

LES DEUX DISCOURS PANÉGYRIQUES DU *TIMÉE* ET DU *CRITIAS*: LA PERFECTION DE L'ORDRE DE L'UNIVERS ET LA MÉMOIRE ALTÉRÉE DE L'ATHÈNES IDÉALE*

À la mémoire de Monsieur l'Académicien Professeur R. WEIL
de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,
Ancien Vice-Recteur de Paris.

Dans mon article intitulé «L'hommage de Platon à Isocrate dans le *Phèdre*»¹, j'ai montré que la fausse prophétie de la fin du *Phèdre* était un hommage rendu par Platon à Isocrate en qui il désignait l'ancêtre littéraire qui l'avait incité à le dépasser. Car l'hymne à l'Amour, véritable discours panégyrique, est l'exemple à partir duquel Platon expose la théorie de l'orateur idéal et de sa rhétorique philosophique, une rhétorique dont l'inspiration divine a manqué à Isocrate: tel est «le discours panégyrique platonicien» loué par Hermogène, un discours dont l'art vaut pour tous les sujets².

Je vais expliquer maintenant que par le *Timée* et le *Critias*, dont les récits sont prononcés lors de la panégyrie des Panathénées (*Tim.*, 21a), Platon rivalise de nouveau avec Isocrate en composant deux discours panégyriques successifs et coordonnés (*Tim.*, 27a-b; *Crit.*, 106a-b): la «mélodie» de Timée (*Tim.*, 29d) sur la genèse de l'univers et l'«hymne» à Athéna (*Tim.*, 21a) par lequel Critias le jeune célèbre l'antique Athènes, identifiée à l'Athènes idéale, victorieuse de l'Atlantide. Platon répond avec ironie au défi par lequel Isocrate, à la fin du *Panégyrique*, discours «politique» par excellence (*Sur l'échange*, 77), invite prosateurs et poètes à surpasser Homère, en composant pour l'expédition des Grecs contre les barbares, à laquelle il exhorte, une œuvre «philosophique» qui soit de leur pensée et de la

* Cet article est la version remaniée et pourvue de notes de ma communication au IV *Symposium Platonicum*, Grenade, septembre 1995. Je remercie Monsieur le Professeur Blanchard de m'avoir permis d'utiliser l'ordinateur de l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne pour sa saisie informatique.

1. *Revue de Philologie*, LXII, 2, 1988, pp.273-281.

2. Cf. *Phèdre*, 258d; 278c; et M. LAPLACE, Platon et l'art d'écrire des discours: critique de Lysias et d'Isocrate, influence sur Denys d'Halicarnasse, *Rhetorica*, XIII, 1995, pp.1-15.



valeur des vainqueurs de l'Asie «un mémorial pour toujours» (ch. 186).

Timée et Critias sont tous deux des poètes en prose (*Crit.*, 108b) et des hommes qui «participent à la fois de la politique et de la philosophie» (*Tim.*, 19e-20a). Platon se souvient et se distingue d'Homère non seulement parce que le *Critias*, «ellipse d'une épopée», reproduit en prose un poème inachevé de Solon, «le plus sage des sept sages»³, mais aussi parce que, chez Homère, la représentation de l'univers par Héphestos sur le bouclier d'Achille (*Il.* Σ', 468-608) précède le récit de la victoire d'Achille sur Hector (*Il.* X'), alors que chez Platon, l'exposé, par Timée, de la création de l'univers par le démiurge divin précède le *Critias*, qui s'interrompt avant le récit de l'exploit de l'antique Athènes victorieuse de l'Atlantide, connu seulement par le résumé du *Timée* (*Tim.*, 24d-25d)⁴. Les discours de Timée et de Critias illustrent de manières différentes et complémentaires la rhétorique philosophique définie dans le *Phèdre*, en se caractérisant par référence et opposition à deux types de discours de prétendue sagesse se rapportant à l'histoire, l'un à l'histoire de la nature, l'autre à l'histoire politique.

I. *Le discours panégyrique de Timée et les discours de prétendue sagesse sur l'histoire de la nature.* Le discours de Timée répond et remédie à la déception qu'éprouva Socrate lorsque, jeune, il avait le désir de «cette sagesse qu'on appelle *Histoire de la nature*» (τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν) (*Phéd.*, 96a), et qu'il entendit parler d'un livre d'Anaxagore où il était dit que c'est l'intellect qui ordonne tout (νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν) et qui est la cause universelle. Socrate, qui pensait avoir découvert celui qui, au sujet des êtres, lui enseignerait la causalité conforme à son propre intellect, voit, en lisant le livre, un homme qui n'a point recours à l'intellect, mais qui allègue des causes physiques, tout comme Empédocle, Anaximène, Archélaos. «Quant à la puissance (δύναμιν) à laquelle ces choses doivent d'être, à présent, dans la situation où il valait le mieux qu'elles fussent placées, cette puissance, déclare Socrate, ils ne cherchent même pas à la connaître, et ils ne croient pas qu'elle possède une force divine, mais ils pensent pouvoir découvrir un jour un Atlas plus fort que celui-là, plus immortel, soutenant mieux l'ensemble des choses, et qu'en vérité, ce soit le bien, l'obligatoire qui relie et soutient, ils ne le croient

3. Cf. M. LAPLACE, Le «Critias» de Platon, ou l'ellipse d'une épopée, *Hermes* 112, 1984, pp.377-382. Pour le *Timée* et le *Critias*, j'ai utilisé le texte de J. BURNET, *Platonis opera* IV, Oxford, 1902; le texte et la traduction de A. RIVAUD, *Platon X*, C.U.F. Paris, 1925; les traductions de J. MOREAU et L. ROBIN, *Platon II*, Gallimard, Paris, 1950, et de L. BRISSON avec la collaboration de M. PATILLON, Flammarion, Paris, 3e éd., 1996.

4. Sur les analogies entre la patrie des Atlantes et celle des Troyens: M. LAPLACE, *loc. cit.*, 1984, pp. 379-380; sur le rapport entre le *Timée* et la description du bouclier d'Achille: J. PIGEAUD, Le bouclier d'Achille (HOMÈRE, *Iliade* Σ', 478-608), *Revue des Études Grecques*, CI, 1988, p.61.



nullement» (*Phéd.*, 97b-99c)⁵. Le discours de Timée, qui est «parvenu au sommet de la philosophie en son ensemble» (*Tim.*, 20a), traite de la nature de l'univers: *περὶ φύσεως τοῦ παντός* (*Tim.*, 27a). Il montre sa création réalisée par «la meilleure des causes» (*Tim.*, 29a), par le démiurge, c'est-à-dire par l'Intellect fait dieu ordonnant tout⁶. Dans cet univers, le démiurge est le véritable Atlas.

En effet, Timée, qui déclare que la parenté entre discours et sujet du discours est analogue au rapport existant entre un modèle et son image (*Tim.*, 29b), représente le véritable Atlas dans son discours, lorsqu'il met en scène le démiurge, après le récit de la création du ciel et des dieux mythologiques, en lui donnant la parole au style direct. S'adressant aux dieux qu'il a engendrés, le démiurge leur dit: «Parmi les espèces mortelles, il en reste trois qui ne sont pas encore nées... Afin que ces êtres soient mortels, et pour que le tout soit réellement tout, appliquez-vous, selon votre nature, à être les démiurges de ces vivants, en imitant la puissance qui fut la mienne (*τὴν ἐμὴν δύναμιν*) lors de votre naissance» (*Tim.*, 41b-c). A l'intérieur du récit de Timée, la position du discours de l'Intellect-dieu est à l'image de la position physique d'Atlas dans l'univers, entre ciel et terre, selon le mythe traditionnel⁷. Le discours de Timée est en effet à l'image de son sujet, le *κόσμος*. La correspondance entre les deux n'existe pas seulement dans l'ordre intellectuel; elle est exprimée aussi dans l'ordre moral et dans l'ordre esthétique⁸.

Timée, dès le prélude de son discours, manifeste de la tempérance (*σωφροσύνης*) parce que, avant de parler de l'univers, il invoque les dieux: il les prie de faire que toutes ses paroles soient «conformes à leur intellect (*κατὰ νοῦν ἐκείνοις*)» (*Tim.*, 27c-d). La tempérance est définie dans la *République* comme «une forme d'ordre»: *κόσμος πού τις... ἢ σωφροσύνη* (*Rép.* Δ', 430e). Et elle est associée aux notions de «symphonie et d'harmonie» (*ibid.*). Au terme de son discours, Timée manifeste la même tempérance. Car, après avoir affirmé que le *κόσμος* est «un dieu sensible, image du dieu intelligible (*νοητοῦ*)» (*Tim.*, 92c),

5. Le rapprochement avec le *Timée* 46d-e a été fait par L. ROBIN, *Platon. Œuvres complètes I*, Paris, 1950, p.1376, et par L. BRISSON, *op. cit.*, pp.245-6, n. 310. Mais la fonction d'Atlas n'est pas commentée. Outre la traduction de L. ROBIN, que j'adopte partiellement, j'ai utilisé celle de M. DIXSAUT, *Platon, Phédon*, Paris, Flammarion, 1991. Mais dans l'expression *τούτου ἄτλαντα...ἰσχυρότερον*, je considère que le démonstratif *τούτου* désigne l'intellect dont la puissance a été nommée auparavant.

6. Le démiurge, qui est un dieu, est surtout un intellect: il crée l'univers en dominant la nécessité: *Tim.* 30a-c; 31b; 34a-b; 37c-d; 46c-e; 68e-69b; et L. BRISSON, *op. cit.*, pp.15-17. Cf. *Lois*, I', 897b: «l'intellect est toujours, à juste titre, un dieu pour les dieux».

7. Cf. p. ex. HOM., *Od.* α, 52-54; Eur., *Ion*, 1-2.

8. Pour l'accord entre ces deux ordres, cf. outre *Phéd.*, 99c; *Rép.*, Z', 517c; *Tim.*, 29e-30b; 42e; 68e; 87c-d; *Lois*, I' 897b-898b. Pour l'accord entre l'ordre intellectuel et l'ordre moral, cf. J. LABORDERIE, *Le dialogue platonicien de la maturité*, Paris, 1978, pp. 225-238: Les Ἄρεται σocratices.



il prie le dieu-univers de garantir la « mesure » de ses paroles: ὅσα... ἐρρήθη μετρίως (*Crit.*, 106a). La notion de « mesure » est explicitée dans l'ordre moral, esthétique et intellectuel. En effet, la prière de Timée au dieu-univers se continue ainsi: « Si, malgré nous, nous avons fait... quelque faute de ton (παρὰ μέλος) dans notre exposé, qu'il nous impose la peine qui convient - la peine correcte, pour qui détonne, est de le remettre dans le ton (τόν πλημμελοῦντα ἐμμελῆ ποιεῖν); afin donc qu'à l'avenir nous tenions sur la naissance des dieux un langage correct,... nous le prions de nous donner la connaissance » (*Crit.*, 106). Au début du discours de Timée, ces notions caractérisent l'œuvre du démiurge, l'univers: « Le dieu, voulant que toutes choses fussent bonnes... prit en main tout ce qu'il y avait de visible -... cela se mouvait de façon détonnante (πλημμελῶς) et désordonnée -; de ce désordre, il l'amena à l'ordre, ayant estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre... Ayant réfléchi, il découvrit que son travail ne pourrait jamais faire exister... un tout (ὅλον) dépourvu d'intellect qui fût plus beau qu'un tout pourvu d'intellect (νοῦν) » (*Tim.*, 30a-b). Le terme de « mesure » apparaît lorsque Timée rappelle ce récit: « Ainsi qu'il a été dit au commencement, alors que toutes choses se trouvaient en désordre, le dieu introduisit en chacune par rapport à elle-même et dans les unes par rapport aux autres des rapports de mesure (συμμετρίας), et cela dans tous les cas et de toutes les façons où il était possible qu'il y eût proportions et rapports de mesure (σύμμετρα) » (*Tim.*, 69b). Le κόσμος est donc une totalité harmonieuse.

Il est aussi un corps vivant et animé: ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε (*Tim.*, 30b); ὅλον καὶ τέλειον... σῶμα (*Tim.*, 34b). C'est un corps vivant dont la cohésion est maintenue par le véritable Atlas, l'Intellect-dieu. Timée reprend le terme ζῶον - ζῶον ἐν ζῶα ἔχον (*Tim.*, 69c) -, lorsque, après avoir rappelé la mise en ordre de l'univers par le démiurge (*Tim.*, 69a: διεκόσμησεν), il va résumer les paroles du démiurge aux dieux qu'il a engendrés (*Tim.*, 69c), avant de raconter la création par ces derniers des vivants mortels. La « mélodie » de Timée est une image du κόσμος vivant et harmonieux. S'apprêtant à reprendre le début de son discours jusqu'aux paroles du démiurge, Timée déclare: « Retournons brièvement au commencement, puis revenons rapidement au point même d'où nous sommes parvenus ici; et, à ce mythe, tâchons dès lors d'ajouter une fin et une tête (κεφαλήν) qui soit en harmonie (ἀρμόττουσαν) avec ce qui précède » (*Tim.*, 69a-b)⁹. Ce discours est donc une illustration de l'art oratoire ainsi défini dans le *Phèdre*: « Tout discours doit être constitué comme un être vivant (ὥσπερ ζῶον συνεστάναι)¹⁰: avoir un corps (σῶμα) qui soit le sien, de façon à n'être ni

9. Cf. R. WEIL, *L' « Archéologie » de Platon*, Paris, 1959, p.30: « L'ἀρμονία, le refus de la discordance... sont des vertus de l'âme en général et de l'Univers tout entier, mais aussi des qualités de l'œuvre d'art ». Pour l'image du mythe auquel il faut donner une « tête »: *Gorg.*, 505c-d; *Lois*, ζ', 752a, et L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, 1982, pp.71-75.

10. Pour l'emploi des termes συνεστάναι, σύστασις désignant la constitution d'un discours,

sans tête (ἀκέφαλον) ni sans pieds, mais à avoir un milieu et des extrémités qui aient été écrits de manière à convenir entre eux et au tout (τῷ ὅλῳ)» (*Phèdr.*, 264c)¹¹. «C'est le discours de celui qui sait, discours vivant et animé (ζῶντα καὶ ἔμψυχον)», précise Phèdre (*Phèdr.*, 276a). Un tel discours est une sorte d'univers: διακοσμῆ τὸν λόγον, prescrit Socrate (*Phèdr.*, 277b-c). Appeler celui qui le compose un «sage (σοφόν), c'est, à mon avis du moins, excessif, dit Socrate..., mais l'appeler un ami de la sagesse (φιλόσοφον)...., cela serait plus en harmonie (ἀρμόττοι) et mieux dans le ton (ἐμμελεστέρωσ)» (*Phèdr.*, 278d). La «mélodie» du «philosophe» Timée présentant et racontant avec ordre et mesure, autrement dit tempérance, la création du κόσμος par l'Intellect divin, véritable Atlas, répond à ces exigences du «discours panégyrique platonicien».

II. *Le discours panégyrique de Critias et les discours d'immortalisation du passé politique.* Le *Critias* inachevé représente l'antique Mémoire sacrée de l'Athènes idéale, éternellement vivante, mais altérée par la disparition du gouvernement originel. Le discours panégyrique véridique de l'Athènes idéale ne saurait être un témoignage historique. Contrairement aux éloges flatteurs, il ne saurait pas même être présenté dans sa complétude après la guerre du Péloponnèse et l'instauration des Trente Tyrans à Athènes, et devant l'accroissement de la puissance des royautes du nord de la Grèce.

1. *L'impossible témoignage historique sur l'Athènes idéale et le discours panégyrique véridique de la Mémoire divine.* L'immortalisation du passé politique est le projet de l'historiographie¹² et de l'éloge. Le discours de Critias se situe dans une tradition où l'éloge, d'abord concurrencé par l'historiographie, la supplante finalement, avec Isocrate, dans sa volonté d'immortaliser le passé. Bien que le discours de Critias le jeune reprenne un projet de Solon comparable, malgré son inachèvement, à celui d'Hérodote¹³, il n'est pas un témoignage historique¹⁴; il est un éloge philosophique et un discours panégyrique. Hérodote désigne son *Histoire* comme un témoignage de la mémoire égalant dans l'ordre de la pensée les témoignages des actions humaines, et assurant, en outre, la perennité de leur éclat et de leur renommée: «Hérodote de Thourioi donne ici le témoignage (ἀπόδειξις) de son *Histoire*,

cf. aussi *Phèdr.*, 268d. Ces termes désignent dans le *Timée* la constitution de l'univers: *Tim.*, 29d-e; 30c; 31b; 32c; 69c.

11. Cf. L. ROBIN, *Platon. Œuvres complètes* IV, 3e partie, Paris, 1933, p. 69, n.4: «Cette idée de l'unité organique de toute construction de la pensée est... chez Platon... en relation avec sa conception finaliste du *cosmos* lui-même».

12. Cf. R. WEIL, *op. cit.*, p.17.

13. Cf. *Ibid.*, pp.18-19; de même P. VIDAL-NAQUET, Athènes et l'Atlantide, *Le chasseur noir*, Paris, 1981, p.343.

14. *Ibid.*, pp.24-25; 31-32, souligne le jeu, la fantaisie de Platon dans l'utilisation des méthodes de l'historien, et désigne la fiction du *Critias* comme une «histoire merveilleuse», un «roman historique», une «pseudo-histoire», une «fable historique».

pour que les œuvres des humains ne soient pas effacées avec le temps, et que de grands et merveilleux exploits témoignant (ἀποδεχθέντα) les uns pour les Grecs, les autres pour les barbares ne cessent pas d'être renommés... Sachant que la prospérité humaine ne demeure jamais au même endroit, ajoute Hérodote, je garderai mémoire (ἐπιμνήσομαι) également des petites et des grandes cités» (A', 1-5). Le discours de Critias le jeune n'est pas un témoignage historique, mais un éloge philosophique qui représente l'Athènes idéale et vraie¹⁵.

Dans la *République*, lorsque Socrate a présenté l'essentiel, qu'il résume le lendemain dans le *Timée* (17c-19a), de ses conceptions de la meilleure constitution politique, et des hommes qu'elle exige, Glaucon lui demande «si l'existence de ce régime politique est possible... S'il existait, dit-il, il apporterait tous les biens à la cité où il existerait..., et... contre les ennemis, ces hommes combattraient avec une extrême valeur» (*Rép.* E', 471c-d). Socrate répond à Glaucon que «son intention n'était pas de témoigner (οὐ... ἵνα ἀποδείξωμεν) de la possibilité de l'existence» de ces idéaux (*Rép.* E', 472d). Et il ajoute: «Penses-tu qu'un peintre serait moins bon si, après avoir peint le modèle (παράδειγμα) de ce que serait l'être humain le plus beau,... il était incapable de témoigner (ἀποδείξει) aussi de la possibilité de l'existence de tels hommes?» (*Rép.* E', 472d)¹⁶. Comme Glaucon déclare qu'il ne le pense pas, Socrate lui demande de ne pas le contraindre de «devoir aussi montrer l'existence effective, totale... de ce dont (il a) exposé la théorie. Mais, précise-t-il, si nous devenons capables de découvrir comment se générerait une cité de la façon la plus rapprochée possible de ce que nous avons dit, à nous alors d'affirmer avoir découvert la possibilité de son existence» (*Rép.* E', 473a-b).

Ce qui n'était dans la *République* qu'une éventualité concédée à Glaucon devient, dans le *Timée*, le désir explicite de Socrate non plus orateur, mais auditeur: «Au sujet de la constitution que j'ai exposée, dit-il,... mon sentiment s'apparente... à celui qu'on éprouve quand, contemplant de belles créatures qui sont figurées en peinture ou qui, si elles sont vraiment vivantes, se tiennent au repos, on ressent le désir de les contempler (θεάσασθαι) en mouvement... rivalisant et luttant. J'aimerais en effet, dit Socrate,... qu'au cours d'un récit, on me fît entendre comment, aux luttes où lutte une cité, celle-ci rivalise avec d'autres cités, comment elle entre en guerre à bon escient et comment, dans la guerre, elle montre les qualités qui tiennent à son éducation et à sa formation»

15. Cf. N. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, nouvelle édit., Paris, 1993, pp. 307-314.

16. Le verbe ἀποδείξει, répété encore deux fois, est suivi du substantif ἀπόδειξιν en *Rép.*, E', 472e. Puis le verbe ἀποδεικνύμαι désigne le témoignage «actuel, dans les États, des pratiques vicieuses en raison desquelles ils ne sont pas organisés» sur le modèle décrit par Socrate (*Rép.*, E', 473b). Lorsque Arcestratos démarque, dans un poème épique, le début de l'*Histoire* d'Hérodote, il emploie le terme επίδειγμα: ἱστορίας επίδειγμα ποιούμενος Ἑλλάδι πάσῃ (*Suppl. Hellenist.*, fr.132).



(*Tim.*, 19b-c). Socrate, qui se juge toujours incapable de prononcer «la suite» de son discours de la *République*, s'en remet à ceux qui, tels Timée, Critias ou Hermocrate, «participent à la fois de la politique et de la philosophie par leur nature et leur formation... Après avoir engagé la cité dans une guerre à bon escient, dit-il, vous seuls, parmi vos contemporains, pourriez montrer tout le mérite qui lui revient» (*Tim.*, 20a-b).

C'est Critias le jeune qui, grâce à la réminiscence, entreprend de répondre au désir de Socrate en prononçant un discours panégyrique d'inspiration divine. «Devant Critias, mon grand-père, dit Critias le jeune, Solon raconta - en un récit que mon grand-père, à son tour, dans sa vieillesse me fit de mémoire (ἀπειμνημόνευεν) - que, dans le passé, notre cité accomplit de grands et merveilleux exploits dont le souvenir s'est obscurci sous l'effet du temps et de la disparition des êtres humains, mais qu'il en est un, le plus grand de tous, qui nous permettrait, si nous nous le remettons en mémoire (ἐπιμνησθεῖσιν)¹⁷... de faire de la déesse, en cette panégyrie (πανηγύρει) un éloge juste et vrai, comme un hymne (οἶόνπερ ὑμνοῦντας)» (*Tim.*, 20e-21a). Après avoir évoqué en résumé, dans le *Timée*, la constitution parfaite de l'antique Athènes, les vertus de ses habitants et leur exploit contre l'Atlantide (*Tim.*, 23c-25d), Critias le jeune, «poète» en prose, comme Timée (*Tim.*, 108b), reprend ce récit en détail devant Socrate, Timée, Hermocrate et, fictivement, devant tout le public de la panégyrie des Panathénées: τοῦ θεάτρου (*Crit.*, 108b); τῷδε τῷ θεάτρῳ (*Crit.*, 108d)¹⁸. Critias le jeune prononce ainsi un discours épideictique qui «montre» (*Crit.*, 109a: δηλώσει) et donne à «contempler», de manière plus vivante qu'une peinture, les réalités qu'il représente¹⁹. Ce discours panégyrique se distingue à la fois des éloges officiels d'Athènes dans les oraisons funèbres, de l'historiographie de Thucydide qui se détermine par opposition à cette tradition, et du *Panégyrique* d'Isocrate dont le projet contraste avec celui de Thucydide.

L'éloge funèbre prononcé, d'après Thucydide, par Périclès est d'abord «l'hommage de la mémoire» (B', 36,1) aux Athéniens du passé et du présent dont le régime politique, le mode de vie, le caractère ont permis la puissance d'Athènes avec «l'acquisition» de l'empire maritime (B', 36,2: κτησάμενοι; 36,4: ἐκτίθη; 41,2: ἡ δύναμις... ἣν ἐκτησάμεθα; 43,1: ἐκτίσαντο; il est ensuite le véritable «mémorial» de ceux qui, en refusant de se laisser dépouiller de cette puissance, ont eu une conduite «apparentée à la cité» (B', 41,5-43,1): ἡ δόξα

17. Pour l'emploi du verbe de la réminiscence (ἀναμνηστικῶς), cf. *infra*, pp. 92-93.

18. N. LORAUX, *op. cit.*, pp. 309-311 néglige ces indications et le caractère panégyrique du discours de Critias lorsqu'elle réduit l'auditoire à un «cénacle d'amis».

19. Sur le discours épideictique caractérisé par son auditoire «spectateur»: Aristote, *Rhét.*, A, 3, 1358a, et V. BUCHHEIT, *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*, Munich, 1960, pp. 123-124.

αὐτῶν... αἰείμνηστος (B',43,2). «Nous n'avons besoin ni d'Homère pour nous louer, dit Périclès, ni de personne dont les mots charmeront aussitôt (τὸ αὐτίκα τέρψει), mais dont la pensée aura à pâtir de la vérité des faits... Cet hymne (ὑμνησα) à la cité, c'est aux mérites de ces hommes et de ceux qui leur ressemblent qu'il doit sa parure; et il est peu de Grecs à propos de qui, comme pour eux, le langage trouverait dans les faits un exact équivalent» (B',41,4-42,2)²⁰. L'éloge funèbre de Périclès est ainsi un hymne à la puissance d'Athènes et le mémorial de ceux qui s'en sont montrés dignes.

Thucydide commence son *Histoire* en récusant le caractère «fabuleux» qu'ont donné au passé d'Athènes les «hymnes» des poètes (ὡς ποιηταὶ ὑμνήκασι) avec leurs parures, et les discours des logographes plus soucieux de la séduction de l'auditeur que du vrai (A',21,1). Par son récit de la guerre du Péloponnèse, il choisit d'être utile plutôt que de louer. «A l'audition, dit-il, l'absence de fabuleux (μυθῶδες) dans les faits rapportés paraîtra sans doute en diminuer le charme (ἄτερπέστερον)» (A',22,4). Son intention est de composer une œuvre qui soit «un acquis pour toujours (κτῆμα ἐς αἰεὶ) plutôt qu'une prouesse pour un auditoire du moment (ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα)» (A',22,4)²¹. Ainsi, Thucydide veut, non pas célébrer des hauts faits dans un langage qui leur équivaille, mais, au contraire, réaliser par son récit ce qu'Athènes ne put réaliser dans les faits avec son empire maritime.

Isocrate, qui déprécie les logographes²², mais veut rivaliser avec les poètes²³, use dans le *Panegyrique* d'une prose d'apparat (ch. 11: ἐπιδεικτικῶς) pour célébrer Athènes et ses droits à l'hégémonie; il accomplit ainsi une prouesse oratoire dont il attend la gloire (ch. 3: ἄθλον... τὴν δόξαν). Et de l'expédition future, victorieuse, des Grecs contre les barbares, à laquelle il exhorte, sous la conduite d'Athènes, il invite poètes ou prosateurs à composer un éloge qui, rivalisant avec le poème d'Homère à l'éloge des vainqueurs de Troie, soit «un mémorial pour tout le temps (μνημεῖον εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον)» (ch. 186). Isocrate est le panégyriste de la puissance passée d'Athènes, dont il espère le retour dans le présent.

Critias le jeune, que Socrate oppose aux poètes et aux sophistes (*Tim.*, 19d-e), prononce en prose un «hymne» à Athéna²⁴ qui, bien qu'il soit «un vieux récit» (*Tim.*, 21a) célébrant l'Athènes d'il y a neuf mille ans (*Tim.* 23d-e), n'est pas une

20. Pour Thucydide, j'ai utilisé la traduction de J. de ROMILLY, *Thucydide*, C.U.F., Paris, t.I, 1953; t. II, 1962.

21. Sur la question de la composition en plusieurs fois et à des dates diverses de l'œuvre de Thucydide, récit de la ruine de l'empire athénien: J. de ROMILLY, *op. cit.*, t.I, Notice, pp. LI-LIII; et *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris, 1947.

22. Cf. M. LAPLACE, *loc. cit.*, 1995.

23. Cf. par ex. *Evagoras*, 9-11.

24. N. LORAUX, *op. cit.*, p. 311, souligne l'opposition entre Périclès qui adressait l'hymne à la cité, et Critias qui l'offre à la divinité, en répétant l'acte du prêtre égyptien dédiant le récit à Athéna (*Tim.*, 23d).

fable, mais un récit véridique: μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον (*Tim.*, 26e). Pour ce récit, Critias le jeune est implicitement égalé aux Athéniens dont il veut raconter l'exploit contre l'Atlantide. Car son récit est assimilé, non à une prouesse athlétique, mais à un exploit militaire²⁵. Hermocrate l'encourage comme un guerrier auquel sa bravoure vaudra de remporter la victoire et d'élever un trophée. «Critias, lui dit-il, jamais des hommes sans courage n'ont encore élevé de trophée (τρόπαιον); il te faut donc entreprendre bravement ce discours» (*Crit.*, 108c). Ce discours est la Mémoire d'Athènes, éternellement vivante, parce que divine. Hermocrate recommande à Critias d'invoquer Apollon et les Muses avant de proclamer et louer en un hymne (ἀναφαίνειν τε καὶ ὑμνεῖν) les mérites de (ses) concitoyens d'autrefois» (*Crit.*, 108c). Mais Critias lui répond qu'il doit invoquer aussi les autres dieux, et surtout Mnémosyne. Car, dit-il, «à peu près tout ce qu'il y a de plus important dans nos paroles ressortit à cette déesse» (*Crit.*, 108d). Critias le jeune est le poète de la Mémoire divine d'Athènes parce qu'il se remémore le récit qu'il entendit de son grand-père Critias l'ancien, et qui, transmis par un prêtre de Saïs à Solon, puis par Solon à son parent et ami Dropidès, père de Critias l'ancien, provient des écrits sacrés de l'Égypte (*Tim.*, 20d-25d). Ce récit se perpétue de génération en génération, et devient un «mémorial» vivant lorsqu'il participe de l'éducation de Critias le jeune. Celui-ci en conserve le souvenir parce qu'il l'apprit de son grand-père âgé de près de quatre-vingt-dix ans, pendant la fête des Apatouries, le jour de Couréôtis, alors qu'il avait lui-même environ dix ans (*Tim.*, 21b). «Tant il est vrai, explique-t-il, comme on le dit, que ce qu'on apprend dans l'enfance forme un merveilleux mémorial (θαυμαστόν... μνημεῖον)» (*Tim.*, 26b). Ce récit qui, précise Critias le jeune, lui procura «beaucoup de plaisir et de joie enfantine (παιδιᾶς)» est ainsi défini comme le «mémorial» de l'éducation (παιδείας) de l'Athénien²⁶.

25. Pour l'analogie entre l'art du sophiste et l'art du guerrier: EUR., *Suppl.*, 902-903. Isocrate, dans le *Panathénaique*, compare les mérites de ses écrits à ceux de la campagne militaire d'Agamemnon, chef des Grecs unis contre les barbares (ch.75-78). Et lorsque Platon nomme l'orateur idéal ἀγωνιστήν τέλειον (*Phèdr.*, 269d), le terme ἀγωνιστής renvoie aux concours athlétiques auxquels fait référence l'hymne à l'Amour (*Phèdr.*, 256b); mais le terme ἀγωνιστής peut aussi évoquer les luttes guerrières, car la guerre est souvent désignée comme un ἀγών (pour les oraisons funèbres: N. LORAUX, *op. cit.*, pp.117-118; de même Isocrate, *Panég.*, 52, 73; *Panath.*, 42). Dans la *République*, Platon emploie l'image du combat par la parole: τῷ λόγῳ διαμάχεσθαι (Σ', 499d).

26. Dans les *Lois*, où l'Athénien expose ce que doit être l'éducation idéale dans la cité idéale, le rapport étymologique entre παιδιὰ et παιδεία, plusieurs fois souligné (*Lois*, B', 656c; Z', 803d; H', 832d), est développé en théorie: «Pour devenir en quoi que ce soit un homme de mérite, on doit s'y exercer dès l'enfance (ἐκ παιδῶν) aussi bien en s'amusant (παίζοντα) que d'une manière sérieuse... En résumé, nous disons que la manière correcte de nourrir une éducation (παιδείας), c'est celle qui réussira le mieux à mener l'âme de l'enfant, tandis qu'il s'amuse (παίζοντος), à l'amour de la profession où, devenu homme, il devra exceller» (*Lois* A', 643b-d, trad. L. ROBIN, Paris, Gallimard, 1950; cf. *Lois*, Z', 821e: ce qui est appris dans la jeunesse est gardé en mémoire). De plus, dans les *Lois*, l'éducation est définie par la concordance des plaisirs et des peines que prennent aux mêmes objets les enfants et les vieillards (B', 659d-e; Z', 816c-d).

Remémoré par Critias le jeune devenu un «homme à la fois philosophe et politique» (*Tim.*, 19e-20a), ce récit, rapporté d’Égypte par Solon, homme politique et sage d’entre les sages, est un discours panégyrique inspiré par la Mémoire divine. Il s’oppose également, dans le *Ménexène*, aux éloges d’Athènes prononcés par des hommes «politiques» dont le discours dit d’Aspasie est un pastiche (*Ménex.*, 235e-249e)²⁷ et à ceux des «sages» personnages (σοφῶν) raillés par Socrate, les sophistes probablement, dont les discours ensorceleurs ont un charme trompeur qui plonge dans l’Oubli, parce qu’il est celui des Sirènes: «Ils louent la cité de toutes les manières,... et pour nous-mêmes encore vivants, leurs louanges sont telles que, pour ma part,... chaque fois, je reste là sous le charme (κηλούμενος)²⁸ à les écouter, pensant instantanément être devenu plus grand, plus noble et plus beau... Et je conserve cette dignité plus de trois jours: le langage et le ton de l’orateur s’insinuent dans mes oreilles de telle façon que c’est à peine si le quatrième ou le cinquième jour je me ressouviens de moi (ἀναμνησκόμαι) et ai la sensation du lieu terrestre où je suis: jusque-là, peu s’en faut que je ne croie habiter les îles des Bienheureux» (*Ménex.*, 234c-235c)²⁹. Socrate souligne la facilité de discours aussi flatteurs: «S’il fallait bien parler des Athéniens devant les Péloponnésiens, ou des Péloponnésiens devant les Athéniens, il faudrait un bon orateur pour persuader l’auditoire et obtenir la gloire. Mais quand on réalise sa prouesse devant ceux-là même dont on prononce les louanges, il n’y a nulle grandeur à sembler bien parler» (*Ménex.*, 235d)³⁰. Le discours de Critias échappe à ce défaut. Car l’éloge de l’antique Athènes est prononcé non seulement devant Socrate, mais aussi devant Timée de Locres (*Tim.*, 20a) et Hermocrate de Syracuse, deux étrangers, dont le second fut le vainqueur des Athéniens pendant la guerre du Péloponnèse³¹.

Le discours de Critias n’est ni un témoignage historique, ni un éloge flatteur d’Athènes. Il est un discours panégyrique véridique d’inspiration divine, et le mémorial de l’éducation de l’Athénien. Il est une autre démonstration de

27. Sur ce pastiche, cf. R. CLAVAUD, *Le Ménexène de Platon*, Paris, 1980, avec référence, pp.66-74, aux tenants de cette interprétation. R. CLAVAUD pense en outre que cette parodie vise Eschine le Socratique, qui a composé une *Aspasie*: *ibid.*, pp.251-253. N. LORAUX, *op. cit.*, pp. 333-337, remarque que «Ménexène n’est pas vraiment convaincu de l’identité réelle de l’orateur» dont Socrate rapporte le discours, et elle compare cette parodie d’éloge vrai au premier discours de Socrate dans le *Phèdre*.

28. Cf. Plat., *Banq.*, 215c-216a: Alcibiade compare les paroles de Socrate à la mélodie du flûtiste Marsyas (ἐκγίλει), puis au chant des Sirènes; *Phèdr.*, 259a-b: Socrate engage Phèdre à ne pas se laisser endormir par le chant des cigales, qu’il compare à celui des Sirènes (κηλουμένους...ἀκηλήτους).

29. Cf. N. LORAUX, *op. cit.*, pp. 326-327: l’oraison funèbre, «puissance d’oubli»; 321-322: Platon démarque Aristophane, *Guêpes*, 636-641, où l’effet du discours de Philocléon, parodie de discours d’hommes politiques, transporte ses auditeurs en imagination dans les îles des Bienheureux.

30. Cf. *Ibid.*, pp. 86-88; 287.

31. Cf. *Ibid.*, pp. 309-311.

l'éloquence philosophique illustrée et définie dans le *Phèdre*.

2. *Le discours panégyrique de Critias et l'idéal oratoire du Phèdre*. Comme l'hymne à l'Amour de Socrate dans le *Phèdre*, l'hymne à Athéna de Critias raconte le voyage vers la vérité divine, originelle, et la relation de cette vérité grâce à la réminiscence. Dans le *Phèdre*, Socrate raconte comment l'âme qui, avant son incarnation, a contemplé dans «le lieu supracéleste» «la Plaine de Vérité» d'où elle a tiré sa nourriture, se ressouvient, par un effort de réflexion, des réalités qu'elle a jadis vues (*Phèdr.*, 248a-249c: λογισμῶ...ἀνάμνησις). Et cet acte par lequel «la pensée (διάνοια) du philosophe s'écarte des préoccupations humaines et s'attache à ce qui est divin» (*Phèdr.*, 249c), est implicitement comparé au voyage d'Ulysse dans l'au-delà, au pays des Cimmériens, d'où il rapporte la révélation de Tirésias (*Od.*, κ, 490 -XI,137). Car, ensuite, Socrate se compare, dans sa recherche théorique de l'art du discours vrai, tandis que chantent les cigales, à Ulysse passant près des Sirènes «sans céder à leur charme» (*Phèdr.*, 258e-259b = *Od.* μ,156-200). Dans le *Timée* et le *Critias*, les conditions de la réminiscence, avant que celle-ci soit effective, sont réparties entre plusieurs personnages. Critias le jeune «se ressouvient» de ce qu'a dit son grand-père d'après ce que ce dernier avait entendu de Solon. Cette réminiscence, qui lui permet de rapporter les révélations du prêtre de Saïs à Solon, est suscitée par l'action de la pensée du philosophe Socrate, son exposé de la *République*. «Quand, hier, dit Critias le jeune, tu parlais de la constitution politique et des hommes que tu disais, j'étais émerveillé, alors que je me ressouvenais (ἀναμνησκόμενος) de ce que je viens de dire, en pensant (κατανοῶν) que tu t'étais rencontré, par un hasard divin et sans en avoir le dessein, sur la plupart des points, avec ce que Solon avait dit... Maintenant, je suis prêt, Socrate, à reprendre ce récit, non seulement en résumé, mais, comme je l'ai entendu, point par point. Les citoyens et la cité qu'hier tu nous décrivais comme en un mythe, aujourd'hui, nous les transférerons ici dans l'ordre du vrai; nous supposerons que cette cité est l'Athènes ancienne, et les citoyens issus de ta pensée (οὔς διανοοῦ), nous affirmerons que ce sont nos vrais ancêtres, ceux dont parlait le prêtre» (*Tim.*, 25e-26d)³². Le voyage de Solon en Egypte équivaut à la navigation d'Ulysse dans l'au-delà. Dans le delta du Nil, Solon apprend d'un vieux prêtre la vérité sur le passé d'Athènes, comme dans l'*Odyssée* Ulysse gagne, au pays des Cimmériens, l'endroit où confluent les fleuves de l'Achéron, pour apprendre de l'âme du devin Tirésias la vérité sur son retour à Ithaque³³. Mais, alors que

32. *Ibid.*, p. 312, indique que cet éloge d'Athènes «a partie liée avec la mémoire». Plus précisément, il est fondé sur la réminiscence: le terme est repris en *Tim.*, 26b (ἀναμνησκόμενος).

33. En outre, l'Egypte, pays de la mémoire sacrée, antédiluvienne, correspond à ce qu'est, dans l'*Iliade*, l'Olympe habité par les Muses: la langue égyptienne et la langue grecque se distinguent dans le *Timée*, 21e, comme, dans l'*Iliade*, la langue des dieux et la langue des hommes.

l'hymne à l'Amour traite d'un sujet privé, l'hymne à Athéna concerne un sujet politique: Platon montre l'unité, affirmée dans le *Phèdre*, du véritable art oratoire (*Phèdr.*, 258d: εἴτε πολιτικὸν σύγγραμμα εἴτε ἰδιωτικόν).

Le discours de Critias le jeune présente d'autres caractéristiques correspondant à cet idéal oratoire. Le discours panégyrique platonicien est, plus que celui d'Isocrate, l'héritier des épinicies de Pindare, parce qu'il est fondé sur la Mémoire divine. Dans l'*Olympique I'*, Pindare célèbre avec retard le vainqueur dont le nom, «écrit» (γέγραπται) dans son esprit, est soustrait à l'oubli grâce à la Muse et à la Vérité, fille de Zeus (v.1-5). Telle est aussi, selon le *Phèdre*, la genèse du discours «qui, comportant un savoir, s'écrit (γράφεται) dans l'âme de celui qui apprend» (*Phèdr.*, 276a)³⁴. Rappelant le récit de son grand-père, lors de la fête des Apatouries, Critias le jeune dit: «C'était un tel plaisir... pour moi de l'entendre, et le vieillard m'enseignait de si bon coeur... que cela perdure en moi comme gravé au feu en caractères indélébiles (οἷον ἐγκαύματα ἀνεκπλύτου γραφῆς)» (*Tim.*, 26c). Le thème de la gravure remplace celui de l'écriture³⁵, comme le prouve la reprise de la comparaison par Plutarque, qui l'applique aux images des êtres aimés demeurant dans l'esprit: οἷον ἐν ἐγκαύμασι γραφόμεναι διὰ πυρός (*Amat.*, 16,759C).

Dans le *Phèdre*, le discours philosophique est en outre représenté comme un être vivant engendré par un père, et apte à donner naissance à d'autres discours semblables. Est appelé fils «légitime» de son «père» le discours qui comporte un savoir (*Phèdr.*, 275e-276a). «Les discours qui sont matière d'enseignement, ont pour objet d'instruire, et qui, réellement, s'écrivent (γραφομένοις) dans l'âme concernant le juste, le beau, le bien, sont les seuls... à mériter d'être pris au sérieux, dit encore Socrate; de leur auteur, de pareils discours doivent être appelés les siens, ses fils légitimes en quelque sorte (οἷον υἱεῖς γνησίους): en premier lieu, le discours qu'il porte en lui quand il vient de l'inventer, ensuite, ceux qui, tout à la fois rejets et frères du premier (ἐκγονοί τε καὶ ἀδελφοί), sont nés chez d'autres hommes, en d'autres âmes, à proportion de leur mérite» (*Phèdr.*, 278a-b). Dans le *Timée* et le *Critias*, Platon ne présente pas seulement un éloge d'Athènes donnant «la vie à un modèle théorique», celui de la *République*, «qui, sans son intervention, garderait l'immobilité silencieuse des êtres peints»³⁶. Il raconte comment l'éloge de l'antique Athènes, provenant des

34. Pour le *Phèdre*, j'ai utilisé le texte et la traduction de L. ROBIN, *Platon IV*, 3e partie, Paris, C.U.F., 1933; et la traduction de L. BRISSON, Paris, Flammarion, 1997.

35. N. LORAUX, *op. cit.*, p.32, note l'analogie avec le *Phèdre*, et considère, malgré le terme ἐγκαύματα, que les «caractères ineffaçables» qui s'inscrivent dans l'âme de Critias le jeune sont ceux de l'écriture. A. RIVAUD, *op. cit.*, p. 138, n.1; L. BRISSON, *op. cit.*, p. 228, n.87; M. DETIENNE, *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989, p.179, estime à tort qu'il s'agit de peinture à la cire ou à l'encaustique. M. DETIENNE, *op. cit.*, pp.174-176, souligne cependant l'importance de l'écriture dans le récit de Critias.

36. *Ibid.*, p.311.

écrits sacrés de l'Égypte, s'est reproduit jusqu'à ses écrits: il donne corps à l'image de l'engendrement du discours et de sa filiation en montrant un discours qui se perpétue à l'intérieur d'une même famille, la sienne, de génération en génération, depuis Solon³⁷. Cependant, le récit de Critias ne présente pas toutes les qualités du discours idéal défini dans le *Phèdre*³⁸, parce que, dans sa forme détaillée, il n'est pas un corps complet: comme le poème de Solon, il est inachevé.

3. *L'inachèvement du discours panégyrique de Critias*. Le récit de Critias le jeune, dans sa forme détaillée, ne montre pas l'antique Athènes luttant contre l'Atlantide. Seuls sont présentés l'image de la cité idéale, à l'état immobile, dans la *République*, l'esquisse de la geste de l'Athènes idéale contre l'Atlantide dans le *Timée* (21e-25d), et le spectacle de la perfection de l'antique Athènes face à la dégénérescence de l'Atlantide dans le *Critias*. La pleine réalisation, dans l'action, de l'image de la cité idéale luttant contre d'autres cités, et triomphant d'elles, fut effective durant la guerre de Troie, puis durant les guerres médiques³⁹. Mais elle fit défaut au moment de la guerre du Péloponnèse. Platon, transcrivant le discours panégyrique véridique de l'Athènes idéale, ne peut pas davantage achever sa démonstration que Solon, empêché de donner forme à tout son poème par «les séditions et les autres maux» qu'il trouva à Athènes à son retour d'Égypte (*Tim.*, 21c-d). Mais Platon ne donne pas la parole à Hermocrate, le vainqueur de la flotte athénienne en Sicile pendant la guerre du Péloponnèse. Et nulle allusion n'apparaît aux propos qu'il aurait voulu tenir. L'interruption du *Critias* et l'absence d'ouvrage à la gloire du vainqueur des Athéniens sont liées.

D'autre part, la succession temporelle immédiate affirmée par Platon, en dépit d'une rupture chronologique manifeste, entre les discours de Timée et de Critias lors des Panathénées et celui que Socrate a tenu dans la *République*, au Pirée, lors des Bendidies⁴⁰, après avoir contemplé avec d'autres, parmi lesquels Nicèratos, fils de Nicias, les processions des Athéniens et des Thraces en l'honneur d'Artémis, signifie probablement que cette époque heureuse est désormais comme une fiction, et que la réalisation effective de l'exploit de l'Athènes idéale risque, dans l'avenir, d'être empêchée par les puissances du nord de la Grèce: la discordance manifestée sans être explicitée signifie une menace latente. En effet, la coïncidence divine découverte rétrospectivement dans le *Timée*, 25e, après avoir été évoquée comme une éventualité dans la *République*, Θ, 592a-b, entre l'image inerte de la cité idéale de la *République* et son existence réelle dans l'Athènes d'un autre temps, indique que, dans le

37. Sur la généalogie de cette famille, cf. en dernier lieu L. BRISSON, *op. cit.*, 1997, pp. 328-333.

38. Malgré N. LORAUX, *op. cit.*, p.311.

39. Sur la chronologie des deux fêtes athéniennes: L. BRISSON, *op. cit.*, 1996, p. 333.

40. Pour la guerre de Troie: M. LAPLACE, *loc. cit.*, 1984, pp. 378-380; pour les guerres médiques: A. RIVAUD, *op. cit.*, pp. 251-252; P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, pp.343-344.



Timée et le *Critias*, comme dans la *République*, les formes de gouvernement doivent être interprétées, dans leurs natures et leurs rapports, comme les formes du tempérament humain et les formes de l'âme⁴¹.

Dans la *République*, Socrate, pour découvrir les traits de la justice dans l'individu - γράμματα μικρά -, commence par les rechercher dans la cité, où ils sont agrandis - τὰ αὐτὰ γράμματα... μείζω τε καὶ ἐν μείζονι - (*Rép.* B', 368d). «Recherchons d'abord dans les cités, dit Socrate, quelle est la nature de la justice; procédons ensuite à cet examen dans chaque individu, en examinant la ressemblance du plus grand (τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα) dans la forme du plus petit» (*Rép.* B', 368e-369a). Et, après avoir contemplé la justice dans la forme agrandie qu'est la cité, Socrate déclare, avec le total assentiment de Glaucon: «Ne sommes-nous pas bien contraints d'accorder qu'en chacun de nous se trouvent les mêmes formes et dispositions morales que dans la cité?... Il serait en effet ridicule de penser, pour l'ardeur du sentiment (τὸ θυμοειδές), qui existe dans les cités, à une cause qui ne provienne pas des particuliers qui, précisément, la possèdent, comme les peuples de la Thrace, de la Scythie, et en gros, de la région septentrionale; ou pour l'amour du savoir (τὸ φιλομαθές), dont, précisément, on attribuera la cause surtout à notre région; ou pour l'amour des richesses (τὸ φιλογρήματον), par quoi les Phéniciens et les Egyptiens ne seraient pas, dit-on, les moins concernés» (*Rép.* Δ', 435e-436a).

Dans la trilogie de la *République*, du *Timée* et du *Critias*, la conception des trois formes de l'âme est le schéma sur lequel sont représentés des rapports entre Etats et à l'intérieur de l'Etat lui-même; De même que la *République* porte *Sur la justice*, dans le *Timée* et le *Critias*, les Athéniens et les Atlantes sont opposés comme le peuple de la justice à celui de l'injustice. Les Athéniens sont le peuple de la justice, parce qu'ils sont amis de la sagesse. Le prêtre de Saïs raconte ainsi à Solon la fondation d'Athènes par Athéna: «Parce que la déesse aimait la guerre et la sagesse (φιλόσοφος), elle a choisi cette région qui était susceptible de porter les hommes présentant avec elle la ressemblance la plus étroite, et elle fonda votre cité en premier... Vous surpassiez tous les hommes en toutes les vertus, comme il sied à des rejetons et à des élèves des dieux» (*Tim.*, 24d). «Tels étaient ces hommes, reprend ensuite Critias le jeune, et c'est toujours de telle manière qu'ils administraient leur propre cité et la Grèce, selon la justice (δίκη)» (*Crit.*, 112e).

Au contraire, l'Atlantide, qui présente des analogies avec Troie, la Perse et l'Egypte, et évoque donc l'Orient⁴², est d'abord caractérisée par sa richesse. Des

41. Sur les trois formes de l'âme, cf. aussi *Phèdr.*, 248a-b; *Rép.*, Δ, 439e-Θ, 592e; *Tim.*, 69c-70b; *Lois*, A, 644b-d.

42. Pour Troie: M. LAPLACE, *loc. cit.*, 1984, p.379; T.A. SZLEZAK, Atlantis und Troia, Platon und Homer. Bemerkungen zum Wahrheitsanspruch des Atlantis-Mythos, *Studia Troica*, 3, 1993, pp.233-37; pour l'Orient et la Perse: P. FRIEDLÄNDER, *Platon* I, 2e éd., Berlin, 1954, pp. 214-216; J. BIDEZ, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945, p. 33 sqq.; pour la Perse et l'Egypte: P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p.342; L. Brisson, L'Egypte de Platon, *Les Études philosophiques*, 1987, pp. 153-168.



rois atlantes Critias le jeune dit: «Ils avaient acquis une richesse d'une abondance telle que jamais sans doute n'en posséda avant eux aucune lignée royale et que dans l'avenir nulle n'arrivera facilement à en posséder» (*Crit.*, 114d). Le déclin et la disparition des Atlantes, issus de Poséidon (*Crit.*, 113c-d), tiennent à ce que les désirs dérégés l'emportent en eux sur l'intelligence divine: «Pendant de nombreuses générations, tant que la nature du dieu était en eux abondante,... ils étaient en bonne intelligence (*φιλοφρόνως*) avec le divin auquel ils étaient apparentés... Mais quand la part divine vint à s'étioler en eux, parce que cet élément avait été abondamment mélangé et souvent avec l'élément mortel, et que le caractère humain vint à prédominer, alors, désormais impuissants à supporter leur prospérité présente, ils ne savaient plus se tenir..., gorgés qu'ils étaient d'injuste (*ἀδίκου*) avidité et de puissance» (*Crit.*, 120e-121b). L'antique Athènes est le modèle de la cité toujours ordonnée par le principe divin de l'intelligence, tandis que l'Atlantide est l'exemple de l'Etat succombant à la domination des désirs de richesse et de puissance. Au début de la *République*, les Thraces ne sont pas opposés aux Athéniens pour leur ardeur belliqueuse; les deux peuples sont seulement comparés pour la beauté de leurs processions (*Rép.*, I,327a). A l'intérieur de la trilogie, la menace potentielle, dans l'avenir, des peuples du nord correspond sans doute à la menace passée, repoussée durant les guerres antérieures, des peuples de l'Orient.

Mais l'Atlantide est aussi une autre Athènes, l'Athènes impérialiste qui fut vaincue dans la guerre du Péloponnèse⁴³. Elle fut vaincue et subit, en outre, les maux de la guerre civile⁴⁴, parce qu'elle cessa d'être gouvernée selon l'intellect divin, quand disparut la puissance d'Atlas. Dans Athènes, cité de la justice, le principe divin de gouvernement demeure inaltéré: «Héphaïstos et Athéna, dit Critias,... reçurent tous deux en partage un seul lot, cette contrée-ci, parce que par nature elle était appropriée et correspondait à leur vertu et à leur pensée. Après y avoir fabriqué des autochtones qui étaient hommes de bien, ils établirent le type de constitution politique conforme à leur intellect (*ἐπὶ νοῦν*)» (*Crit.*, 109c-d)⁴⁵. Dans l'Atlantide, l'ancêtre de la dynastie royale, Atlas, participe aussi du divin, puisqu'il est le premier-né de l'union de Poséidon et de Clitô, fille d'un autochtone (*Crit.*, 113c-114b)⁴⁶. Et cet équilibre entre l'élément divin et l'élément humain assure à l'Atlantide sa prospérité pendant de nombreuses générations (*Crit.*, 114a-d; 120e-212a).

Les rapports d'analogie et de contraste entre l'Athènes idéale et l'Atlantide

43. P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, pp. 344-353.

44. L. BRISSON, *op. cit.*, 1996, pp. 321 et 323-325.

45. L'Athènes antique possède dans le monde politique une perfection analogue à celle de l'univers dont Timée raconte la création par l'intellect divin du démiurge; cf. au sujet de cette constitution, *Tim.*, 24c: Ταύτην... τότε σύμπασαν τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν ἢ θεὸς προτέρους ὑμᾶς διακοσμήσασα κατώκισεν.

46. L'un des frères cadets d'Atlas est appelé Autochthonos (*Crit.*, 114c).



mythique ressortent plus encore de la comparaison entre l'Atlantide et l'Athènes prophétisée dans l'*Ion* d'Euripide. À la figure primordiale de l'équilibre moral et politique qu'est Atlas pour l'Atlantide dans le *Critias* correspond celle d'Ion pour Athènes chez Euripide. Le destin des Atlantes et de l'Atlantide devenant une «puissance insolente envahissant à la fois toute l'Europe et toute l'Asie» (*Tim.*, 24e), est antithétique de l'avenir prédit, chez Euripide, à l'ancêtre des Ioniens, et à Athènes dont le règne d'Ion annonce la puissance et la gloire en Europe et en Asie (*Ion*, 74-75; 1571-1588)⁴⁷. Atlas est invoqué, au début du prologue de l'*Ion*, comme la figure mythique de l'ordre physique de l'univers (v.1-2)⁴⁸. Mais, ensuite, son nom, Ἄτλας, devient, par le rapport étymologique avec les termes apparentés au verbe ἔτλην, le symbole de l'ordre moral et politique dont le règne d'Ion signifie l'avènement en Europe et en Asie. De même qu'Atlas a été engendré par Poséidon et Clitô, fille d'Evenor né de la Terre (*Crit.*, 113c-d), Ion est le fils d'Apollon et de Créuse, petite-fille d'Erichthonios né de la Terre (*Ion*, 10-20). Mais Ion a été engendré dans la violence, puisque Créuse a été violée par Apollon (*Ion*, 10-11). Aussi Créuse s'exclame-t-elle: «O femmes outragées (τλήμονες)! O outrances (τολμήματα) des dieux! Hé quoi! Où est la référence de la justice (δίκη) si ce sont les injustices des tout-puissants qui nous perdent?» (*Ion*, 252-254). Le dénouement heureux, marqué par le retour à l'ordre juste, survient lorsque les oracles d'Apollon formulés par la déesse éponyme d'Athènes (*Ion*, 1569-88) confirment les prédictions d'Apollon énoncées dans le prologue par son frère Hermès, petit-fils d'Atlas (*Ion*, 1-7; 28-81). Dans l'*Ion*, la puissance d'Athènes et de son empire équivaut donc, dans l'ordre moral et politique, à la puissance physique d'Atlas dans l'univers.

Dans le *Critias*, l'Atlantide est l'autre Athènes, son envers: à la cité à l'ordonnancement toujours parfaitement divin s'oppose le royaume où le divin a perdu tout pouvoir; au peuple d'en-deçà des colonnes d'Héraclès fait face le peuple d'au-delà des colonnes d'Héraclès (*Crit.*, 108e)⁴⁹. Antithèses des Athéniens, les Atlantes deviennent leurs ennemis. Mais le récit détaillé du *Critias* s'interrompt avant l'affrontement des deux peuples. Et l'interruption du *Critias* renvoie, dans le *Timée*, non seulement au résumé de la victoire des Athéniens contre les Atlantes, mais aussi à l'évocation, à une époque ultérieure, du cataclysme par lequel, «en un seul jour et une seule nuit funestes toute la gent guerrière (τὸ... μάχιμον) d'Athènes... s'enfonça sous la terre (ἔδου κατὰ γῆς) et

47. Sur *Ion*, tragédie de l'idéologie de l'impérialisme: R. GOOSSENS, *Euripide et Athènes*, Bruxelles, 1962, pp.487-489; et, avec d'autres références: N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1984, pp. 213-214.

48. De même HOM., *Od.* α, 52-54.

49. Chez Pindare, *Ném.*, III,19-40, «la mer inaccessible, par-delà les colonnes d'Héraclès», représente le monde de la démesure et de l'injustice.



l'île de l'Atlantide s'enfonça pareillement sous la mer (ὡσαύτως κατὰ τῆς θαλάττης δῦσα)» (*Tim.*, 25c-d). La simultanéité des deux catastrophes et leur similitude soulignée par les répétitions de termes suggèrent une correspondance dans leurs significations. La désorganisation politique de l'antique Athènes va de pair avec la disparition de l'Atlantide. Cette désorganisation politique survient alors que le territoire de l'Attique est ou devient un corps malade⁵⁰. Du territoire contemporain, Critias dit: «Ce qui subsiste est..., si l'on compare l'état présent à celui d'alors, comme celui d'un corps (σώματος) que la maladie a rendu squelettique, parce que tout ce que la terre avait de gras et de meuble a coulé à l'entour et que de ce territoire il ne subsiste plus que son corps (σώματος) décharné» (*Crit.*, 111b). À la tête de ce corps, au sommet de l'acropole d'Athènes, habitait alors «la gent guerrière (τὸ μάχιμον... γένος), seule, séparée du reste, autour du sanctuaire d'Athéna et d'Héphaïstos» (*Crit.*, 112b). Ce sont ces guerriers, «gardiens de leurs concitoyens et chefs librement acceptés des autres Grecs», qui administreraient toujours «selon la justice» Athènes et la Grèce (*Crit.*, 112d-e)⁵¹. Avec eux disparaît le gouvernement «conforme à l'intellect» divin d'Héphaïstos et d'Athéna amis de la sagesse et des arts (*Tim.*, 24c-d; *Crit.*, 109c-d)⁵². C'est dans le même temps qu'est anéantie la puissance d'Atlas. L'interruption du *Critias* laisse donc dans le silence, au-delà de l'exploit de l'antique Athènes, son altération physique et politique. Ce discours ne saurait être un «corps» complet puisqu'il a pour sujet Athènes face à ses adversaires et face à elle-même, et que le pays d'Héphaïstos et d'Athéna est devenu un «corps malade», privé du gouvernement hérité de ses fondateurs⁵³. Le discours panégyrique de l'Athènes idéale ne peut être qu'inachevé. L'Athènes idéale ne peut être célébrée que par une Mémoire altérée.

Le *Timée* et le *Critias* ne ressortissent pas l'un à l'histoire naturelle, l'autre à l'histoire politique. Ils sont deux discours panégyriques, deux éloges

50. La chronologie entre la désorganisation politique d'Athènes et la dégradation physique de l'Attique et d'Athènes n'est pas claire. Dans le *Timée*, selon le récit rapporté d'Égypte, «il fut un temps, avant la plus grande destruction par les eaux, où la cité qui est aujourd'hui celle des Athéniens était la meilleure pour la guerre et, à tous égards, celle qui avait les meilleures lois, et cela de façon exceptionnelle» (*Tim.*, 23c). Dans le *Critias*, la dégradation de l'Attique est ainsi expliquée: «Il y eut de nombreux et grands déluges au cours des neuf mille ans» (*Crit.*, 111a). Et du territoire d'Athènes, il est dit: «Une seule nuit de pluie exceptionnelle a liquéfié la terre sur tout le pourtour, une nuit au cours de laquelle se produisirent en même temps des tremblements de terre et un extraordinaire débordement des eaux qui fut le troisième avant le déluge destructeur de Deucalion» (*Crit.*, 112a).

51. Le récit égyptien de leur disparition est l'envers de la fiction phénicienne de la formation et de l'éducation autochtones des gardiens de la cité idéale dans la *République*, I^{er}, 414c-e: cf. *Politique*, 270c-272a.

52. Ἄμα δὲ φιλοσοφία φιλοτεχνία τε ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἐλθόντες (*Crit.*, 109c). Cf. dans l'*Iliade* la fonction d'Héphaïstos, artisan du bouclier d'Achille; et *supra*, p. 84.

53. Sur la parenté entre discours et sujet du discours: *Tim.*, 29b et *supra*, p. 85.

philosophiques, deux poèmes en prose en l'honneur d'Athéna présentant, l'un un raisonnement et un mythe «vraisemblables» sur l'ordre de l'univers (*Tim.*, 30b: κατὰ τὸν λόγον τὸν εἰκότα; 29d; 68c-d: τὸν εἰκότα μῦθον)⁵⁴, l'autre un récit «véridique» sur l'ordre de l'antique Athènes identifiée à la cité idéale (*Tim.*, 20d: λόγου... ἀληθοῦς; 26e: ἀληθινὸν λόγον). Les deux discours correspondent de façons complémentaires au discours panégyrique illustré et défini dans le *Phèdre* en tant qu'éloquence philosophique d'inspiration divine. Tandis que le premier est, à l'image de l'univers qu'il célèbre, un «corps» complet⁵⁵, le second, fondé sur la réminiscence, restitue seulement la Mémoire altérée de l'Athènes idéale. Car si la vraisemblance s'accommode de la représentation de l'ordre de l'univers soutenu par le véritable Atlas, l'Intellect divin⁵⁶, la vérité impose désormais d'interrompre l'éloge de l'Athènes antique et idéale avant le récit détaillé de son exploit militaire le plus glorieux, dont la mention, dans le *Timée*, a été suivie de celle de la disparition simultanée du gouvernement athénien conforme à l'intellect divin et de la puissance d'Atlas dominée par la tyrannie des désirs.

Κριτίας ἢ Ἀτλαντικός: Platon représente sous le nom de l'Atlantide à la fois l'aventure politique de l'empire maritime athénien et ce que fut, dans l'ordre philosophique⁵⁷, le destin de Critias le jeune devenu Critias le tyran, puisque, selon la *République*, l'homme tyrannique est celui en qui dominant les désirs déréglés, non seulement de richesse, mais de liberté et de pouvoir (*Rép.* H', 562c - Θ', 576b). Après la guerre du Péloponnèse et l'instauration des Trente Tyrans à Athènes, le discours panégyrique véridique de l'Athènes idéale n'est plus que le «mémorial» de l'éducation de l'Athénien⁵⁸.

Marcelle LAPLACE
(Paris)

54. Pour d'autres emplois, dans le *Timée*, de εἰκὼς qualifiant μῦθος et surtout λόγος: P. HADOT, Physique et poésie dans le *Timée* de Platon, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 115, 1983, pp. 111-119.

55. P. HADOT, *loc. cit.*, pp.118-127 analyse le rapport du discours de Timée avec la définition, dans le *Phèdre*, de la rhétorique philosophique comme ψυχαγωγία (*Phèdr.*, 261a; 271c), et considère que l'εἰκὼς μῦθος / λόγος désigne l'un des genres, l'une des «formes du discours» dont Socrate demande la détermination (*Phèdr.*, 271b-d); l'analyse est résumée par M. DETIENNE, *op. cit.*, p.171. Cependant, Hermogène, reprenant le projet de Platon, ne mentionne pas une telle «forme de discours» dans le *Περὶ ἰδεῶν*: cf. M. LAPLACE, *loc. cit.*, 1988, pp. 280-281.

56. Voir *Crit.*, 107a-d: «Lorsqu'on dit quelque chose sur les dieux à des humains, dit Critias le jeune, il est plus facile de sembler dire quelque chose d'adéquat que lorsqu'on nous dit, à nous, quelque chose sur les mortels... Les choses célestes et divines, nous sommes satisfaits, même si ce qu'on en dit n'a qu'une faible vraisemblance (καὶ μικρῶς εἰκότα λεγόμενα), tandis que les choses mortelles et humaines, nous les soumettons à un examen précis».

57. J'admets que le personnage littéraire de Critias le jeune est une figure de Critias le tyran. Sur cette question et les difficultés soulevées par la chronologie des personnages réels, ancêtres de Platon, cf. en dernier lieu L. BRISSON, *op. cit.*, 1996, pp. 327-334.

58. Dans le *Critias*, Platon ne représente ni la victoire d'Athènes en guerre contre d'autres cités ou peuples, ni la lutte intestine opposant deux Athènes, parce que l'une est contraire, désormais, à la vérité, et l'autre contraire à l'idéal; cf., *Tim.*, 21c: l'obligation où Solon fut d'interrompre son poème «en raison des séditions» qu'il trouva à Athènes à son retour d'Egypte.

**ΟΙ ΔΥΟ ΠΑΝΗΓΥΡΙΚΟΙ ΛΟΓΟΙ ΤΟΥ ΤΙΜΑΙΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΚΡΙΤΙΑ:
Η ΤΕΛΕΙΟΤΗΣ ΤΗΣ ΚΟΣΜΙΚΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΚΑΙ Η ΑΛΛΟΙΩΜΕΝΗ ΑΝΑΜΝΗΣΗ
ΤΗΣ ΙΔΑΝΙΚΗΣ ΠΟΛΕΩΣ ΤΩΝ ΑΘΗΝΩΝ**

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἀκολουθώντας τὸ παράδειγμα τοῦ ποιητοῦ τῆς Ἰλιάδος, ὁ ὁποῖος ἀφηγήθηκε τὴν καλλιτεχνικὴ δημιουργία τοῦ κόσμου ὅπως αὐτὴ ἀπεικονίζεται στὴν ἀσπίδα τοῦ Ἀχιλλέως, καθὼς καὶ τὴν νίκη τοῦ Ἀχιλλέως ἐπὶ τοῦ Ἑκτορος, ὁ Πλάτων συνέθεσε τὸν *Τίμαιο* καὶ τὸν *Κριτία*, τῶν ὁποίων οἱ λόγοι, ποὺ ὑποτίθεται πὼς ἐξεφωνήθησαν κατὰ τὸν ἑορτασμὸ τῶν Παναθηναίων, συνιστοῦν δυὸ διαφορετικὲς καὶ συμπληρωματικὲς ἐκδοχὲς τῆς ρητορικῆς τέχνης τοῦ *Φαίδρου*. Ὁ ἀληθοφανὴς λόγος τοῦ *Τίμαιου* συνιστᾶ, κατ' εἰκόνα τοῦ κόσμου ποὺ δημιουργήθηκε καὶ ὑποβαστάζεται ἀπὸ τὸν θεῖο νοῦ, ἕνα ἀληθινὸν Ἄτλαντα, ἕνα σῶμα ὠλοκληρωμένο καὶ ἀρμονικό. Ὁ φιλαλήθης λόγος τοῦ *Κριτία*, δημιούργημα ἀνάμνησης, παραμένει ἀνολοκλήρωτος· διακόπτεται πρὶν ἀπὸ τὴν ἐξιστόρηση τῆς ἥττας καὶ τῆς καταστροφῆς τῆς ἰσχύος τοῦ Ἄτλαντος ποὺ συνιστᾶ ἀλληγορία περὶ τῆς ἰμπεριαλιστικῆς δυνάμεις τῶν Ἀθηναίων, ἡ ὁποία ἐξέλιπε μετὰ τοὺς Πελοποννησιακοὺς πολέμους. Ὁ λόγος αὐτὸς ἀποτελεῖ, τελικῶς, ἕνα μνημεῖον πρὸς τιμὴν τῆς παιδείας τοῦ ἀθηναίου πολίτη.

Marcelle LAPLACE
(Μτφρ.: Γ. ΑΡΑΜΠΙΑΤΖΗΣ)

