56 Sous son aspect le plus sombre, la projection paranoïaque permet de confisquer le réel et de récupérer les fruits de toutes les dynamiques désormais masquées.