



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

9 | 1996
Varia

Que l'on ne doit pas blâmer les cités sans gardiens ou mal gardées

Le serment des rois atlantes (Critias, 119c-120c)

Marie-Laurence Desclos



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1181>

DOI : 10.4000/kernos.1181

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1996

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Marie-Laurence Desclos, « Que l'on ne doit pas blâmer les cités sans gardiens ou mal gardées », *Kernos* [En ligne], 9 | 1996, mis en ligne le 21 avril 2011, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1181> ; DOI : 10.4000/kernos.1181

Que l'on ne doit pas blâmer les cités sans gardiens ou mal gardées.

Le serment des rois atlantes (*Crittias*, 119c-120c)

Si quelqu'un approuvait l'élevage des chèvres et disait de l'animal lui-même que c'est une richesse appréciable, mais qu'un autre, pour avoir vu des chèvres paître sans chevrier dans des terres cultivées et y commettre des dégâts, se mit à les critiquer, ou qu'il blâmât de même toutes les bêtes qu'il aurait vues sans gardiens ou mal gardées, croyons-nous qu'une pareille critique eût tant soit peu de bon sens ?

Lois, I, 639a2-7

Toute une série de travaux a, ces dernières années, considérablement enrichi la bibliographie platonicienne concernant le *Timée* (17a-27b) et le *Crittias*¹. On doit cependant constater qu'il n'en est pas de même pour ce texte étrange qui décrit le rituel auquel les rois atlantes, s'il faut en croire Platon, se livraient périodiquement. Il convient d'en rappeler rapidement la teneur.

Une fois tous les cinq ou six ans, le pouvoir est mis en commun et les rois peuvent exercer leur autorité les uns sur les autres². « Ils étaient jugés et ils jugeaient » (120c)³. Mais, pour ce faire, ils doivent s'inspirer mutuellement confiance⁴ par un cérémonial que l'on a dès longtemps identifié à une « ordalie

¹ Il suffira, pour s'en convaincre, de se reporter à la bibliographie du *Timée* (17a-27b) et du *Crittias*, dans les quatre derniers numéros de la revue *Lustrum* consacrés à Platon : 20 (1977), 25 (1983), 30 (1988) et 34 (1992). Sauf indication contraire, je suivrai la traduction de L. BRISSON, *Platon - Timée / Crittias*, Paris, 1992.

² Ἐν ἀλλήλοις ἀρχὴ καὶ κοινῶνία (119c5). Je crains qu'à traduire le mot κοινῶνία, comme le fait A. Rivaud dans la Collection des Universités de France, par « rapports » des rois entre eux, ou même, comme L. Brisson, par « relations mutuelles », on passe à côté du sens véritable de ce passage. Une fois tous les cinq ou six ans, les décrets de Poséidon permettent de *corriger* les effets de la division de l'île en dix portions, et de son corollaire, la division du pouvoir. Ces parties sont parties d'un tout qu'il convient périodiquement de reformer. Or quel meilleur endroit pour ce faire que ce point qui, étant au *centre* de l'île (κατὰ μέσην τὴν νῆσον, 119d1), semble tout désigné pour la *mise en commun* ? Sur la synonymie politique des expressions ἐν κοινῷ et ἐν μεσῷ, cf. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1974, I, p. 177-180.

³ Ἐδικάζοντό τε καὶ ἐδίκαζον. Sur cette inversion de l'ordre habituel Actif/Passif, et sur sa signification, cf. H. HERTER, *Das Königsritual der Atlantiden*, in *RbM*, 109 (1966), p. 257-258.

⁴ Πίστεις ἀλλήλοις τοιάσδε ἐδίδοσαν πρότερον (119d6). Sur la πίστις comme « confiance inspirée à d'autres ou que d'autres inspirent », cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968, s.v. πείθομαι, p. 869a.

par voie de communion »⁵. Quels en sont les différents moments ? Après s'être procuré une victime sacrificielle parmi les taureaux courant dans le téménos de Poséidon, ils la conduisent vers une colonne d'orichalque où ils l'égorgent. Détail ayant son importance : sur cette colonne sont gravées les lois données par le dieu, ainsi qu'un serment proférant de terribles imprécations contre qui les violerait. Et voici le passage qui m'intéresse tout particulièrement :

Lors donc que, après avoir effectué le sacrifice conformément à leurs lois, ils brûlaient tous les membres du taureau, après avoir rempli de vin trempé un cratère, ils jetaient au nom de chacun d'eux un caillot du sang dans ce cratère; après avoir nettoyé la colonne sur toute sa surface, ils le mettaient au feu. Puis, puisant avec des coupes d'or dans le cratère et versant des libations dans le feu, ils faisaient le serment de rendre la justice en fonction des lois inscrites sur la stèle, de châtier celui d'entre eux qui, antérieurement, y aurait contrevenu sur quelque point, de ne contrevenir de leur plein gré à l'avenir sur aucun point aux ordres de la prescription, de ne commander et de n'obéir que conformément aux lois de leur père. Après avoir pris cet engagement pour lui-même en particulier et pour sa descendance, chaque roi buvait et remettait la coupe en ex-voto dans le sanctuaire du dieu (119e5-120b4).

Ce n'est qu'à la nuit venue que, revêtant des robes bleu nuit, ils s'asseyaient par terre dans les cendres du sacrifice, et jugeaient.

Outre son exotisme un peu inquiétant, le rituel sacrificiel qui nous est ici décrit a pour intérêt d'entretenir un rapport direct et explicite avec l'exercice du pouvoir et sa conformité aux règles édictées par la divinité. Reste à savoir quelle peut être sa fonction dans l'économie du double récit de Critias, dont on a montré qu'il ne prenait sens que par sa mise en parallèle avec la situation politique de l'Athènes historique telle qu'elle était conçue par Platon⁶. Pour tenter de répondre à cette question, je ferai plusieurs constats.

⁵ Cf., par exemple, A. VINCENT, *Essai sur le sacrifice de communion des rois atlantes dans le « Critias » de Platon (119c5-120c4)*, in *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 92. Voir également Ch. PICARD, *Une source possible de Platon pour le « Jugement des rois » de l'Atlantide*, in *L'Acropole*, 8 (1933), p. 8-9; A. RIVAUD, *Notice du Critias*, Paris, 1970⁵ [Paris, 1925], p. 245, ainsi que l'examen critique qu'en fait HERTER, *art. cit.* (n. 3), p. 251. L. BRISSON, *De la philosophie politique à l'épopée. Le « Critias » de Platon*, in *RMM*, 75 (1970), p. 433, ne remet pas en question cette lecture.

⁶ Cf. P. VIDAL-NAQUET, *Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien*, in *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981, p. 335-360; *Hérodote et l'Atlantide : entre les Grecs et les Juifs. Réflexions sur l'historiographie du siècle des Lumières*, in *QS*, 16 (1982), p. 5-75, et surtout les pages 44-46.

1. Le *Timée* comme le *Critias*, ainsi que l'*Hermocrate* qui n'a jamais été écrit, sont présentés par Socrate comme la suite de l'entretien tenu la veille sur « l'organisation de la cité », entretien qui visait à établir « quelle était (...) la constitution la meilleure et quelle sorte d'hommes elle exigeait » (*Tim.*, 17c1-3). Il s'agit, on le sait, de la *République*⁷.

2. Cette « suite » a pour but avoué de soumettre la cité idéale à l'épreuve de la guerre afin de mesurer « les effets de l'éducation (*παιδεία*) et de la formation (*τροφή*) données aux citoyens » (19c5-9).

3. Aussi bien est-ce pour cela que l'on choisira les orateurs susceptibles de remplir cette tâche en fonction, justement, de l'éducation qu'ils ont reçue (19e1, 20a1,8).

Je formulerai donc l'hypothèse suivante : notre texte illustre à sa manière la nécessité d'une *παιδεία* des gouvernants, seule capable, à long terme, de préserver autant que faire se peut la rectitude de toute constitution. Sans cette *παιδεία*, et quelle que soit l'origine d'une telle constitution, les garanties dont elle s'entoure et le bon naturel de ceux qui la servent, rien ne pourra s'opposer à une destruction devenue inévitable.

1. Les dix rois atlantes et la dodécarchie égyptienne

Je prendrai pour point de départ de cette analyse un rapprochement que l'on a cru pouvoir établir entre les libations des rois atlantes et tel passage des *Histoires* d'Hérodote (II, 147, 151). Il y est question d'une dodécarchie dont les douze membres se livrent à un rituel, incluant sacrifice et libations, afin de renforcer leur union.

Hans Herter⁸ est, à ma connaissance, le premier qui ait renvoyé au texte d'Hérodote. Il le fait dans une très courte note où il affirme que c'est à une même souveraineté collective que les douze rois égyptiens et les dix rois atlantes sont mutuellement assujettis. Est-ce pour éclairer le sens de l'expression *ἀρχὴ καὶ κοινωνία*, présente dans le texte de Platon ? Est-ce pour indiquer que l'existence historique d'une telle « souveraineté collective » est bien attestée, et n'est pas en soi une invention de Platon ? Ou bien considère-t-il que Platon pensait – mais pour quelle raison ? – à ce passage du livre II des *Histoires* en décrivant le rituel sacrificiel du *Critias* ? Nous ne le saurons pas.

Christopher Gill⁹ est un peu plus loquace. D'après lui, la référence s'impose à cet épisode de l'histoire de l'ancienne Égypte raconté par Hérodote. Surtout si l'on veut bien se souvenir que, comme les rois atlantes, les douze rois égyptiens créèrent, eux aussi, un complexe technique et architectural étonnant.

⁷ Pour un état de la question concernant les rapports du *Timée* et de la *République*, cf. l'« Introduction » au *Critias* dans l'édition de L. BRISSON, p. 333-341.

⁸ HERTER, *art. cit.* (n. 3), p. 237 et n. 7.

⁹ Ch. GILL, *Plato: the Atlantis story. « Timaeus » 17-27, « Critias »*, with Introduction, Notes and Vocabulary, Bristol, 1980, p. 69, note à *Critias* 119d7.

En témoignent les chapitres 148 à 150. Enfin, il formule l'hypothèse selon laquelle la destruction de cette dodécarchie par la prise du pouvoir d'un seul de ses membres pourrait avoir constitué la façon dont Platon entendait continuer son récit inachevé.

John Gwin Griffiths¹⁰, quant à lui, voit dans notre passage l'une des multiples traces, dans le double récit de Critias, d'une tradition gréco-égyptienne dont Platon se serait inspiré. Son but étant ici de décrire une situation politique semblable à celle qui précède l'accession de Psammétique au pouvoir, c'est tout naturellement qu'Hérodote lui aurait servi de modèle. La chose est d'autant moins étonnante que, d'entrée de jeu (*Tim.*, 21c), le récit de Critias est placé sous le signe du voyage égyptien de Solon.

Certes, ces trois auteurs ont le mérite de souligner l'importance des chapitres 147 et 151 du livre II des *Histoires* pour la compréhension du rituel sacrificiel décrit par Platon. Cependant, soit cette importance n'est pas véritablement justifiée : c'est le cas de H. Herter et, dans une moindre mesure, de Ch. Gill; soit la justification est si générale qu'elle pourrait s'appliquer à bien d'autres passages du *Critias* : je pense, bien sûr, aux explications de J.G. Griffiths. Il m'a donc semblé que le travail n'était pas achevé, et qu'il convenait d'ouvrir le dossier à nouveaux frais. Ma tâche consistera donc tout d'abord à rendre raison de l'élection de ce moment précis du rituel – les libations effectuées par les rois Atlantes – de préférence à tout autre. Puis, étant entendu que le renvoi à Hérodote doit être compris comme une allusion à « une situation politique donnée » – sur ce point il n'y a aucune divergence entre H. Herter, Ch. Gill et J.G. Griffiths –, il m'appartiendra de m'interroger sur la nature de cette situation politique. S'il est vrai qu'il s'agit d'une situation de guerre civile que l'on retrouve, plus ou moins latente, d'un bout à l'autre du récit de Critias, est-elle le résultat d'une quelconque « faute originelle » des Atlantes ? Plusieurs éléments semblent militer en faveur de cette interprétation : le mélange, originel justement, du divin et de l'humain dans le γένοϋ atlante¹¹; le fait que l'Atlantide est sous le signe du Deux, lequel, dans l'imaginaire grec, dit la στᾶσις¹²; Poséidon, enfin, auquel l'île est échue en partage, ce dieu de l'Éris, mais d'une ἔρις dont l'issue est toujours malheureuse lorsqu'il s'avise de revendiquer la suzeraineté d'une île ou d'une contrée : à l'évidence, Poséidon n'est pas un dieu civique, et sa réussite en ce domaine est des plus improbables¹³. Tout ceci est bel et bon, mais n'explique pas pourquoi, pendant si longtemps,

¹⁰ J.G. GRIFFITHS, *Atlantis and Egypt*, in *Historia*, 34 (1985), p. 3-28.

¹¹ BRISSON, *op. cit.* (n. 1), p. 435, y voit une « tare profonde » responsable de « la déchéance de l'Atlantide vers la difformité ».

¹² Sur la στᾶσις, ce « processus qui fatalement divise la cité en deux », voir N. LORAUX, *Solon au milieu de la lice*, in *Aux origines de l'hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à Henri Van Effenterre*, Paris, 1984, p. 199-214, ainsi que, du même auteur, *Thucydide et la sédition dans les mots*, in *QS*, 23 (1986), p. 95-134, et plus particulièrement la page 111.

¹³ Cf. L. SÉCHAN et P. LÉVÊQUE, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966, p. 102.

Poséidon n'a pas failli à son rôle de divinité poliade¹⁴. Tout ceci n'explique pas pourquoi, pendant si longtemps, le lien étroit qui unit l'Atlantide à la mer¹⁵ a pu aller de pair avec un gouvernement juste. On ne pourra, je crois, répondre à ces questions qu'en acceptant l'idée que la chute n'était pas inéluctable, et qu'une cité, pour être maritime, n'est pas automatiquement vouée à la destruction.

2. Les libations sanglantes

Dans le rituel sacramentaire, tel qu'il nous est décrit dans le *Critias*, se rencontrent deux conduites habituellement distinctes dans un sacrifice de serment. Louis Gernet a raison de le souligner : « les rois de l'Atlantide boivent du liquide qui, d'autre part, sert à la libation »¹⁶.

Première conduite : la consommation de vin, pur ou mêlé d'eau, auquel est ajouté le sang de la victime. Liant les contractants les uns aux autres, elle a, selon l'expression de Gernet, un « effet de communion ». Et cela d'autant plus, notons-le, que chacun des participants au rituel s'engage personnellement au moyen d'un caillot de sang qu'il jette dans le cratère. Je crois en effet avec H. Herter que, sur ce point, la traduction d'A. Rivaud doit être corrigée¹⁷. On ne doit pas lire : « ils remplissaient de sang un cratère et aspergeaient d'un caillot de ce sang chacun d'eux » (120a2-3). Ὑπὲρ ἐκάστου ne signifie pas ici « sur chacun des rois », mais « quant à chacun des rois », « en ce qui concerne chacun des rois », un tel emploi de la préposition étant bien attesté, entre autres chez Platon¹⁸. Je proposerai donc la traduction suivante : « quant à chacun des rois, il lançait un caillot de sang dans un cratère contenant déjà du vin coupé »¹⁹. L'« effet de communion » est, de surcroît, renforcé par la

¹⁴ Poséidon n'est d'ailleurs pas seulement une divinité poliade. Il est aussi, au même titre qu'Athéna, une divinité œciste. Sur ce point, cf. M.-L. DESCLOS, *L'Atlantide : une île comme un corps. Histoire d'une transgression*, à paraître dans les Actes du Colloque *Impressions d'îles*, Grenoble, 13-15 mai 1992, Toulouse, 1995.

¹⁵ L'Atlantide est plus qu'une île : c'est une succession d'îles (*Critias*, 113d); elle est l'apanage de Poséidon; c'est une puissance maritime; et les métaux dont elle est riche ne sont eux-mêmes, comme l'a montré P. VIDAL-NAQUET, qu'une variété de l'eau (*Athènes et l'Atlantide*, p. 352-353).

¹⁶ L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1976² [Paris 1968], p. 209. Voir l'ensemble du paragraphe consacré au « sacrifice des rois de l'Atlantide », p. 207-217.

¹⁷ HERTER, *art. cit.* (n. 3), p. 246.

¹⁸ Il suffira d'en donner un exemple, que nous fournit le livre III de la *République* en 387c3-6 : « quant aux gardiens (ὕπὲρ τῶν φυλάκων), nous craignons qu'ils ne deviennent plus mous qu'il ne convient ». Cf. J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, Paris, 1986³ [Paris, 1945], p. 322, § 555-556.

¹⁹ L. BRISSON, quant à lui, traduit : « ils jetaient au nom de chacun d'eux un caillot de sang », préservant ainsi ce que je crois être l'essentiel, c'est-à-dire l'engagement personnel de chacun dans la préparation du breuvage devant servir aux libations après avoir été rituellement consommé.

nature du breuvage : « le sang de la victime », pur ou coupé, « par contact ou par absorption » servant « à créer un engagement réciproque »²⁰.

Deuxième conduite : la libation accompagnant le sacrifice de serment, en se rappelant que le liquide répandu est celui qui va être consommé. Il se peut, comme P. Stengel en fait l'hypothèse, que le sang et le vin aient un pouvoir négatif, c'est-à-dire suscitent la poursuite et la punition des parjures par des puissances vengeresses²¹. Dans ce cas on serait fondé, avec A. Vincent, à voir dans le sacrifice des rois atlantes « un sacrifice de communion en vue d'une ordalie »²². Mais ils peuvent également avoir un pouvoir positif, comme le rappelle H. Herter : le breuvage peut fortifier ceux qui le consomment, il peut avoir une efficacité « cathartico-apatropaïque »²³. Cependant, et en tout état de cause, quelle que soit l'interprétation retenue, si tant est qu'il faille en choisir une, par la libation un pacte est scellé entre ceux qui l'accomplissent, visant à préserver la communauté de ce qui pourrait, *de l'intérieur*, venir la menacer²⁴. Nous sommes également en présence d'un serment promissoire en ce qu'il porte sur le futur proche ou lointain, les rois, on s'en souvient, s'engageant mutuellement à « rendre la justice en fonction des lois inscrites sur la stèle, (à) châtier celui d'entre eux qui, antérieurement, y aurait contrevenu sur quelque point, (à) ne contrevenir de leur plein gré à l'avenir sur aucun point aux ordres de la prescription, (à) ne commander et (à) n'obéir que conformément aux lois de leur père » (*Critias*, 120a5-b2)²⁵. Cette fois le lien est établi entre les rois atlantes et le dieu-père qu'ils ont invoqué. *On est donc en présence d'un rituel qui a pour but et pour effet de resserrer périodiquement les liens : de façon horizontale, entre ceux qui exercent le pouvoir; de façon verticale, entre les rejetons du dieu et leur père divin*. Notons que, dans ce dernier cas encore, il s'agit d'assurer « la cohésion de la communauté civique et le bon fonctionnement des institutions qui en conditionnent l'activité »²⁶. En témoigne le contenu des lois par rapport auxquelles les rois vont avoir à juger et à être jugés : elles concernent toutes le commander et l'être-commandé²⁷. Et toutes

²⁰ GERNET, *op. cit.* (n. 16), p. 209.

²¹ P. STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München, 1920, p. 123.

²² VINCENT, *art. cit.* (n. 5), p. 90.

²³ HERTER, *art. cit.* (n. 3), p. 252.

²⁴ Cf. *supra* note 2. Voir également J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992² [Paris 1958], p. 245.

²⁵ L'efficacité du serment promissoire est d'autant plus grande que Poséidon est à la fois garant du respect de la parole donnée, juge des actions futures, et auteur des institutions légales de la grande île.

²⁶ RUDHARDT, *op. cit.* (n. 24), p. 207.

²⁷ À savoir : – l'hégémonie de l'aîné du premier couple de jumeaux et de sa descendance; – l'autorité de chacun des dix sur le territoire qui lui revient et sur les citoyens de sa cité; – l'interdiction de prendre les armes les uns contre les autres; – l'obligation de s'entre-secourir si l'un d'entre eux avait tenté de chasser l'une des races royales; – l'impossibilité de mettre à mort

visent à éloigner le péril de la guerre civile, en sorte que la division stasiôtique ne vienne pas se substituer à une division du pouvoir d'où, pourtant, la hiérarchie n'est pas absente : l'hégémonie ira à l'aîné du premier couple de jumeau et à sa descendance²⁸. Que cette hégémonie d'Atlas et de sa lignée sur les autres rois et leur descendance, comme d'ailleurs celle de chaque roi sur les citoyens de sa cité, puisse dégénérer en tyrannie, la chose est possible et a d'ailleurs déjà été soulignée²⁹. De surcroît, tout dans le texte nous incite à voir dans cette dégradation l'origine *politique* du sort funeste de la grande île : le contenu des lois gravées sur la colonne, et le péril qu'elles ont pour fonction d'éloigner; la première désobéissance, de la part de ceux de la race d'Atlas, à la volonté du dieu fondateur³⁰; la référence enfin à la dodécarchie égyptienne, et aux circonstances de la prise du pouvoir par Psammétique. Mais que la chose fût possible, et qu'elle n'ait pas été évitée, ne la rendait pas pour autant inévitable. Telle est sans doute la plus grande différence entre le récit platonicien et le récit hérodotéen auquel on l'a comparé.

3. La prise du pouvoir par Psammétique

Hérodote, dans le livre II des *Histoires*, nous décrit la situation politique de l'Égypte avant que Psammétique ne s'empare du pouvoir. Le pays, partagé en douze lots, est gouverné par douze rois. Ces rois, nous dit Hérodote, « s'unirent par des mariages et régnèrent en se faisant une loi de ne pas s'entre-détruire, de ne pas chercher à avoir plus l'un que l'autre, et d'être étroitement unis » (II, 147, 8-11). Cette loi trouve son αἴτιον dans un oracle prédisant que « celui d'entre eux qui ferait des libations avec une coupe de bronze dans le sanctuaire d'Héphaistos règnerait sur l'Égypte entière ». Tout se passe pour le mieux jusqu'au jour où :

l'un des dix rois sans l'accord de la majorité; – l'obligation de délibérer en commun au sujet de la guerre et des autres affaires.

²⁸ « Il l'établit roi (βασιλέα) sur tous les autres (τῶν ἄλλων); tandis que ces autres il les instituait seulement gouverneurs (ἄρχοντας) » (*Critias*, 114a2-3; je ne suis pas la traduction de L. Brisson). GRIFFITHS, *art. cit.* (n. 10), p. 19, 27) identifie ce pouvoir d'un βασιλεύς sur des ἄρχοντες à celui d'un Pharaon sur ses nomarques.

²⁹ Cf. VIDAL-NAQUET, *op. cit.* (n. 6), p. 355-356 : « Dans sa circonscription, chaque roi est un souverain absolu, jouissant du droit de vie et de mort, ce qui peut correspondre aussi bien, s'il s'agit d'un philosophe, au statut du Politique idéal, que dans le cas contraire, à la tyrannie ». La forme même de la cité-capitale primitive se prête à cette double lecture, puisqu'elle peut tout aussi bien être considérée comme une imitation réussie de ce Vivant parfait qu'est le Monde (cf. *Tim.*, 33b), que comme une réplique de la cité du tyran, dressée sur un pic et ceinte de murailles (*Théét.*, 174e).

³⁰ Ce sont les descendants d'Atlas qui jettent des ponts sur les bras de mer (115c), et ouvrent des passages dans les enceintes de terre (115d), rompant ainsi l'isolement de l'île centrale, dont Poséidon avait voulu qu'elle restât « inaccessible aux hommes » (ἄβατον ἀνθρώποις, 113e1). Sur les conséquences d'une telle transgression, cf. DESCLOS, *art. cit.* (n. 14).

comme ils offraient un sacrifice dans le sanctuaire d'Héphaïstos et que, le dernier jour de la fête, ils allaient faire des libations, le grand prêtre leur apporta des coupes d'or dont ils se servaient habituellement pour cela; mais il se trompa sur le nombre et en apporta onze alors qu'ils étaient douze. N'ayant pas de coupe, celui d'entre eux qui se tenait le dernier, Psammétique, ôta son casque, lequel était de bronze, le tendit et fit les libations avec. Tous les autres rois, eux aussi, portaient des casques et se trouvaient les avoir sur la tête. Ce fut donc sans nulle pensée perfide que Psammétique tendit le sien. Mais les autres rois rapprochèrent dans leur esprit ce qu'il avait fait et l'oracle qui leur avait été rendu, à savoir que celui d'entre eux qui ferait des libations avec une coupe de bronze, celui-là serait seul roi de l'Égypte (II, 151, 1-13).

Psammétique est immédiatement exilé et dépouillé de sa puissance, mais aidé par des Ioniens et des Cariens, il finit par renverser les autres rois et par s'emparer du pouvoir.

À lire ces deux textes ensemble, on comprend que l'on ait pu voir, dans ce passage des *Histoires*, l'une des suites possibles de ce dialogue inachevé qu'est le *Crittias*³¹. L'Atlantide, minée par des luttes intestines, sombrerait sous les coups de l'Athènes primitive³². Mais on comprend moins comment, après être apparue « comme un de ces mixtes réussis que définissent le *Politique*, le *Timée*, le *Philèbe* et les *Lois* », elle a pu se laisser « gagner par la désunion et la dissemblance »³³. Sauf à considérer, ce qui fut fait, que cette issue était, dès

³¹ GILL, *op. cit.* (n. 9), p. 69, note à *Crittias*, 119d7sq. Sur la question de l'inachèvement du *Crittias*, il faut signaler par ailleurs l'article d'A. LUKINOVICH, *Un fragment platonicien : le « Crittias »*, in *La question du fragment*, séminaire interdisciplinaire, semestre d'été 1981, sous la direction des professeurs J. BOUVERESSE, L. DÄLLENBACH, A. HURST, Publication de la Faculté des Lettres de l'Université de Genève, p. 43-47, qui voit dans le caractère fragmentaire du *Crittias* une façon de signifier le continuel inachèvement d'un discours philosophique écartelé entre son désir de vérité et les limites de la connaissance discursive. Un second article, de M. LAPLACE, *Le « Crittias » de Platon, ou l'ellipse d'une épopée*, in *Hermès*, 112 (1984), p. 377-382, considère que « le châtement infligé par Zeus à l'Atlantide a déjà été raconté par Homère ». Le lecteur de Platon trouvera donc la suite du *Crittias* dans l'*Illade*.

³² Ce sont ces luttes intestines, conséquences de l'« injuste cupidité » et des « excès » atlantes, qui expliqueraient l'intervention de Poséidon (« le dieu (...) l'assembla pour la diriger contre nos contrées », *Crittias*, 120d7-8) sans pour autant que cette intervention contredise à la bonté des dieux affirmée au début du dialogue. La « dépravation » de cette race auparavant excellente nécessite la manifestation de la justice divine. Que cette manifestation passe par l'incitation à une faute autre, porteuse d'un châtement qui articule l'action des hommes et le vouloir des dieux, n'a rien qui doive « surprendre », contrairement à ce que semble penser L. BRISSON (*op. cit.* [n. 1], p. 392 n. 189). Elle est en tout point semblable à l'épisode du songe divin qui pousse Xerxès, contre sa volonté première, à envahir la Grèce et à marcher ainsi à la rencontre de son destin (Hérodote, VII, 12-18). Cf. C. DARBO-PESCHANSKI, *Thucydide : historien, juge*, in *Métis*, 2 (1988), p. 109-140, qui montre comment la campagne contre la Grèce est à la fois un nouvel acte de démesure et l'instrument grâce auquel seront enfin châtiées la violation, constante depuis Crésus, des frontières géographiques et, à travers elle, la négation du « partage fondamental entre les différentes régions de la terre » (p. 114).

³³ VIDAL-NAQUET, *op. cit.* (n. 6), p. 356, 360.

l'origine, inscrite dans la structure même de la grande île³⁴. Semble militer en faveur de cette lecture le constat, incontestable, selon lequel le récit de Critias est, d'entrée de jeu, placé sous le signe de la στάσις. D'entrée de jeu, c'est-à-dire, d'abord, dès le proème du *Timée*, lorsque Socrate rattache nos deux dialogues à ces discours « qui furent tenus hier » sur la constitution la meilleure, et sur les citoyens qui doivent la mettre en œuvre. Par la communauté des biens, des femmes et des enfants, la *République*, en effet, pense la cité sur le modèle de la famille. Plus : transforme la cité en une immense famille d'où sera absent le plus grand mal, celui qui la divise et d'une en fait plusieurs (*Rép.*, V, 462a9-b1). D'entrée de jeu, c'est-à-dire, aussi, dès l'annonce par Critias du récit qui lui fut conté par son grand-père lorsqu'il était encore enfant : récit solonien inachevé, du moins dans sa mise en forme, pour cause de séditions (διὰ τὰς στάσεις, *Tim.*, 21c6-7). Il n'est pas jusqu'aux dernières lignes de notre dialogue qui ne nous mettent en présence d'un processus semblable à celui que décrit Thucydide (III, 82, 4) lorsque la guerre civile règne dans les cités. On le sait en effet, « ce que la στάσις pervertit, c'est avant tout le maniement de l'éloge et du blâme »³⁵. Or c'est bien à une telle perversion des mots et des esprits que l'on assiste lorsque passent « pour être parfaitement beaux (μάλιστα πάγκαλοι) et pour être bienheureux (μακάριοι) » ceux qui, tout à l'inverse, sont emplis « d'injuste cupidité et d'excès (πλεονεξίας ἀδίκου καὶ δυνάμεως) »³⁶. Le rituel lui-même, qui vise à préserver l'harmonie et à rendre impossible tout conflit entre les dix rois, « laisse planer un doute sur la constance de ces rapports harmonieux »³⁷.

Néanmoins, ceux-là mêmes qui voient dans le « triomphe total de l'altérité » le « destin de l'Atlantide », ou qui font de sa « déchéance vers la difformité » un « inévitable »³⁸ ne manquent pas de rappeler l'étrange ambivalence d'un système politique qui peut tout aussi bien s'apparenter à l'exercice du pouvoir par le gouvernant idéal qu'à celui du tyran³⁹. Ils s'arrêtent sur la signification des noms des premiers rois, noms qui mettent en évidence leurs qualités, tant physiques que morales, et leur aptitude à gouverner. Ils soulignent la réussite, marquée au coin de la durée⁴⁰, des institutions légales données par

³⁴ VIDAL-NAQUET, *op. cit.* (n. 6), p. 353; p. 352-357, l'auteur relève tous les traits qui font de l'Atlantide, selon sa propre expression, le « monde de la duplication ».

³⁵ N. LORAUX, *Thucydide et la sédition dans les mots*, *art. cit.* (n. 12), p. 104. Il convient de renvoyer ici à l'ensemble de l'analyse consacrée à « La στάσις et les vicissitudes de l'évaluation », p. 102-109.

³⁶ *Critias*, 121b5-7. Voir également, pour une semblable perversion du « maniement de l'éloge et du blâme », la description de la στάσις et de l'ἀντίστασις dans l'âme d'un jeune homme où la faction démocratique est en lutte contre la faction oligarchique (*Rép.*, VIII, 560d3-6 et 560e5-561a1).

³⁷ BRISSON, *op. cit.* (n. 1), p. 435.

³⁸ VIDAL-NAQUET, *op. cit.* (n. 6), p. 351 et 360; BRISSON, *op. cit.* (n. 1), p. 435.

³⁹ *Cf. supra* n. 29.

⁴⁰ « Pendant de nombreuses générations », ἐπὶ πολλὰς γενεάς, nous dit le texte en 120e1.

le dieu à ses enfants et à leur postérité, et renforcées, selon le mot de Luc Brisson, par la conjonction « d'un réseau mathématique important et du cérémonial »⁴¹. Et pourtant, en ce temps-là aussi, l'Atlantide était une île, et sa structure portait déjà le sceau de l'altérité. Dès lors, comment expliquer cette « évolution désastreuse »⁴² ? Luc Brisson comme Pierre Vidal-Naquet s'accordent pour reconnaître le « juste équilibre » du régime politique atlante, équilibre rendu « précaire », cependant, à la fois par la double origine – mortelle et divine – des gouvernants, et par l'influence délétère des richesses à leur disposition. Lorsque l'élément humain vient à dominer en eux, les rois se révèlent impuissants à lutter contre cette influence⁴³. Soit. Je crois cependant qu'il faut se garder ici de confondre cause première et causes auxiliaires.

Avec le récit de Critias, et il en est de même pour le discours de Timée, nous entrons dans le monde de ce qui est mû, c'est-à-dire dans le monde du devenir. Les propos de Socrate sont, sur ce point, sans ambiguïté⁴⁴. L'Atlantide, il ne faut jamais l'oublier, est donc, comme l'Athènes primitive, une chose en devenir vouée *en tant que telle* à la destruction; en tant que telle, et non en raison de sa structure, du naturel de ses dirigeants, ou de la nature de sa constitution. L'Athènes primitive est terrienne, nous dit-on, et s'il faut en croire la cosmologie du *Timée* (56d), « des quatre éléments la terre est précisément celui qui ne peut se transformer »⁴⁵. Elle n'échappera pourtant pas à la destruction. Sa « structure » n'est donc pas en cause, qui dit, tout au contraire, la stabilité et la permanence. Il n'y a, par conséquent, aucune raison de voir dans le caractère maritime de l'Atlantide la cause d'une destruction dont on ne rend pas le caractère terrien d'Athènes responsable. Tout au plus les dirigeants doivent-ils, en raison même de ce caractère maritime, faire preuve d'une plus grande vigilance dans le respect et l'application de lois justes et bonnes. Par

⁴¹ Sur l'ensemble de ces points, cf. VIDAL-NAQUET, *op. cit.* (n. 6), p. 355-356; BRISSON, *op. cit.* (n. 1), p. 422-424, 429-430, 435-436.

⁴² VIDAL-NAQUET, *op. cit.* (n. 6), p. 359.

⁴³ VIDAL-NAQUET, *op. cit.* (n. 6), p. 359; BRISSON, *op. cit.* (n. 1), p. 435. Il faut peut-être voir là une confirmation de ce qu'affirme la *République* à propos des prescriptions relatives à l'accouplement des animaux de race : « Et si l'on ne donne pas ces soins à la génération, tu penses bien que la race de tes oiseaux et de tes chiens dégénérerait considérablement. Et pour les autres vivants (καὶ τῶν ἄλλων ζῴων), crois-tu qu'il en soit autrement ? » (V, 459b4-8). Si tel était le cas, il faudrait lire la diminution de la φύσις θεῖα par le jeu du croisement répété des rejetons divins avec des femmes mortelles, certes comme un inéluctable biologique, mais aussi comme l'indice et l'effet d'une carence païdeutique. Car, il ne faut pas l'oublier, de telles prescriptions rentrent dans le cadre plus général de la τροφή et de la παιδεία qu'il convient de dispenser à tous les vivants, tant il est vrai que « le meilleur naturel (τὴν ἀρίστην φύσιν) nourri autrement qu'il ne convient (ἐν ἀλλοτριωτέρα οὖσαν τροφή) devient pire qu'un naturel médiocre » (VI, 491d7-8). En d'autres termes, il en serait des mâles royaux de l'île Atlantide comme des chiens, des oiseaux ou des chevaux de belle race : on ne doit pas s'en remettre au hasard pour les accouplements et la procréation, mais s'efforcer d'aparter les naturels autant qu'il est possible. Cf. *infra*, section 4 : « Nécessité d'une παιδεία des princes ».

⁴⁴ *Tim.*, 19b8.

⁴⁵ VIDAL-NAQUET, *op. cit.* (n. 6), p. 348.

ailleurs, l'onomatopée du *Critias* (114b-c), tout comme le jugement porté, à la fin de ce dialogue, sur les qualités morales des dix rois (120e-121a), disent assez leur bon naturel. Quant à la constitution de la grande île, elle est due à un nomothète divin, et l'on sait par la lecture des *Lois* (I, 624a-625a) que c'est là gage d'excellence. Je ne dirai rien de la gémellité royale, en quoi l'Athénien reconnaît la prévoyante prudence d'un dieu⁴⁶; rien non plus de la primauté accordée à l'aîné des deux plus vieux, mêlant ainsi « la puissance raisonnable de la vieillesse à la force présomptueuse de la race »⁴⁷; rien enfin de « l'union d'une nature humaine à une nature divine » qui fait le bon législateur⁴⁸. De même, on a voulu voir, dans l'infinie variété de la faune et de la flore de l'île d'Atlas, une représentation des « progrès de l'altérité qui triomphe dans la φύσις »⁴⁹, ou la mise en évidence de « la démesure qui s'attache à tout ce que recèle l'Atlantide »⁵⁰. Mais on peut tout aussi bien interpréter cette abondance comme une imitation, là encore réussie, de ce Vivant qu'est le Monde, lequel doit comprendre en lui tous les vivants (τὰ πάντα ζῶα) pour « ressembl[er] le plus possible au vivant parfait et intelligible » qui lui sert de modèle⁵¹. Ce que semble confirmer la forme de la capitale atlante, dont la figure circulaire est doublement parfaite : parce qu'elle est « celle où s'inscrivent toutes les autres figures », et parce que, ce faisant, elle est l'image du Monde, « qui doit envelopper en lui-même tous les vivants »⁵². Ce que semble également confirmer, me semble-t-il, la similitude du geste divin, et des mots pour le dire, dans nos deux dialogues : le Poséidon du *Critias* façonne la cité au tour en partant du centre de l'île⁵³, à la façon du Démiurge du *Timée* qui « a tourné le monde en forme sphérique et circulaire (...) depuis le centre jusqu'aux extrémités ». Il faut conclure : si l'Atlantide est détruite et entre en déchéance, ce n'est pas en raison de sa nature, de celle de ses rois ou de celle de ses institutions légales⁵⁴.

⁴⁶ « Un dieu qui prenait soin de vous et qui, en prévision de l'avenir, faisant naître chez vous deux rois jumeaux au lieu d'un seul, a ramené l'autorité à des limites plus justes » (*Lois*, III, 691d8-e1).

⁴⁷ *Lois*, III, 692a1.

⁴⁸ *Lois*, III, 691e1-2. Éd. DES PLACES, n. 2 p. 33 de son édition des *Lois* dans la C.U.F., reconnaît Lycurque dans cette description.

⁴⁹ VIDAL-NAQUET, *op. cit.* (n. 6), p. 354.

⁵⁰ BRISSON, *op. cit.* (n. 1), p. 425.

⁵¹ *Tim.*, 39e. Voir également 92c6-10.

⁵² *Tim.*, 33b.

⁵³ *Critias*, 113d9 : οἶον τονρευῶν ἐκ μέσης τῆς νήσου. À comparer avec *Tim.*, 33b5-6 : ἐκ μέσου... κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο.

⁵⁴ Ce qui ne signifie pas que, pour Platon, cité maritime et cité terrienne aient même valeur, que la cité maritime ne soit pas plus aisément victime des germes de désintégration qu'elle porte en elle, et qu'il ne soit pas politiquement préférable, lorsque cela est possible, de fonder un état nouveau loin de la mer plutôt qu'à sa proximité. Les développements des livres IV (704a-b) et V (745b-e) des *Lois* suffiraient, s'il en était besoin, à prouver le contraire. Cela signifie encore moins que je remets en question la pertinence des analyses qui ont lu l'*histoire* et la *géographie*

C'est tout simplement parce que « tout ce qui naît est sujet à la corruption » (*Rép.*, VIII, 546a2), et cela est vrai, aussi, de la Kallipolis.

La comparaison avec le livre II des *Histoires* est, en ce domaine, riche d'enseignement. À trop s'arrêter sur ce qui rapproche les deux textes, on a fini par passer sous silence leur différence fondamentale. Alors que la fin de la dodécarchie égyptienne, et sa cause, sont d'entrée de jeu annoncées par un oracle, il n'y a rien de tel en ce qui concerne l'Atlantide. Ainsi, tandis que l'oracle constitue « le ressort narratif essentiel »⁵⁵ de ce passage des *Histoires*, il est totalement absent du récit platonicien. Dans le premier cas, les lois édictées par les douze souverains n'ont d'autre but que de retarder l'inéluctable, révélé par le dieu. Dans le second cas, elles émanent directement de Poséidon, et doivent permettre à des gouvernants d'origine divine de régner dans le respect de la justice. C'est leur transgression qui vaudra châtement à ceux de la race d'Atlas, tandis que Psammétique agit « sans nulle pensée perfide »⁵⁶. C'est d'ailleurs pourquoi les autres rois se refusent à le mettre à mort : « se souvenant de cette prédiction, ils ne crurent pas juste (οὐκ ἐδικαίωσαν) de mettre Psammétique à mort, parce qu'en le questionnant ils constatèrent qu'il avait agi sans préméditation (ἐξ οὐδεμιᾶς προνοίας) » (II, 151, 13-16). Peut-être le lecteur moderne s'étonnera-t-il de la « négligence », du manque de « lucidité », de l'« insouciance » des onze rois. Pour Hérodote en tout cas, leur attitude est la seule qui vaille, précisément parce qu'il n'y a pas *faute* de la part de Psammétique. Ainsi s'explique qu'ils « ne prennent aucune mesure pour neutraliser définitivement leur collègue »⁵⁷ : il y aurait déséquilibre entre l'offense et la réparation, ce qui scellerait leur perte⁵⁸. Face à l'acte de Psammétique, ils n'ont par conséquent aucune marge de manœuvre : quoi qu'ils fassent, quoi qu'ils décident, ce qui doit être sera. L'avenir des Atlantes, en revanche, est entre leurs mains, et leur défaite devant les Athéniens est le prix à payer pour leur démesure.

Mais, pour que la justice divine ne soit pas un vain mot, et que la fable platonicienne ait une quelconque efficacité politique, encore fallait-il que la faute pût ne pas être commise, qu'elle ne fût pas inscrite dans la nature de la grande île.

atlantes comme autant de manifestations du « déploiement », du « triomphe » même, « de l'*apeiron*, de l'altérité » VIDAL-NAQUET, *op. cit.* [n. 6], p. 353-354). Je voudrais simplement montrer que ce « triomphe » et ce « déploiement » 1) sont pensables, mais peuvent être pensés autrement; 2) sont des possibles, certes réalisés, mais qui demeurent contingents.

⁵⁵ C. DARBO-PESCHANSKI, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris, 1987, p. 74.

⁵⁶ Οὐδενὶ δολερῶ νόφ, II, 151, 9.

⁵⁷ DARBO-PESCHANSKI, *op. cit.* (n. 55), p. 75.

⁵⁸ DARBO-PESCHANSKI, *op. cit.* (n. 55), p. 43-74

4. Nécessité d'une παιδεία des princes

Je le rappelais au début de cet article, l'éducation apparaît comme un critère déterminant dans le choix des orateurs qui doivent donner vie à la Cité idéale dépeinte dans la *République*, dialogue dont les pages les plus fortes sont consacrées à établir avec précision quel type de παιδεία il convient de dispenser à ceux qui auront pour tâche d'en être les gardiens. L'importance de l'activité païdeutique est réaffirmée avec force dans le *Timée* et le *Critias*, puisque ce sont les dieux qui, après le lotissement fait par Dikè des différentes régions de la terre, « ont élevé (ἔτρεφον) » l'engeance mortelle comme « leurs possessions et leurs propres troupeaux » (*Critias*, 109c1)⁵⁹. Conformément à cette règle générale, c'est Athéna « qui a élevé et instruit (ἔθρεψεν καὶ ἐπαίδευσεν) » la cité d'Athènes (*Tim.*, 23d7). Puis, relayant l'action de la déesse, ce fut à des hommes divins d'isoler le groupe des combattants des autres citoyens, en s'assurant qu'il ne manquerait de rien εἰς τροφήν καὶ παίδευσιν, pour son instruction et son éducation (*Critias*, 110c7). Où l'on retrouve les enseignements de la *République*, brièvement rappelés par Socrate au début du *Timée*, en ce qui concerne l'éducation (τροφή) des gardiens : « La gymnastique, la musique, ainsi que les sciences toutes autant qu'elles conviennent à leur condition, n'est-ce pas en tout cela qu'il les faut élever (τεθράφθαι) ? »⁶⁰. À procéder ainsi on s'assurera en effet que ceux qui auront été élevés (τραφέντας) de la sorte n'auront plus que dédain pour les richesses, faisant de la vertu leur unique souci⁶¹. À l'inverse, c'est par l'effet « d'une éducation mal réglée (ἀπαίδευτον τροφήν) que l'homme méchant devient méchant »⁶², car ce n'est que grâce à l'éducation (διὰ τροφῆς) que l'on peut fuir le vice et choisir son contraire⁶³. Poséidon ne faillira pas à sa tâche de divinité poliaide : « il engendra cinq couples de jumeaux mâles et les éleva (ἐθρέψατο) »⁶⁴. Mais alors qu'à Athènes des hommes divins prolongèrent l'action de la déesse, rien de tel ne se produisit chez les Atlantes. Dans la minutieuse description qui occupe une grande partie du *Critias* (113b7-121c3), il ne sera pas fait une seule

⁵⁹ Notons qu'après cette déclaration suivent les noms d'Athéna et d'Héphaïstos qui, en raison de leur double amour de la sagesse et de l'art, « après avoir rendu gens de bien les hommes issus du sol même de cette terre (ἀνδρας ἀγαθούς ἐμπούησαντες ἀντόχθονας), mirent en leur esprit (ἐπὶ νοῦν ἔθεσαν) l'ordonnance de la vie politique (τὴν τῆς πολιτείας τάξιν) », *Critias*, 109d1-2 (je ne suis pas la traduction de L. Brisson).

⁶⁰ *Tim.*, 18a10-11. Cf. *Rép.*, II, 376e sq; III, 403c sq; 410c sq.

⁶¹ *Tim.*, 18b1-8. Cf. *Rép.*, III, 416d-417b; V, 464b-c sq.

⁶² *Tim.*, 86e2. Voir également *Lots*, VI, 766a : « L'homme est sans doute, nous l'affirmons, un être apprivoisé; néanmoins, si avec une bonne éducation et un naturel heureux il devient d'ordinaire le plus divin et le plus doux de tous les êtres, faute d'une éducation suffisante et bien conduite c'est le plus sauvage de tous ceux que la terre produit ».

⁶³ *Tim.*, 87b7.

⁶⁴ *Critias*, 113e7.

fois mention d'une quelconque activité éducative. De longues pages, en revanche, sont consacrées à l'aménagement de l'espace (115b7-118e7). La chose, je crois, n'est pas indifférente. On s'en persuadera si l'on compare le *Critias* au texte dont il est le prolongement. Ainsi, lorsque, au livre IV de la *République* en 424a5, Socrate affirme « qu'une cité qui a bien commencé va s'agrandissant comme un cercle (ὡσπερ κύκλος) », comment ne pas penser au geste du dieu bâtisseur lorsqu'il aménage la hauteur qu'il occupe avec la mortelle Clitô ? L'isolant en cercle (κυκλῶ), il l'entoura d'anneaux alternés de terre et d'eau « de tous côtés équidistants du centre de l'île, comme s'il eût fait marcher un tour de potier »⁶⁵. Mais, de la *République* au *Critias*, le « cercle » a changé de nature. Là où Socrate entreprend de former au tour la cité par l'éducation et l'instruction (τροφή γὰρ καὶ παιδείσις), Poséidon la forme au tour par l'urbanisme. Mais il sait aussi, on l'a vu, se faire éducateur. Il n'en sera pas de même pour ses descendants, qui se contenteront de construire, ou d'embellir les constructions précédentes. Or l'aménagement de l'espace doit aller de pair avec « l'aménagement des âmes », faute de quoi les suivants ne deviennent pas meilleurs, mais pires que leurs devanciers⁶⁶. Tel est, je crois, l'enseignement qu'il faut tirer de la lecture conjointe de ces deux passages.

Certes, tant que perdureront les effets de la τροφή divine, les rois, conformément aux affirmations du *Timée* et de la *République*, « dédaignant toutes choses à l'exception de la vertu », feront « peu de cas de leur prospérité », regardant comme un « fardeau la masse de leur or et de leurs autres biens »⁶⁷. « Pendant de nombreuses générations », nous dit le *Critias*, « et tant que la nature du dieu domina en eux, les rois restèrent dociles à la voix de leurs lois (κατήκοοι ἦσαν τῶν νόμων) »⁶⁸. Mais les meilleures lois sont défectueuses (φαῦλα), et les meilleurs naturels s'altèrent et dégèrent, si l'instruction et l'éducation (τροφή καὶ παιδείσις) ne se portent à leur secours⁶⁹. Tel est, précisément, ce qui est advenu à la descendance des cinq premiers couples de jumeaux royaux, « Zeus, qui règne en s'appuyant sur des lois »⁷⁰ ne s'y est

⁶⁵ *Critias*, 113d.

⁶⁶ Cet « aménagement des âmes » est assuré par une τροφή et une παιδεία appropriées. Il est irréalisable lorsqu'elles font défaut, ou lorsqu'elles sont corrompues. Il faut peut-être voir ici une critique du remodelage clisthénien de l'espace civique, lequel va de pair avec l'apparition de valeurs démocratiques qui évincent les anciennes valeurs aristocratiques. Cf. P. LÉVÊQUE et P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Paris, 1964, particulièrement les chapitres I, II et VIII; Cl. MOSSÉ, *Histoire d'une démocratie : Athènes. Des origines à la conquête macédonienne*, Paris, 1971, p. 25-30.

⁶⁷ *Critias*, 120e6-121a2.

⁶⁸ *Critias*, 120e1-2.

⁶⁹ *Rép.*, IV, 423e. Cf. *supra* n. 42. Le naturel philosophe lui-même n'échappe pas à la règle : cf. *Rép.*, VI, 495a-b.

⁷⁰ *Critias*, 121b7.

pas trompé qui « voulut leur appliquer un châtement, afin de les faire réfléchir et de les ramener à plus de modération »⁷¹.

Voilà néanmoins qui sonne étrangement aux oreilles de celui qui se souvient encore du premier récit de Critias : « l'île Atlantide s'abîma dans la mer et disparut »⁷². Il n'y eut point de survivants pour tirer leçon de la défaite. Sauf à considérer, et c'en est sans doute là une preuve supplémentaire, que par-delà ou par-deçà les colonnes d'Hercule ce sont, selon le mot de Bartoli, « des Athéniens toujours, des Athéniens de tous côtés »⁷³. Est-ce à dire que la fable platonicienne n'a d'autre but que de raviver le souvenir de la défaite sicilienne et d'amener ainsi les Athéniens « à plus de modération » ? Je crois qu'il y a plus : l'affirmation qu'une cité maritime peut être juste et ses gouvernants vertueux. N'est-ce pas la fonction d'Hermocrate, dont Socrate vante le naturel et la formation (φύσις καὶ τροφή, *Tim.*, 20a8), que de le rappeler ? La Sicile, par la seule présence du général syracusain, sert de toile de fond à ce « conte des deux cités », mais ce n'est pas dans le sens où on l'entend habituellement. Cette île n'agresse pas, elle subit l'agression; elle préfère l'union à une guerre intestine (οἰκείος πόλεμος)⁷⁴; elle sort victorieuse, enfin, de son affrontement avec l'armée athénienne. Pour le dire d'un mot : elle joue en filigrane le rôle d'une anti-Atlantide⁷⁵. De la même manière, le sort d'Athènes n'est pas scellé par sa situation géographique, et il est encore temps d'opérer cette conversion salutaire qui éloignerait le péril. Mais encore faudrait-il, pour cela, modifier l'organisation de l'espace et la formation des âmes. Seul, en effet, un « bon régime d'éducation »⁷⁶, peut permettre à l'être humain de retrouver son bon sens lorsqu'il est la proie de ce mouvement ininterrompu de flux et de reflux qui est celui de la nourriture pour le corps, et de la mer pour les cités. Faute d'en être pourvus, les rois atlantes, après avoir fait communiquer le port et l'île centrale, se trouvèrent impuissants à maîtriser et à dominer les effets de ce grand flot sur leur âme⁷⁷. Notre texte est donc doublement

⁷¹ *Critias*, 121c1 : ἵνα γένοιτο ἐμμελέστεροι σωφρονισθέντες.

⁷² *Tim.*, 25d2-3.

⁷³ G. BARTOLI, *Essai sur l'explication historique donnée par Platon de sa République et de son Atlantide*, en tête des *Réflexions impartiales sur le progrès réel ou apparent que les sciences et les arts ont fait dans le XVIIIe siècle en Europe*, Paris, 1780, cité par P. VIDAL-NAQUET, *Hérodote et l'Atlantide*, art. cit. (n. 6), p. 45.

⁷⁴ THUC., IV, 64, 5. C'est Hermocrate qui parvint à convaincre les Siciliens de faire le choix de l'union (IV, 58-65).

⁷⁵ Certes, la Sicile a pu, et pourra, être « mal gardée », ou livrée à de mauvais gardiens. Mais cet état de chose n'a rien d'une fatalité, l'insularité ne constituant pas en soi un obstacle infranchissable à la réalisation d'une constitution bonne. Platon l'eût-il cru qu'il n'aurait pas, par trois fois, abordé son rivage.

⁷⁶ ὀρθή τροφή παιδείσεως, *Tim.*, 44b9-c1.

⁷⁷ Il convient de lire ensemble les lignes consacrées aux effets de la nourriture sur le corps et sur l'âme (*Tim.*, 43a-b), à l'âme de la nourriture et au foie, qui lui sert de base physiologique (*Tim.*, 70e-71a) et à la description du grand port de l'Atlantide (*Critias*, 117e). Cf. DESCLOS, art. cit. (n. 14).

païdeutique : en ce qu'il montre concrètement les conséquences d'un défaut d'éducation, ou d'une éducation défectueuse, et en ce qu'il indique le moyen permettant de les *éviter*⁷⁸. Si le *Critias* est inachevé, c'est peut-être, aussi, parce qu'il revenait aux Athéniens d'en écrire la fin. Une façon comme une autre de dire que les hommes font l'histoire.

Marie-Laurence DESCLOS

Université de Grenoble 2
Département Philosophie
Bât. Sciences de l'Homme
BP 47 - 1251 av. Centrale
F - 38040 GRENOBLE Cedex 9

⁷⁸ En ce sens, le double récit de Critias excède ce que Socrate attendait de lui, puisqu'il ne se contente pas de montrer que la cité idéale, lorsqu'elle entre en guerre, « fait voir les qualités qu'ont transmises aux citoyens leur éducation et leur formation » (*Tim.*, 19c).