Genos, chōra et guerre dans le prologue du Timée-Critias

Tanja Ruben

Abstract

This article defends the claim that Critias' discourse in the prologue of the *Timaeus* (20d–26e) introduces not only his own discourse about Atlantis in the *Critias*, but also that of Timaeus on the origin of the cosmos and the human being. In both cases, the concepts of *genos* ("family," "genus," "species"), *chōra* ("territory"), and *war* play a role. There are thus thematic links between the two discourses: the genealogies, the description of the territory of Ancient Athens, and the evocation of its war against Atlantis are taken up and transposed to the cosmic level in Timaeus' discourse, especially in the second part, where he describes the genesis of the four kinds of perceptible particles in the *chōra* (48a–68d).

Keywords

Plato – *Timaeus* – *Critias* – genealogy – *chōra* – receptacle

1 Introduction

Le philologue ou l'historien qui lit le début du *Timée* et le *Critias* parce qu'il s'intéresse au récit intrigant de l'Atlantide et à ses modèles littéraires ou historiques se heurte inévitablement au problème suivant : pour raconter la meilleure cité en guerre, pourquoi est-il nécessaire de commencer par le commencement, et d'exposer d'abord sur plus de 65 pages de l'édition Estienne la naissance du cosmos et des hommes, avant de relater enfin, et pas même jusqu'au bout, la guerre athéno-atlante ? Quelle est la fonction du discours cosmogonique et anthropogonique de Timée dans le plan annoncé par Critias à la fin du prologue ? Serait-il impossible de prononcer un discours sur la guerre de la meilleure cité sans celui de Timée ?

La question se pose dans l'autre sens au philosophe qui prend la peine de lire d'abord le long prologue imbriqué avant de se lancer dans le discours « philosophique » de Timée : si Platon avait l'intention d'exposer sa conception du

cosmos et de la constitution psychique et physique de l'homme au moyen d'un récit cosmogonique et anthropogonique, pourquoi l'a-t-il encadré par un récit de guerre (inachevé) entre deux cités « mythiques » ? Le prologue du *Timée* serait-il davantage qu'un prologue au *Critias* ? Si oui, qu'apporte-il de plus à la compréhension du discours de Timée sur le cosmos et sur l'homme ?

Ces deux questions sont évidemment liées : d'une part, du point de vue du projet discursif, le discours de Timée devrait préparer celui de Critias le jeune. Comme ce dernier l'explique lui-même en présentant à Socrate le « menu » du festin de paroles, Timée est censé lui fournir les êtres humains, nés dans un cosmos nouveau, pour peupler l'ancienne Athènes, qui est la « vraie » Athènes primordiale, désormais identifiée à la meilleure cité (27a2–b6). La cosmogonie et l'anthropogonie exposées par Timée ont leur fin dans la politogonie qui est l'objet du discours de Critias. A cet égard, le discours de Timée forme un long prélude – comparable aux *Hymnes homériques* ou à la *Théogonie* – au discours d'inspiration iliadique de Critias. D'autre part, si on lit le *Timée-Critias* comme une unité dialogique, le discours de Timée se trouve au centre. Or, comme dans la *République*, c'est au centre qu'apparaissent les concepts philosophiques les plus novateurs, même si, du point de vue discursif, la partie centrale n'est qu'une digression. Si donc le prologue du *Timée-Critias* est vraiment un prologue, il n'introduit pas seulement les personnages mais aussi la thématique de la suite dialogique tout entière.

C'est pourquoi il me semble intéressant et important d'examiner en quoi le prologue du *Timée-Critias* prépare et éclaire aussi le discours de Timée. Ainsi peut-on montrer que la cité récapitulée par Socrate au début du prologue (17c1–19b2) ne rappelle pas seulement au lecteur la *kallipolis* de la *République*, mais qu'elle anticipe également la description de l'homme dans le discours de Timée (en particulier 69c5–72d3). L'homme y apparaît en effet, du point de vue de sa constitution physique et psychique, comme une cité en miniature : Timée réduit de nouveau en petits caractères la cité que Socrate, dans la *République*, avait fait naître en paroles pour examiner en gros caractères la justice humaine (368c7–369b4). Ici, je me suis toutefois proposé la tâche plus difficile de trouver des liens thématiques entre le récit de Critias dans le prologue et le discours de Timée qui lui fait suite. Ceux que j'ai repérés se tissent autour de trois mots clés : *chōra* (« terre civique », « territoire »), *genos* (« famille », « genre » ou « espèce ») et guerre.

1.1 *Le vœu de Socrate*

L'ouverture du *Timée-Critias* inscrit les discours qui y sont prononcés dans le cadre d'une hospitalité discursive : Timée, Critias et Hermocrate sont invités à rendre à Socrate un don sous la forme d'un discours équivalant au discours que

celui-ci leur avait offert la veille. En guise d'aide-mémoire, Socrate récapitule brièvement son discours qui portait sur la meilleure cité et le genre d'hommes devant la constituer. Suit une comparaison par laquelle il essaie d'expliquer à ses trois hôtes ce qu'il éprouve face à la cité qu'il a parcourue la veille avec eux : sa cité lui donne l'impression de manquer de quelque chose, un peu comme des êtres vivants beaux (ζῶα καλὰ) mais immobiles nous donneraient envie de les voir bouger, plus exactement de les voir exécuter une lutte athlétique (19b4–c1). La comparaison permet à Socrate de formuler son vœu pour la suite du festin : de même que, face à de beaux êtres vivants immobiles, on a envie de les voir bouger et lutter, de même il aimerait voir la meilleure cité en pleine guerre :

Ἡδέως γὰρ ἂν τοῦ λόγῳ διεξιόντος ἀκούσαιμ' ἂν ἄθλους οὓς πόλις ἀθλεῖ, τούτους αὐτὴν ἀγωνιζομένην πρὸς πόλεις ἄλλας, πρεπόντως εἷς τε πόλεμον ἀφικομένην καὶ ἐν τῷ πολεμεῖν τὰ προσήκοντα ἀποδιδούσαν τῇ παιδείᾳ καὶ τροφῇ κατὰ τε τὰς ἐν τοῖς ἔργοις πράξεις καὶ κατὰ τὰς ἐν τοῖς λόγοις διερμηνεύσεις πρὸς ἑκάστας τῶν πόλεων (19c2–8).

J'aimerais entendre quelqu'un raconter que ces luttes que soutient une cité, elle les affronte, elle aussi, contre d'autres cités, en entrant en guerre comme il faut et en se montrant, pendant la guerre, digne de la façon dont elle a été éduquée et élevée, aussi bien en pratique dans ses actes qu'en paroles dans ses négociations avec chacune des cités¹.

Socrate souhaite donc que ses trois hôtes prononcent pour lui un discours qui montre la meilleure cité en guerre, de telle sorte qu'à travers ses actions et ses discours, elle fasse valoir sa belle éducation. La meilleure cité a en effet été créée en paroles pour exceller dans la guerre. Les lignes suivantes (19d3–e8) suggèrent que Socrate s'attend à un discours mimétique qui, d'un point de vue formel, rappelle l'*Iliade* avec son alternance de discours et d'actions héroïques, sauf que les héros ne sont désormais plus un Achille ou un Hector mais les gardiens de la meilleure cité et leurs commandants. Socrate a attribué à ces gardiens une nature « à la fois impulsive et amie de la connaissance » (ἄμα μὲν θυμοειδῆ, ἄμα δὲ φιλόσοφον, 18a5), puis a décrit leur éducation et leur genre de vie (18a9–19a5). Il se montre convaincu que Timée, Critias et Hermocrate – qui sont à la fois philosophes et politiques, puisqu'ils partagent la même nature et

1 Mes traductions des passages grecs s'inspirent de celles de Rivaud, *Platon. Œuvres complètes*, tome x, *Timée-Critias*, et de Brisson, *Platon. Timée. Critias*.

la même éducation que les héros qu'ils sont censés représenter – sont les seuls capables d'offrir un tel discours guerrier (19e8–20b7).

Avant d'examiner ce que propose Critias pour répondre au vœu de Socrate, il convient de rappeler brièvement comment naît la guerre dans la *République*. On comprendra ainsi mieux quel rôle jouent la *chōra* et la naissance d'un *genos* humain dans la réalisation de ce vœu.

1.2 *La naissance de la guerre dans la République*

La guerre apparaît au livre II, au moment où l'on passe d'une cité frugale et saine à une cité malade qui vit dans le luxe (372a–373e). La cité que Socrate et Glaucon viennent de construire en paroles est née du constat que la division du travail permet plus aisément aux êtres humains de pourvoir à leurs besoins de nourriture, de vêtements et d'abri (369b5–371e11). Les hommes et les femmes y mènent une vie modeste et se contentent d'une nourriture végétarienne, faite de pain et de galettes accompagnés de sel, d'olives, de fromage, d'oignons et de légumes bouillis, et de figues, de pois chiches, de fèves, de baies de myrtes et de glands rôtis au feu comme dessert (372a5–372d3). Selon Glaucon, une telle cité rurale, qui se nourrit de glands, couchée sur un lit de feuilles, fait penser à « une cité de pourceaux » (ὕων πόλιν, 372d4). Dans une cité humaine, on s'attendrait, selon lui, à une certaine qualité de vie, comprenant notamment une nourriture plus variée, avec de la viande et de vrais desserts ainsi qu'une culture de table digne de ce nom (372d7–e1). Socrate accepte de modifier son tableau et de laisser la cité saine qu'il vient de construire pour une cité luxueuse (τρυφῶσαν πόλιν, 372e3) qu'« il faut donc remplir d'une masse de choses et d'une quantité de gens » (ὄγκου ἐμπληστέα καὶ πληθους, 373b3–4) : lits, tables et autres meubles, viandes, desserts, parfums, hétaïres, peinture et broderie, or et ivoire ; puis chasseurs, artistes et artisans de toutes sortes, ou encore pédagogues, nourrices, cuisiniers, bouchers, porchers et autres serviteurs (373a–c). Cependant, une cité qui dépasse la limite des nécessités vitales pour se livrer à l'acquisition illimitée de richesses (ἐπὶ χρημάτων κτήσιν ἄπειρον, ὑπερβάντες τὸν τῶν ἀναγκαίων ὅρον, 373d9–10) a besoin d'une *chōra* (le terme apparaît en 373d4) plus étendue pour faire paître son bétail et semer des céréales. C'est pourquoi elle commence à transgresser ses frontières et à retrancher des parcelles de territoire appartenant aux cités voisines. La cité luxueuse fait la guerre pour étendre sa *chōra*, qui est comme son corps, et, ce faisant, enfle (φλεγμαίνουσαν πόλιν, 372e8)². L'examen de ce passage de

2 Pour une analyse détaillée des genres de vie de la cité de pourceaux et de la cité luxueuse dans la *République* II 372a–373e, voir Campese et Canino, « La genesi della polis », chap. II « La città dei maiali » (307–317) et chap. III « Polis tryphosa » (318–332).

la *République* nous apprend que la guerre naît donc au moment où une cité essaie d'élargir sa *chōra* aux frais d'une autre cité. Par conséquent, pour revenir au prologue du *Timée*, qui veut répondre au vœu de Socrate et montrer la meilleure cité en train de faire la guerre devra lui donner une *chōra* et définir les limites de celle-ci par rapport aux *chōrai* des cités voisines. C'est seulement ainsi qu'elle pourra entrer dans une guerre (défensive) contre une autre cité³.

Par ailleurs, si l'on prend au sérieux la remarque de Glaucon sur la cité de pourceaux, des deux cités – saine ou luxueuse – seule la dernière est vraiment humaine⁴. Sous certains aspects, en effet, la vie paisible et saine des hommes et des femmes de la première cité de Socrate rappelle celle des êtres humains sous le règne de Cronos dans le récit du *Politique* (271d–e) : chacune des espèces vivantes, dont les êtres humains, formait alors un troupeau gardé séparément par une divinité, si bien qu'il n'y avait ni guerre (πόλεμος) ni guerre civile (στάσις)⁵. Ici, comme dans la *République*, les humains-animaux se distinguent des êtres humains actuels par l'absence d'activité belliqueuse. Or la guerre est aussi ce qui fait la différence entre les humains et les dieux ; car on a tort de croire que les dieux luttent et se font la guerre, comme Socrate l'explique un peu plus loin quand il entreprend de censurer les récits d'Homère et d'Hésiode (378b8–e3, cf. aussi *Critias* 109b1–5). La guerre apparaît seulement avec le genre (γένος) humain : la genèse de la guerre et celle des êtres humains vont de pair. Avec l'entrée en guerre de la cité construite en paroles par Socrate commence donc le temps propre au genre humain. Outre le fait qu'il faut pouvoir délimiter la *chōra* de la meilleure cité et celle(s) de ses adversaires, qui veut la montrer en guerre devra déterminer sa place dans la lignée généalogique des êtres vivants. Comme on le verra à propos du récit de Critias, ces deux exigences sont liées :

- 3 Bien que la guerre reste un mal qui ne pourra jamais être éradiqué, la cité, selon Platon, devrait viser la paix. C'est pourquoi l'ancienne Athènes (que Critias identifie avec la meilleure cité) excelle dans une guerre *défensive* contre l'Atlantide, alors que celle-ci, en proie à une envie illimitée de richesses, mène une guerre offensive contre les anciens Athéniens et les autres cités grecques. Sur l'attitude de Platon à l'égard de la guerre (et de la paix), voir Cambiano, « La pace in Platone e in Aristotele », et Brisson, « Platon face à la guerre ».
- 4 A juste titre, Campese et Canino, « La genesi della polis », 307–308, observent que les hommes de la première cité mènent une vie frugale et rurale mais non sauvage, puisqu'ils se nourrissent d'aliments cuits. Pour être précis, il faudrait donc parler non pas d'une « cité animale » mais d'une « cité d'animaux domestiques » (comme le sont les cochons justement).
- 5 La notion des pâtes divins en rapport avec la paix apparaît également dans le *Critias* 109b6–7 et dans les *Lois* IV 713c2–e3. Cf. aussi la vie modérée et paisible que mènent les survivants du déluge dans les montagnes au livre II 678e–679e des *Lois*. Sur les ambiguïtés de l'âge d'or chez Platon, voir Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, 361–380. Dans le récit du *Politique*, constate-t-il, « [l]e paradis de l'âge d'or est, en définitive, un paradis animal » (373).

le discours généalogique est toujours aussi un discours géographique et politique, ou mieux « chôrologique »⁶.

Prononcer un discours sur la meilleure cité en train d'exécuter des mouvements de guerre, comme le souhaite Socrate, signifie donc tenir compte de deux choses qui semblent corrélées : la naissance d'un *genos* humain (distinct des *genē* des dieux et des animaux) et la *chōra* de la cité, c'est-à-dire sa « terre civique » ou son « territoire » (délimité par rapport aux *chōrai* des cités voisines).

1.3 La réponse de Critias au vœu de Socrate

Regardons maintenant comment Critias s'y prend dans le prologue du *Timée-Critias* pour répondre à Socrate. A peine celui-ci a-t-il exprimé son vœu d'entendre un discours montrant la meilleure cité en guerre que Critias se saisit de la parole pour lui présenter, au nom des trois hôtes du jour, « un discours certes très étrange, et pourtant tout à fait vrai » (λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντά-πασί γε μὴν ἀληθοῦς, 20d7–8). Ce discours, rapporté d'Égypte par Solon, raconte la guerre entre l'ancienne Athènes et l'Atlantide, et, à condition que l'on identifie la meilleure cité avec l'ancienne Athènes, répondrait parfaitement aux attentes de Socrate. C'est du moins ce dont Critias essaie de convaincre Socrate dans le prologue. Son propos présente la structure suivante :

1. La transmission du discours « absolument vrai » sur la guerre athéno-atlante à l'intérieur du *genos* de Critias le jeune (20d7–21d8)
2. Le récit de Critias l'ancien (21e1–25d6) racontant le voyage de Solon en Égypte et résumant le discours d'un très vieux prêtre égyptien (22b4–25d6). Ce dernier peut être divisé en trois parties :
 - a) La « vraie » généalogie de la cité d'Athènes (22b4–23d1)
 - b) La production du *genos* des anciens Athéniens dans la *chōra* attique et son organisation politique (23d4–24d6)
 - c) La *chōra* immense des Atlantes dans « la vraie mer » et la guerre qu'ils ont menée contre les anciens Athéniens, suivie de leur défaite et de leur disparition (24d6–25d6)

6 Graf, « Zwischen Autochthonie und Immigration : Die Herkunft von Völkern in der Alten Welt », 71, remarque à propos du récit généalogique des descendants de Pyrrha et de Deucalion, transmis dans le *Catalogue des femmes* : « Die Analyse zeigt, was dieser Mythos von den Ahnen der griechischen Stämme leistet. Er ist ein Mittel, die Geographie des griechischen Festlandes zu denken. In einer Epoche, in der es keine Karten gibt und keine schriftlichen Schematismen, mit denen man etwas derart Kompliziertes wie die vielen Völker Griechenlands ordnen kann, zeichnet er eine völkergeographische Karte ». De même Fowler, « Genealogical Thinking, Hesiod's *Catalogue*, and the Creation of the Hellenes », 1 : « For those within the system a genealogy is a map. They can read its signs. To the names are attached stories, thousands of them ; collectively they gave the listeners their sense of history and their place in the world ».

3. La remémoration de l'ancien discours par Critias le jeune (25d7–26c5) et sa proposition de transposer la meilleure cité de Socrate « dans la réalité » en l'identifiant avec l'ancienne Athènes (26c5–26e1)

On peut constater que les généalogies et les descriptions géographiques et territoriales liées aux termes grecs de *genos* et de *chōra* jouent un rôle important tout au long du propos de Critias. La nouveauté ici, par rapport au passage du livre II de la *République*, c'est le problème de la « vérité » ou de la « réalité » (ἀλήθεια), qui surgit là seulement au livre III en rapport avec le « noble mensonge » racontant la naissance, de la *chōra*, d'un corps de guerriers parfaits (414b8–415d2).

Dans ce qui suit, j'examinerai d'abord le rôle des généalogies et des descriptions « chôrologiques » et leur rapport avec la guerre dans le discours du prêtre égyptien (22b4–25d6). J'essaierai ensuite de montrer en quoi ce discours prépare le deuxième discours de Timée (48a7–68d7), consacré à la genèse de corpuscules perceptibles qui se déroule dans la *chōra*, cette troisième espèce d'être que le philosophe de Locres est contraint d'introduire (cf. 48e2–49a6, 52a8–52d4). Cela me permettra de comparer, dans une troisième partie, les combats guerriers de ces corpuscules à ceux entre l'ancienne Athènes et l'Atlantide. Pour finir, j'aimerais soulever la question de la vérité en rapport avec les discours généalogiques et « chôrologiques » du prêtre égyptien et de Timée.

2 Généalogies et « chôrologie » dans le discours du prêtre égyptien

Afin d'inciter les prêtres de Saïs à parler de l'origine de leur cité (περὶ τῶν ἀρχαίων, 22a4–5), l'Athénien Solon tient ce que l'on pourrait appeler un discours « archéo-mytho-généalogique » : il cherche à remonter jusqu'aux premiers ancêtres panhelléniques et même humains de sa propre cité, Deucalion et Pyrrha, puis, avant le déluge, Niobé et Phorôneus, que l'on appelle le premier homme, et il tente de calculer leurs années de vie (22a4–b3). Le prêtre lui répond à son tour par un discours généalogique, qui a pour but de lui révéler la « véritable » origine (ἀρχή) de sa cité, Athènes. Il se moque gentiment du discours de Solon, en l'assimilant à des histoires pour enfants (παίδων βραχὺ τι διαφέρει μύθων, 23b5) que se raconte un peuple à peine alphabétisé, pour enchérir aussitôt, en repoussant la « véritable » origine des Athéniens bien plus haut dans le temps, avant d'autres déluges qui auraient précédé celui de Deucalion, le seul connu des Grecs. Plus loin, il la situe exactement 9000 ans auparavant (cf. 23e4–5). C'est à cette époque qu'aurait vécu en Attique même, non encore ravagée par les déluges, sinon le premier genre humain, en tout cas le plus beau et le meilleur qui ait jamais vu le jour :

Τὰ γοῦν νυνδὴ γενεαλογηθέντα, ὦ Σόλων, περὶ τῶν παρ' ὑμῖν ἃ διήλθες, παίδων βραχὺ τι διαφέρει μύθων, οἳ πρῶτον μὲν ἓνα γῆς κατακλυσμὸν μέμνησθε πολλῶν ἔμπροσθεν γεγονότων, ἔτι δὲ τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον γένος ἐπ' ἀνθρώπους ἐν τῇ χώρᾳ παρ' ὑμῖν οὐκ ἴστε γεγονός, ἐξ ᾧ σύ τε καὶ πᾶσα ἡ πόλις ἔστιν τὰ νῦν ὑμῶν, περιλειφθέντος ποτὲ σπέρματος βραχέος, ἀλλ' ὑμᾶς λέληθεν διὰ τὸ τοὺς περιγενομένους ἐπὶ πολλὰς γενεὰς γράμμασιν τελευτᾶν ἀφώ- νους (23b3–c3).

En tout cas, les généalogies concernant les gens de chez vous que tu viens, Solon, de passer en revue, diffèrent bien peu des récits des enfants. Car d'abord, vous ne gardez le souvenir que d'une seule submersion de la terre, alors qu'il y en a eu beaucoup auparavant. En outre, le plus beau et le meilleur genre (*genos*) du temps des hommes, vous ignorez qu'il est né chez vous, dans votre territoire (*chōra*) ; c'est d'eux que vous descendez, toi et l'ensemble de la cité qui est aujourd'hui la vôtre, parce que jadis un peu de semence s'en est conservée. Mais vous en avez perdu le souvenir parce que, pendant de nombreuses générations, les survivants sont morts sans avoir fait entendre leur voix à travers des écrits.

Notons que l'identification des citoyens de la meilleure cité de Socrate avec ce *genos* humain exceptionnel, que Critias le jeune propose tout à la fin (26c7–26d5), ne les prive pas de leur nature paradigmatique, mais les rend humains : d'êtres vivants (ζῶα) – beaux mais immobiles, pour reprendre les mots de Socrate – les citoyens de la meilleure cité deviendront « le plus beau et le meilleur *genos* du temps des hommes » (τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον γένος ἐπ' ἀνθρώπους, 23b7).

Dans la deuxième partie de son discours, le vieux prêtre explique que ce genre humain excellent est le produit commun de trois divinités : Gê, Hép̄haïstos et surtout Athéna (23d6–e2). Celle-ci a recueilli de Gê et d'Hép̄haïstos le rejeton (τὶ σπέρμα, 23e1) de la future cité d'Athènes et l'a nourri (ἐθρεψεν, 23d7) et éduqué (ἐπαίδευσεν, 23d7). En réalité, le prêtre ne révèle ici à Solon (l'Athénien !) rien d'autre que le récit sacré (ιερός λόγος) du festival des Panathénées, en marge duquel Socrate rencontre Timée, Critias et Hermocrate (cf. 21a2–3 et 26e3–4). Ce récit raconte la naissance d'Erichthonios (ou d'Erechthée), l'enfant de Gê, fécondée par Hép̄haïstos épris d'Athéna, et son éducation par la déesse tutélaire de la cité⁷.

7 La version traditionnelle de ce récit se retrouve entre autres dans Hom. *Il.* 11, 546–551 ; Eur. *Ion* 266–274 et Ps.-Apollod. 111, 14, 6. Voir à ce propos aussi Parker, « Myths of Early Athens », surtout 193–197, et Bonnard, *Le Complexe de Zeus. Représentations de la paternité en Grèce ancienne*, 81–88 (avec de nombreuses indications bibliographiques).

L'éducation qu'Athéna a donnée à ce nouvel être est sa constitution politique (πολιτεία)⁸. Le prêtre poursuit en effet en décrivant l'organisation politique de l'ancienne Athènes au moyen de lois (νόμους, 23e5 et 24a2) qu'il induit à partir de celles encore en vigueur à Saïs, la cité-sœur de l'ancienne Athènes. Ces lois prescrivent une séparation stricte des différents groupes socio-politiques : 1) le *genos* des prêtres, 2) le *genos* des artisans, des bergers, des chasseurs et des paysans, et enfin 3) le *genos* des combattants hoplitiques (24a4–24b7). Cette division en trois *genē* fonctionnels rappelle, bien sûr, celle de la meilleure cité de Socrate, même si celle-ci ne connaît pas de *genos* de prêtres spécialisés en astronomie (ou bien en astrologie ?), mantique et médecine (24b7–c3)⁹. Le prêtre clôt ainsi sa description de l'organisation politique de l'ancienne Athènes :

Ταύτην οὖν δὴ τότε σύμπασαν τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν ἡ θεὸς προτέρους ὑμᾶς [= τοὺς Ἀθηναίους] διακοσμήσασα κατώκισεν ἐκλεξαμένη τὸν τόπον ἐν ᾧ γεγέννησθε, τὴν εὐκρασίαν τῶν ὥρων ἐν αὐτῷ κατιδοῦσα, ὅτι φρονιμωτάτους ἀνδρας οἴσσι· ἅτε οὖν φιλοπόλεμός τε καὶ φιλόσοφος ἡ θεὸς οὔσα τὸν προσφερεστάτους αὐτῇ μέλλοντα οἴσειν τόπον ἀνδρας, τοῦτον ἐκλεξαμένη πρῶτον κατώκισεν (24c4–d3)¹⁰.

C'est donc alors, après vous [= les Athéniens] avoir entièrement divisés et organisés les premiers, que la déesse a choisi et peuplé la région (*topos*) où vous êtes nés, apercevant que là l'heureux mélange des saisons allait produire les hommes les plus raisonnables. Etant donné que la déesse aime la guerre et le savoir, c'est la région (*topos*) qui devait produire des hommes lui ressemblant le plus qu'elle a choisie et peuplée d'abord.

8 Cf. Plat. *Ménex.* 238c1 : πολιτεία γὰρ τροφή ἀνθρώπων ἐστίν, « car la constitution politique nourrit les êtres humains ».

9 Dans son résumé du discours de la veille, Socrate ne mentionne explicitement que deux *genē* : celui des paysans et des autres arts (τέχναι) et celui des défenseurs de la cité (17c6-8) ; plus loin, il nomme les commandants et commandantes de la cité (τοὺς ἄρχοντας καὶ τὰς ἀρχούσας, 18d8-9), mais on ne sait s'ils forment ou non un *genos* séparé de celui des défenseurs.

10 Vu le contexte, διακόσμησις et διακοσμέω doivent se référer à la « division » des Saïtiques et des anciens Athéniens en γένη. Quant à κατώκισεν en 24c5, je pense qu'il se construit (comme en 24d3) avec τὸν τόπον (24c6) comme objet direct et a le sens de « peupler/coloniser la région ». C'est pourquoi et pour mieux mettre en valeur la structure annulaire (κατώκισεν ἐκλεξαμένη τὸν τόπον – τόπον [...] τοῦτον ἐκλεξαμένη [...] κατώκισεν), j'ai supprimé, après κατώκισεν, la virgule qui se trouve dans l'édition d'Oxford de John Burnet (1902). Pour les différents sens du verbe κατοικίζω, cf. Casevitz, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Etude lexicologique : les familles de κτίζω et de οἰκέω – οἰκίζω*, 168–173.

Si le passage 23d6–e2 rappelle le récit sacré des Panathénées, ces lignes-ci évoquent plutôt la version démocratique des rhéteurs, qui vantaient la naissance de l'ensemble des citoyens-soldats athéniens de la *chōra* même de la cité, qui les aurait nourris et élevés comme une mère et où ils habiteraient depuis toujours en autochtones¹¹. Cela ressort plus clairement du passage parallèle du *Critias* :

[...] "Ηφαιστος δὲ κοινὴν καὶ Ἀθηνᾶ φύσιν ἔχοντες, ἅμα μὲν ἀδελφὴν ἐκ ταύτου τοῦ πατρός, ἅμα δὲ φιλοσοφίᾳ φιλοτεχνίᾳ τε ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἐλθόντες, οὕτω μίαν ἅμφω λήξιν τήνδε τὴν χώραν εἰλήχατον ὥς οἰκίαν καὶ πρόσφορον ἀρετῇ καὶ φρονήσῃ πεφυκίαν, ἄνδρας δὲ ἀγαθοὺς ἐμποιήσαντες αὐτόχθονας ἐπὶ νοῦν ἔθεσαν τὴν τῆς πολιτείας τάξιν (109c6–d2).

[...] Héphaïstos et Athéna, qui ont un naturel commun, à la fois parce qu'ils sont frère et sœur, issus d'un même père, et parce que l'amour pour le savoir et pour l'art les a orientés dans la même direction, reçurent tous deux en partage pour cette raison un seul lot, ce territoire-ci (*chōra*), puisqu'il était naturellement approprié et favorable à l'excellence et à la raison, et après y avoir produit comme autochtones des hommes bons, ils leur ont mis dans l'esprit l'ordre constitutionnel.

Les deux passages montrent que la beauté et l'excellence guerrière et philosophique du *genos* athénien ont deux causes. La première est naturelle : la *physis* du *topos*, la « région »¹², et de la *chōra*, le « territoire »¹³, où le *genos* athénien a grandi. Comme d'autres dans le *Critias* (11e1–5, 11e2–6), ces deux

11 Cf. Lys. 2 (*Épit.*), 17 ; Isocr. 4 (*Panég.*), 24–25 et 12 (*Panath.*), 124–125 ; Dém. 60 (*Épit.*), 5 et le pastiche dans Plat. *Ménex.* 237b2–c3 et 237e2–238a5. Voir aussi le noble mensonge dans la *République* (414b8–415d2), variante platonicienne de cette idéologie athénienne. Pour les deux versions (aristocratique et démocratique) du récit, cf. Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, 35–73. Pour les aspects nourriciers et maternels de la terre civique (χώρα, mais aussi γῆ et χθών) voir Georgoudi, « Gaia/Gê. Entre mythe, culte et idéologie ».

12 Pradeau, « Être quelque part, occuper une place. ΤΟΠΟΣ et ΧΩΡΑ dans le *Timée* », 376 : « Τόπος signifie une région géographique, qualifiée par un trait caractéristique (morphologique ou climatique). Par exemple, une région élevée, ou bien une région du Nord, ou encore un lieu tempéré ».

13 Ibid. 376–377 : « Χώρα signifie le territoire ou la région de la cité, d'un peuple. C'est un terme qui désigne une réalité géographique, mais précisée et circonscrite par son appartenance à une unité politique. A la différence de τόπος, χώρα est toujours nommée d'après un sujet (c'est le territoire de la ville d'Athènes, ou le territoire sur lequel vivent les Lydiens) » (italiques de l'auteur).

passages suggèrent en effet qu'il existe une relation étroite entre d'une part le *topos* et la *chōra* et d'autre part l'excellence physique et psychique d'un *genos* humain, c'est-à-dire sa beauté et sa raison (*phronēsis*) qui se manifestent dans son amour de la guerre et du savoir. Plus le climat est équilibré et la terre fertile, mieux les hommes « poussent ». A l'inverse, si le climat change et que le territoire perd de sa fertilité, les hommes deviennent moins beaux et moins raisonnables. Ainsi, au cours des neuf millénaires écoulés depuis l'ancienne Athènes, de nombreux déluges ont-ils provoqué l'érosion de la *chōra* attique, qui ressemble désormais au corps squelettique d'un malade (cf. *Critias* 111a6–b7), ce qui en dit long sur l'état physique et psychique de la cité au moment où Critias le jeune parle, vraisemblablement au début de la guerre du Péloponnèse (entre 430 et 425)¹⁴. De l'ancienne *chōra* plus étendue et plus riche, il ne reste plus que des indices, que Critias énumère patiemment dans le dialogue qui porte son nom (110d4–112d3)¹⁵.

La deuxième cause de la beauté et de l'excellence du *genos* athénien est artificielle : la division en groupes fonctionnels (γένη) et l'organisation politique (τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν, 24c4) de ce *genos* nouveau-né par sa déesse tutélaire, Athéna, qui lui a donné des lois (νόμοι). Dans le passage du *Critias*, il est dit qu'Héphaïstos et Athéna ont introduit dans l'esprit des autochtones athéniens l'ordre constitutionnel (ἐπὶ νοῦν ἔθεσαν τὴν τῆς πολιτείας τάξιν, 109d2). C'est cette législation qui fait de l'ancienne Athènes « à tout point de vue de loin la mieux gouvernée » (κατὰ πάντα εὐνομωτάτῃ διαφερόντως, 23c6). C'est parce qu'elle se distinguait par sa beauté et sa raison naturelles d'une part, par sa perfection constitutionnelle d'autre part, qu'elle a su l'emporter dans la guerre contre l'envahisseur atlante.

3 Généalogie et « chôrologie » dans le deuxième discours de Timée

Selon le « menu » du festin de paroles que Critias propose à Socrate en 27a2–b6, Timée va prononcer un discours qui commence par la genèse du cosmos et s'achève avec la naissance des hommes (ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως,

14 Date dramatique selon Brisson, *Platon. Timée. Critias*, 72 et 332.

15 Que les conditions géographiques et climatiques d'un pays déterminent la constitution physique et psychique de ses habitants est une thèse défendue dans le traité hippocratique *Des Airs, des Eaux et des Lieux*, voir en particulier les chap. 12–13 ; 15–16 (§ 1–2) ; 23 (pour l'influence du climat) et 24 (pour celle de la nature du sol) avec la notice de Jouanna, *Hippocrate*, tome II, 2^e partie : *Airs, Eaux, Lieux*, 60–64. Cf. aussi Hérodote II 77, 3 et IX 122, 3 ; Platon *Lois* V 747d–e ; Pradeau, *Le Monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon*, Timée (17–27) et Critias, 248–256.

τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν, 27a5–6), afin de fournir à Critias les ressources humaines pour peupler l'ancienne Athènes. Il est donc présenté comme un discours généalogique et composé ainsi :

1. Le premier discours (27c1–47e2) qui expose l'œuvre de l'intellect (*nous*) : cosmogonie, théogonie et anthropogonie (première partie)
2. Le deuxième discours qui expose ce qui relève de l'*anankē*, la « contrainte » (48a7–68d7) :
 - a) La *chōra* précosmique remplie d'empreintes sans proportion ni mesure (48e7–53a8)
 - b) La genèse des quatre *genē* de corpuscules perceptibles et de leurs espèces dans et à partir de la *chōra* (53b1–68d7)
3. Le troisième discours qui est une combinaison des deux autres (69a6–106b7 dans le *Critias*) : anthropogonie (deuxième partie) et thériogonie

La genèse du genre humain s'inscrit dans le projet général du démiurge de fabriquer un monde complet, représentant les idées comprises dans l'idée générique qu'est le vivant intelligible (39e3–40a2). Ces idées sont au nombre de quatre correspondant à autant d'espèces (γένη ou εἶδη) d'êtres vivants, destinés à peupler respectivement le ciel (les dieux), les airs (les oiseaux), les eaux (les poissons et autres animaux aquatiques) et la terre (les animaux pedestres et terrestres). Le vivant intelligible vers lequel l'artisan divin dirige son regard et dont il se sert comme modèle est décrit comme « le plus beau des [êtres vivants] intelligibles et à tout point de vue parfait » (τῷ τῶν νοουμένων [ζώων] καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ, 30d1–2). De par sa beauté et sa perfection mais aussi de par son immobilité en tant qu'idée stable et inébranlable, ce vivant intelligible rappelle les beaux êtres vivants (*zōa kala*) immobiles auxquels Socrate a comparé la meilleure cité, exposée la veille en paroles. En tant qu'unité comprenant des *genē* ou *eidē* d'êtres vivants différents, il évoque la cité elle-même qui est divisée en *genē* fonctionnels. De fait, l'artisan divin se trouve face à une tâche similaire à celle que Socrate a confiée à ses trois interlocuteurs : comment mettre en mouvement cet être vivant ? Comment passer d'un vivant immobile à un vivant mobile ? Plus particulièrement, comment produire un genre humain qui soit capable de se mouvoir et, le cas échéant, de défendre sa cité par la guerre ?

Comme pour la meilleure cité, la mise en mouvement de ce vivant intelligible comporte un aspect généalogique et un autre, « chôrologique ». Dans le premier discours de Timée (27c1–47e2), qui explique l'œuvre de l'intellect (νοῦς) divin en faisant abstraction de la contrainte (ἀνάγκη) et de la troisième espèce d'être qu'est la *chōra*, l'aspect généalogique est prépondérant. Mais à partir du deuxième discours (48a7ss.), lorsque Timée est forcé de tenir compte en outre des effets de la contrainte dans la genèse du cosmos, les deux aspects

sont présents conjointement. C'est ce deuxième discours, où entre en jeu la *chōra* comme nouvelle espèce ontologique, qui m'intéresse ici, car il présente certains parallèles avec le discours du prêtre égyptien. Comme le discours du prêtre, il combine, en effet, les deux aspects : généalogique, car Timée essaie d'expliquer la genèse de corpuscules perceptibles, et « chōrologique », dans la mesure où cette genèse se fait dans un « territoire », qui sert à la fois de réceptacle et de nourrice, la *chōra*.

Avant la fabrication du cosmos par le démiurge, le feu, l'air, l'eau et la terre étaient « sans proportion ni mesure » (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως, 53a8) dans la *chōra* précosmique. Puis, le dieu s'est mis à les organiser :

“Οτε δ’ ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅττα, παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῇ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς (53b1–5).

Lorsque l'univers commençait à être ordonné, d'abord le feu, l'eau, la terre et l'air présentaient certes quelques empreintes d'eux-mêmes mais se trouvaient entièrement dans l'état où se trouve vraisemblablement tout lorsqu'un dieu en est absent ; ce qui était alors par nature ainsi, il [= le dieu] l'a donc d'abord 'configuré' à l'aide de formes et de nombres.

Ces lignes montrent qu'il faut distinguer deux phases dans la genèse (γένεσις) du feu, de l'air, de l'eau et de la terre : d'abord, leur genèse, dans la *chōra* précosmique, sous forme d'empreintes ou de traces d'eux-mêmes (ἴχνη ἔχοντα αὐτῶν ἅττα, 53b2), c'est-à-dire de la nature (φύσις) et des propriétés (πάθη) qu'ils auront plus tard dans le cosmos et qui les rendront perceptibles pour l'homme (devenir traité dans le deuxième proème, en particulier 52d4–53a7). Puis, leur genèse à proprement parler, résultat de leur « mise en ordre » (διάταξιν, 53b8) par le dieu qui les a « configurés » (διεσχηματίσατο, 53b4) en leur attribuant les figures géométriques (σχήματα) que sont les quatre polyèdres (thème du deuxième discours, en particulier 53c4–56c7).

Comme la genèse de l'ancienne Athènes, celle du feu, de l'air, de l'eau et de la terre dans leur état cosmique a donc deux causes : l'une naturelle, l'autre artificielle. De même qu'Athéna a recueilli le rejeton né de Gê et d'Héphaïstos dans la future *chōra* attique, de même le démiurge a travaillé avec ce qui était né spontanément et naturellement dans la *chōra* précosmique, à savoir les empreintes du feu, de l'air, de l'eau et de la terre. Ensuite, il a formé ces empreintes au moyen de belles figures géométriques et ainsi engendré les quatre principaux *genē* de corps primaires tels que nous les percevons maintenant

dans le cosmos, le feu, l'air, l'eau et la terre. De manière comparable, la déesse a formé le rejeton né de Gê et d'Héphaïstos en lui donnant un excellent ordre constitutionnel et a ainsi produit le meilleur et le plus beau *genos* humain qui ait jamais vu le jour.

Comme la genèse du *genos* des Athéniens, celle des quatre *genē* de corpuscules est racontée sans référence aucune à un modèle intelligible. En effet, l'existence du feu, de l'air, de l'eau et de la terre intelligibles semble être requise pour rendre compte de l'apparition des empreintes dans la *chōra* précosmique (cf. 51b6–52d4), mais non pour expliquer leur « configuration » au moyen des polyèdres. Ceux-ci sont désignés comme des éléments et des semences (cf. στοιχεῖον καὶ σπέρμα à propos de la pyramide, 56b5), de sorte que la mise en forme des empreintes s'apparente à des semailles ou à un engendrement plutôt qu'à la production d'un objet artisanal, qui se fait d'après une paradigme intelligible. Il semble en effet que les quatre *genē* de corpuscules soient engendrés par le dieu de manière artificielle, et non artisanale, au moyen de ces semences élémentaires dans la matrice-réceptacle et terre-mère qu'est la *chōra* précosmique. De fait, dans le deuxième discours on ne trouve ni le terme *dēmiourgos* désignant le dieu comme artisan, ni le verbe correspondant¹⁶.

Le rapprochement de la genèse des corpuscules dans la *chōra* précosmique avec celle de la cité d'Athènes se justifie aussi parce que les noms par lesquels Timée tente de saisir la troisième espèce d'être – « nourrice » (τιθήνη, 49a6 et 52d4–5 ; τροφὸν καὶ τιθήνην, 88d6), « mère » (μήτηρ, 50d3 et 51a4–5) et « terre civique » (χώρα, 52a8 et 52d3), même celui de « réceptacle » (ὑποδοχή, 49a6 et 51a5)¹⁷ – appartiennent tous au champ lexical de l'imaginaire de l'autochtonie athénienne auquel faisaient précisément allusion les deux passages cités plus haut (pp. 8–9).

4 Guerre des corpuscules, guerre des cités

A l'instar du *genos* des Athéniens, les quatre *genē* de corps primaires sont également destinés à combattre. Chaque espèce de corpuscules occupe en effet par

16 En 59a5, *dēmiourgos* désigne le feu comme « artisan produisant de l'hétérogénéité » dans l'eau.

17 Le terme *hypodochē* peut qualifier la matrice ; cf. Aristote, *Gén. des anim.* 4, 764b32–33. Voir aussi le participe *hypodexamenē* désignant la *chōra*-mère dans le *Ménexène* de Platon (237c2–3).

nature une *chōra*¹⁸ et un *topos*¹⁹ propres dans le cosmos en raison de l'action « sismique » de la nourrice du devenir qui les sépare selon leur similitude (52d4–53a7 et 57b7–c6). Toutefois, la rotation de l'univers presse les plus petits dans les interstices laissés par les plus grands (58a2–b5). Si un corpuscule pénètre dans la *chōra* d'un autre *genos* de corpuscules, soit il dissout les corpuscules qu'il heurte, soit il est lui-même dissous dans ses triangles constitutifs. A l'exception des triangles de terre, ces triangles peuvent se recomposer en un ou plusieurs corpuscules d'un autre genre²⁰. Ces mouvements et transformations des corpuscules sont décrits dans le passage 56c8–57b7 avec un lexique guerrier : Timée emploie les verbes « cerner » (περιλαμβάνω, cf. περιλαμβανόμενον, 56e3 ; περιλαμβανόμενα, 57a7–b1), « lutter » (μάχομαι, cf. μαχόμενον, 56e4 ; μάχεται, 57a6 et 57b4), « l'emporter » (κρατέω, cf. κρατηθέντος, 56e6 ; κρατούντος, 57b2), « vaincre » (νικάω, cf. νικηθέν, 56e4 ; νικηθέντα, 57b6). L'occurrence de tels verbes permet de laisser aux notions de *topos* et de *chōra*, même dans ce contexte physique, leur signification géographique et politique courante et de les traduire par « région » et « territoire » respectivement, plutôt que par « lieu » et « place » comme l'a proposé Jean-François Pradeau²¹.

Tant que le cosmos accomplira sa révolution sur lui-même, les luttes entre les corpuscules ne cesseront pas en raison de la contrainte qui dicte leurs mouvements et leurs transformations. La guerre entre les corpuscules a été intégrée comme un élément constitutif du cosmos, tout comme les guerres permanentes – déclarées ou non – entre les cités font partie du monde grec²². Au contraire, la guerre entre l'Atlantide et l'ancienne Athènes s'est terminée par la victoire définitive de cette dernière (25b5–c6), suivie de la disparition des deux adversaires : le corps des combattants athéniens dans la terre d'où ils sont issus, et l'île de l'Atlantide et leurs habitants dans la mer, rendant ainsi la mer extérieure inaccessible (25c6–d6). A l'époque de Solon ou de Critias le jeune, la *chōra* atlante n'existe plus et la *chōra* athénienne, on l'a déjà noté, a été érodée par de nombreuses pluies torrentielles.

18 Cf. χώραν ταῦτα ἄλλα ἄλλην ἴσχειν, 53a6–7 ; cf. κατὰ γένη διαχωρισθέντα ἕκαστα, 58a3 ; εἰς τὴν αὐτοῦ χώραν, 79d5–6.

19 Cf. κατὰ τόπον ἴδιον, 57c3 ; πρὸς τοὺς ἑαυτῶν τόπους, 58b8 ; εἰς τὸν ἑαυτοῦ τόπον, 60c1.

20 Pour les détails, voir Brisson, *Platon. Timée. Critias*, 301.

21 Pradeau, *Le Monde de la politique*, 291, distingue trois usages (physique, géographique et figuré) de *topos* et de *chōra* dans les dialogues platoniciens ; selon leur usage physique « *topos* signifie le lieu, l'endroit où se trouve quelque chose, et *chōra* la place qu'occupe une chose, ou qu'elle abandonne (elle 'fait place') en se déplaçant » (italiques de l'auteur). Cf. aussi Pradeau, « Être quelque part, occuper une place. ΤΟΠΟΣ et ΧΩΡΑ dans le *Timée* », 380 et 388ss. Pour l'usage géographique de ces deux termes, voir ci-dessus les notes 12 et 13.

22 Cf. Platon, *Lois* I 625e5–626a5 (où parle le Crétois Clinias).

Si l'on compare la deuxième et troisième partie du récit de Critias l'ancien dans le prologue (23d4–25d6) au deuxième discours de Timée (48a7–68d7), on peut remarquer que Critias évoque une évolution du monde inverse de celle de Timée. Cela se reflète dans l'ordre dont chaque phase est traitée dans le discours (cf. les plans des discours donnés ci-dessus p. 6–7 et 12) : Timée décrit d'abord la *chōra* précosmique, cette troisième espèce d'être difficile et obscure, qu'il est forcé d'introduire pour expliquer la perception sensorielle et dont il essaie d'éclairer la puissance naturelle (δύναμιν καὶ φύσιν, 49a4–5). Ensuite seulement, il peut expliquer comment y naissent, grâce à l'œuvre ordonnatrice du démiurge, à partir des empreintes désordonnées, les quatre *genē* de corpuscules (et leurs nombreuses espèces) que nous percevons maintenant dans le cosmos. Au contraire, Critias commence par la naissance et l'organisation politique du *genos* des anciens Athéniens. Elles ont eu lieu dans un temps antédiluvien, où la *chōra* attique était encore intacte et belle (cf. *Critias* 110d4–111e5) et l'espace marin, situé au-delà des colonnes d'Hercule, toujours ouvert à la navigation. Ce n'est que tout à la fin de son récit que fait irruption, à la fois dans son discours et dans le monde civilisé et ordonné de l'*oikoumenē* la puissance royale (δύναμις βασιλέων, 25a6) de l'Atlantide. Au moment où la cité insulaire commence la guerre, son immense territoire a subi de nombreuses transformations et fait plutôt penser à la *chōra* précosmique où « tout cela se trouvait sans proportion ni mesure » (πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως, 53a8). Neuf millénaires plus tard, la terre civique des Athéniens se retrouve dans le même état. Quand Critias parle, elle ne présente plus que des restes de sa fertilité et de sa splendeur passées. Elle aussi ressemble désormais à la *chōra* précosmique, « lorsqu'un dieu en est absent » (53b3–4).

5 Le statut de vérité de l'ancien discours de Critias le jeune

Pour répondre au vœu de Socrate et mettre la meilleure cité en mouvement sinon dans les faits, du moins dans un discours, la notion d'*alētheia*, « vérité » et « réalité », joue un rôle aussi important que celles de *genos* et de *chōra*. Il se pourrait bien qu'il y ait un rapport entre la vérité du discours et ses aspects généalogiques et « chôrologiques ».

La vérité du « discours certes très étrange et pourtant tout à fait vrai » (λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς, 20d7–8) proposé par Critias est étroitement liée à son parcours dans le temps généalogique et dans l'espace géographique et politique. D'une part, Critias le jeune tient ce discours de son grand-père homonyme, Critias l'ancien, qui l'avait lui-même entendu de Solon, un parent et ami de Drôpidès, son arrière-grand-père (20d7–21a3).

La transmission continue de ce *logos* d'une génération à l'autre au sein de la famille (γένος) de Critias le jeune²³ semble, du moins pour ce dernier, une garantie de sa vérité. Ajoutons que les citoyens de Saïs, située dans le delta du Nil, où Solon a appris ce récit, sont eux-mêmes en quelque sorte apparentés aux anciens Athéniens, car leur cité a été fondée par la déesse Athéna sous le nom de Neïth (21e1–7, cf. 23d4–e2). D'autre part, ce discours « parfaitement vrai » provient d'Egypte, terre (χώρα) qui n'est jamais ravagée par les pluies diluviennes et qui est protégée des incendies par les crues du Nil (22d5–6 et e2–4). C'est un pays où rien n'est jamais détruit et tout reste intact, un pays de lettrés où rien ne s'oublie et tout se conserve, un pays de vieillards où les gens ne rajeunissent jamais dans leur âme. C'est là que sont documentés et archivés depuis des lustres tous les événements et tous les savoirs extraordinaires du monde (22e4–23a5), si bien que le discours d'un très vieux prêtre qui vit dans un tel territoire ne saurait être « un récit d'enfants » (παίδων μῦθος), mais seulement un « discours vrai » (λόγος ἀληθής). Le long récit de l'origine généalogique et géographique de ce *logos* est donc essentiel pour la véracité que Critias cherche à lui conférer.

Voyons maintenant brièvement quels rôles jouent les notions de *chōra* et de *genos* pour la transposition (μεταφορά) de la meilleure cité dans la réalité (ἐπὶ τᾷληθές, 26d1). Après avoir résumé le contenu du discours du prêtre égyptien, Critias propose à Socrate de transposer la meilleure cité, élaborée en paroles, dans la réalité (μετενεγκόντες ἐπὶ τᾷληθές, 26c8–d1), ce qui permettrait de répondre parfaitement à son vœu :

Τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν πόλιν ἣν χθές ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διήρυσθα σύ, νῦν μετενεγκόντες ἐπὶ τᾷληθές δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὖσαν, καὶ τοὺς πολίτας οὓς διενοοῦ φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινοὺς εἶναι προγόνους ἡμῶν, οὓς ἔλεγεν ὁ ἱερεὺς. πάντως ἀρμόσουσι καὶ οὐκ ἀπασόμεθα λέγοντες αὐτοὺς εἶναι τοὺς ἐν τῷ τότε ὄντας χρόνῳ (26c7–d5).

Les citoyens et la cité que, toi, tu nous décrivais hier comme dans un récit (ὡς ἐν μύθῳ), en les transposant maintenant ici dans le réel (ἐπὶ τᾷληθές), nous allons faire comme si celle-là était celle-ci, et les citoyens que tu as imaginés, nous prétendrons que ce sont nos vrais ancêtres, ceux dont parlait le prêtre. Ils concorderont entièrement et nous ne détonnerons pas en disant qu'ils sont ceux qui existaient en ce temps-là.

23 Platon lui-même appartenait à cette famille : sa mère, Périctionè, était la fille de Glaucon, un oncle de Critias le tyran, que j'identifie avec Critias le jeune ; cf. Brisson, *Platon. Timée. Critias*, 328.

Critias invite Socrate à considérer « cette cité-là » (ἐκείνην, 26d1) – la meilleure cité – comme identique avec « cette cité-ci » (τήνδε, 26d1) – l'Athènes actuelle –, et d'identifier les citoyens conçus par Socrate (τοὺς πολίτας οὓς διανοοῦ, 26d2) avec « ceux-là » (ἐκείνους, 26d2), c'est-à-dire les Athéniens d'autrefois, vrais ancêtres de ceux qui vivent à présent (τοὺς ἀληθινοὺς προγόνους ἡμῶν, 26d2–3).

La transposition dans la réalité s'opère donc sur deux plans, spatial et temporel. Du point de vue spatial, la meilleure cité sera localisée à Athènes même, là où se déroule le dialogue entre Socrate, Critias, Timée et Hermocrate. D'un point de vue temporel, les habitants de la meilleure cité seront projetés dans un temps très reculé et identifiés avec les lointains ancêtres des Athéniens actuels, dont Socrate et Critias ici présents. La cité sera donc inscrite non pas dans le *hic* et *nunc*, mais dans le *hic* et *tunc*, c'est-à-dire transposée ici même dans la *chōra* d'Athènes et en même temps identifiée du point de vue généalogique avec un *genos* athénien d'un passé fort lointain. Ou bien, comme le dit Critias un peu plus tard, il s'agit de « faire [des citoyens-gardiens de la meilleure cité de Socrate] des citoyens de cette cité-ci, puisqu'ils sont les Athéniens d'autrefois » (ποιῆσαι πολίτας τῆς πόλεως τῆσδε ὡς ὄντας τοὺς τότε Ἀθηναίους, 27b2–3). L'identification de la meilleure cité à l'ancienne Athènes et la transposition dans la réalité qu'elle implique font d'elle une cité dont on peut dire où, quand et de quels parents elle est née, une cité qui peut être située d'un point de vue tant « chōrologique » que généalogique. En outre, cela en fait une cité qui n'existe pas seulement dans mais aussi en dehors du discours. A la différence de l'Atlantide, engloutie à tout jamais dans l'Océan et confinée dorénavant à sa seule existence intradiscursive, la cité d'Athènes a une double existence, intra- et extradiscursive. Dès lors, l'identification de la meilleure cité avec l'ancienne Athènes que Critias propose à Socrate signifie pour elle davantage qu'une simple transposition dans un espace et un temps intradiscursifs : elle l'inscrit également dans un territoire et un temps généalogique extradiscursifs. La meilleure cité est ainsi doublement transposée dans la réalité, celle du *logos alēthēs* rapporté d'Égypte par Solon et celle de l'Athènes du temps de Critias le jeune, et elle est mise en rapport tant avec le passé qu'avec le présent.

Comme certains lecteurs modernes, Critias comprend donc le vœu de Socrate comme un souhait de voir sa cité réalisée dans l'« Histoire », d'entendre un discours qui aille au-delà de la *mimēsis* fictionnelle d'un récit de guerre²⁴.

24 Cf. p. ex. Hadot, « Physique et poésie dans le *Timée* de Platon », 115 : « Il [Socrate] aimerait bien qu'on lui montre sa Cité idéale cette fois en action, autrement dit qu'on la retrouve dans l'Histoire » ; Detienne, *L'écriture d'Orphée*, 169–170 : « Socrate voudrait qu'on lui

Si le discours de Critias est « vrai » (ἀληθής) par opposition à ce que Socrate a raconté « comme dans un récit » (ὡς ἐν μύθῳ), s'il ne s'agit justement pas d'un récit façonné (μῦθος πλασθεῖς, cf. 26e4), c'est du fait qu'il est un discours « chôrologique » et généalogique qui enracine la cité dans un territoire propre et la situe dans le temps humain à la fois dans et en dehors du discours. Une fois une *chōra* et une généalogie humaine intégrées dans le récit de Socrate, celui-ci se transforme en un *logos alēthēs*.

Timée, quant à lui, est moins affirmatif : pour son discours cosmogonique et anthropogonique, il n'aspire qu'à la vraisemblance. Son *eikōs logos*, « discours vraisemblable » – qu'il appelle aussi *eikōs mythos*, « récit vraisemblable »²⁵ – occupe une place au (juste) milieu entre le récit de Socrate et le discours vrai de Critias. Il n'empêche que l'intégration de la *chōra* et des *genē* de corpuscules augmente aussi la vérité de son discours. Pour son deuxième discours, Timée revendique en effet davantage de vraisemblance que pour le premier (cf. μηδενὸς ἦττον εἰκότα, μάλλον δέ, 48d3).

A cet égard, son premier discours, qui raconte l'œuvre de l'intellect, se rapproche du récit « idéaliste » de Socrate, récapitulé au début du prologue. Le deuxième discours, par contre, qui décrit l'œuvre de la contrainte, fait écho au discours « réaliste » de Critias. En d'autres termes, d'un point de vue narratif, le monde où sont nées l'ancienne Athènes et l'Atlantide et où a eu lieu la guerre qui les opposait, évoqué dans le récit du prêtre égyptien, prépare celui dans lequel sont nés les différents genres de corpuscules dont les mouvements obéissent à la contrainte. C'est un monde où les dieux, certes, ne sont pas absents mais où ils n'œuvrent pas comme artisans²⁶.

montre, en projection privée, la cité idéale telle quelle, mais en action, en branle. [...] Plus précisément, que pourraient être les exploits, les *áthloi*, de la cité idéale ? Que devient la *Kallípolis* jetée dans les eaux rapides de l'Histoire ? ». Pour un aperçu de la discussion autour du statut de vérité et du genre littéraire du récit de l'Atlantide dans le *Timée-Critias*, on peut se référer à Brisson, *Platon. Timée. Critias*, 313–325 ; Gill, *Plato : The Atlantis Story*, (introduction), et Gill, *Plato's Atlantis Story : Text, Translation and Commentary*, 1–48 ; Pradeau, *Le Monde de la politique*, 66–110 ; Vidal-Naquet, *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*.

25 En comparaison des nombreuses occurrences de l'expression *eikōs logos*, *eikōs mythos* n'apparaît que trois fois (29d2, 59c6 et 68d2) dans le discours de Timée.

26 Je remercie Jakub Jirsa, Filip Karfík, Štěpán Špinka de m'avoir invitée à présenter ces réflexions sur le prologue du *Timée-Critias* au dixième *Symposium Platonicum Pragense*, organisé par leurs soins en novembre 2015. Un grand merci aussi à Kelly Harrison pour sa relecture attentive.

Works Cited

- Bonnard, Jean-Baptiste. *Le Complexe de Zeus. Représentations de la paternité en Grèce ancienne*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2004.
- Brisson, Luc. *Platon. Timée. Critias*. Paris : Flammarion, 1992, quatrième édition 1999.
- Brisson, Luc. « Platon face à la guerre ». *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes* 14 (2016) : 34–44.
- Cambiano, Giuseppe. « La pace in Platone e in Aristotele ». Dans *La Pace nel mondo antico* (Atti del Convegno Nazionale di Studi, Torino 9-10-11 Aprile 1990). Sous la direction de Renato Uglione. Torino : Associazione Italiana di Cultura Classica, 1991, 97–114.
- Campese, Silvia et Lucia Loredana Canino. « La genesi della polis ». Dans *Platone. La Repubblica*. Sous la direction de Mario Vegetti. Napoli : Bibliopolis, 1998–2007, Vol. II, 285–332.
- Casevitz, Michel. *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Etude lexicologique : les familles de κτίζω et de οἰκέω – οἰκίζω*. Paris : Klincksieck, 1985.
- Detienne, Marcel. *L'écriture d'Orphée*. Paris : Gallimard, 1989.
- Fowler, R. L. « Genealogical Thinking, Hesiod's *Catalogue*, and the Creation of the Hellenes ». *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 44 (1998) : 1–19.
- Georgoudi, Stella. « Gaia/Gê. Entre mythe, culte et idéologie ». Dans *Myth and Symbol I : Symbolic phenomena in ancient Greek culture* (Papers from the first international symposium on symbolism at the University of Tromsø, June 4–7, 1998). Sous la direction de Synnøve des Bouvrie. Bergen : The Norwegian Institute of Athens, 2002, 113–134.
- Gill, Christopher. *Plato : The Atlantis Story*. Bristol : Classical Press, 1980.
- Gill, Christopher. *Plato's Atlantis Story : Text, Translation and Commentary*. Liverpool : University Press, 2017.
- Graf, Fritz. « Zwischen Autochthonie und Immigration : Die Herkunft von Völkern in der Alten Welt ». Dans *Anfänge*. Sous la direction de Detlev Clemens et Tilo Schabert. München : W. Fink, 1998, 65–93.
- Hadot, Pierre. « Physique et poésie dans le Timée de Platon ». *Revue de Théologie et de Philosophie* 115 (1983) : 113–133.
- Jouanna, Jacques, éd. et trad. *Hippocrate*. Tome II, 2^e partie : *Airs, Eaux, Lieux*. Paris : Les Belles Lettres, 1996.
- Loraux, Nicole. *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Deuxième édition. Paris : Seuil, 1990.
- Parker, Robert. « Myths of Early Athens ». Dans *Interpretation of Greek Mythology*. Sous la direction de Jan Bremmer. London : Croom Helm, 1987, 187–214.
- Pradeau, Jean-François. « Être quelque part, occuper une place. ΤΟΠΙΟΣ et ΧΩΡΑ dans le Timée ». *Les études philosophiques* 1 (1995) : 375–399.

- Pradeau, Jean-François. *Le Monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, Timée (17–27) et Critias*. Sankt Augustin : Academia, 1997.
- Rivaud, Albert. *Platon. Œuvres complètes*. Tome x. *Timée-Critias*. Paris : Les Belles Lettres, 1925.
- Vidal-Naquet, Pierre. *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Troisième édition. Paris : La Découverte, 2005.
- Vidal-Naquet, Pierre. *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*. Paris : Les Belles Lettres, 2005.