

## LA SEPTIÈME TÉTRALOGIE : PHILÈBE / TIMÉE – CRITIAS - LOIS

*Extrait d'un ouvrage non publié de Bernard SUZANNE écrit en 1993 et intitulé « Le philosophe retrouvé, une (autre) lecture des dialogues de Platon » (les notes identifiées par des lettres minuscules ont été ajoutées en 2009 et sont regroupées à la fin du document).*

Le moment est donc venu pour nous de redescendre dans la caverne. Nous arrivons au seuil de l'ultime tétralogie du parcours, celle qui en constitue l'aboutissement et le couronnement. Et pourtant, c'est probablement celle qui a le plus mal « vieilli ». Mais c'est normal dans une œuvre (et je parle là de l'ensemble des dialogues) qui vaut plus par le chemin qu'elle trace, par les pistes qu'elle ouvre, par les méthodes qu'elle propose, que par les résultats concrets, nécessairement datés dans le temps et l'espace, auxquels elle aboutit. En dehors du *Philèbe*, qui, en tant que prologue, reste encore au niveau des principes, du principe, pourrions-nous même dire, les trois autres dialogues, qui constituent la dernière trilogie, valent plus en tant qu'*exemples* du travail qui nous reste à faire et de la manière de l'aborder, que par leur contenu propre, et nous parlent plus par leur *forme* que par le fond de ce qu'ils contiennent.

Ils nous parlent tout d'abord, comme nous l'avons déjà laissé entendre, par leur position respective dans le plan d'ensemble, et par ce qu'elle nous dit de l'importance relative aux yeux de Platon des différents thèmes qui y sont abordés. Les sciences, ou du moins ce que nous appelons maintenant de ce nom, sciences physiques et naturelles, dans toutes leurs dimensions, qui constituent l'essentiel du *Timée*, ne sont considérées que comme « *un mythe vraisemblable* »<sup>1</sup>, ce qui nous montre que Platon, contrairement sans doute à Aristote, n'est pas dupe de son discours, au moment même où il fait un résumé de toute la science de son temps. Ce discours, il en perçoit parfaitement les limites, et le caractère hypothétique, malgré tout le sérieux qu'il y met et l'étendue de ses connaissances, dont témoigne le dialogue. Il sait que ce qu'il nous présente n'est qu'une *théorie*, et qu'à ce titre, elle est susceptible de remises en cause à la lumière de l'expérience. Mais ce qu'il attend de cette *theoria*, au delà de la capacité d'agir « techniquement » sur le monde qui nous entoure, c'est qu'elle soit, comme l'étymologie grecque du mot l'implique, *contemplation* d'un modèle qui nous serve de paradigme dans notre œuvre de législateurs. C'est bien ce que nous laisse entendre Socrate quand, dans la réponse qu'il fait à Timée annonçant son mythe, il lui demande, après l'admiration qu'a suscité le « prélude » (*proimion*), d'en venir au *nomon*<sup>2</sup>, en utilisant un terme volontairement ambigu, qui, tout en restant dans le registre musical<sup>3</sup>, insinue que l'ordre du monde qui va être décrit relève de lois, et nous renvoie aux *Lois*, qui feront la théorie des préludes législatifs<sup>4</sup>. Et ce que cette contemplation doit nous apprendre, c'est, comme nous le dit le *Philèbe*, que le monde n'est pas le jouet du hasard et de l'irrationnel, mais l'œuvre d'un esprit ordonnateur rempli de sagesse<sup>5</sup>, qui fait ce qu'il fait en vue d'une fin qui est l'ordre (*kosmos*) et le bien, et que nous devons en faire autant avec notre raison dans notre œuvre de politiques. La compétence technique que donne la science n'est rien si nous ne savons à quelle fin l'utiliser : tel est le message du *Politique*, et tel est le sens de cette affirmation cent fois répétée que la même science permet de

---

<sup>1</sup> *Timée*, 29d.

<sup>2</sup> *Timée*, 29d.

<sup>3</sup> Voir par exemple la traduction qu'en donne L. Brisson (GF618) par « thème », en précisant en note son intention d'en rester au registre musical, alors qu'A. Rivaud (Budé) gomme complètement cette connotation en traduisant par « texte de la loi ».

<sup>4</sup> *Lois*, IV, 719e, sq. Le terme « *prooimia* » apparaît en 722d.

<sup>5</sup> *Philèbe*, 28d.

faire dans son domaine, et le bien et le mal. Encore une fois, la *théorie* de Platon n'est pas une fin en soi, malgré tout le plaisir que peut y prendre le philosophe, elle n'a de sens que si elle débouche sur une action qui soit non seulement technique, mais surtout rationnelle, ordonnée, sage. Et c'est pourquoi le contenu même de ce mythe est moins important pour nous, qui avons fait de gigantesques progrès dans tous les domaines qui y sont abordés, que l'esprit dans lequel il est traité, qui nous renvoie au peu de progrès que nous avons fait dans le domaine qui est précisément celui qui tient le plus à cœur à Platon, à savoir, l'usage que nous faisons de l'immense masse de connaissances que nous avons accumulée au cours des siècles.

L'achèvement du programme, ce n'est donc pas la contemplation du *Timée*, mais la pérégrination des *Lois*. Le philosophe n'est pas un savant, mais un politique ; pas un chercheur, mais un législateur. Ou du moins, pas *seulement* un savant, pas *seulement* un chercheur ; et s'il est aussi cela, ces activités là sont subordonnées aux autres, à celles d'ordonnateur de la cité... et de soi-même : ou plutôt, de soi-même, et, éventuellement, de la cité.

Mais entre les deux, que s'est-il donc passé ?... Le lecteur attentif s'étonne peut-être depuis un certain temps, depuis les réflexions qui concluaient l'étude du *Politique*, d'un silence persistant sur le *Critias*. Serait-ce que ce dialogue inachevé ne mérite aucun commentaire, ou que sa place, vu son état incomplet, n'est pas bien assurée dans notre plan d'ensemble ?... Et *quid* de l'*Hermocrate* annoncé, ou au moins suggéré, dans les dialogues antérieurs de la trilogie <sup>6</sup> ?... Devant tant de désordre apparent, comment pouvions-nous encore soutenir que le *Politique* annonçait la dernière trilogie, qui semble faite de bric et de broc ?...

Et bien, le lecteur sera-t-il encore surpris si je lui suggère que, sous ce désordre apparent, il y a un sens voulu, et que rien ne manque à l'ouvrage que nous possédons, pas même dans cette dernière trilogie ?... Le *Critias* est interrompu, certes ! Mais cette interruption est voulue, et c'est même elle qui donne son sens au dialogue !... Platon s'est voulu l'éducateur de la Grèce, le nouvel Homère d'une Grèce nouvelle. Nouvel Homère, d'accord, mais pas n'importe quel Homère : nouvel Homère par son rôle, pas par le contenu et la matière de son enseignement. Si Platon s'est montré, dans le dernier livre de la *République* en particulier, ou dans l'*Ion*, si virulent à l'encontre des poètes, et d'Homère le premier, lui, le plus poète des philosophes, ce n'est pas tant à leur art qu'il en avait qu'à l'usage qu'ils en faisaient et au rôle que la Grèce de son temps faisait jouer à leurs œuvres. Et ce qu'il leur reprochait, il nous l'a dit à plusieurs reprises, c'est de proposer comme modèles à leurs lecteurs, à leurs « élèves » donc, des hommes qui n'avaient d'autre mérite que celui de l'antiquité, et des dieux qui reproduisaient en plus grand les pires passions des hommes et ne régnaient sur le monde que pour y entretenir le désordre et la discorde, à l'image de la discorde qui régnait entre eux. Or, que semble nous promettre le *Critias* ? Précisément une nouvelle *Illiad*e <sup>7</sup>, le récit d'une guerre vieille de neuf mille ans entre une Atlantide mythique et une Athènes non moins mythique <sup>8</sup>. Mais si le mythe est le seul

---

<sup>6</sup> Cf. *Critias*, 108a-b.

<sup>7</sup> C'est d'ailleurs bien ce que I RAS aisse entendre Critias dès le début du *Timée*, quand, annonçant le récit qu'il dit tenir, par son grand-père, de Solon, il met ces paroles dans la bouche de son ancêtre : « Si du moins, Amyndre, il [Solon] n'avait pas fait de la poésie un passe-temps, mais s'y était appliqué comme d'autres, et avait achevé de mettre en forme ce récit qu'il avait rapporté d'Égypte jusqu'ici, et s'il n'avait pas été contraint de la négliger complètement par les dissensions politiques résultant des autres maux innombrables qu'il trouva ici à son retour, selon mon opinion, ni Hésiode ni Homère ni aucun autre poète ne serait devenu plus célèbre que lui » (*Timée*, 21c). Solon est pour lui « le plus sage des sept » sages (*Timée*, 20d), législateur et poète déjà quasi mythique, auquel Platon est apparenté par sa mère, et pourtant, Critias regrette qu'il ait préféré la politique à la poésie ! Est-ce ainsi qu'il compte plaire à Socrate ?!... Quant à Amyndre, « l'homme défenseur », selon l'étymologie de son nom, inconnu par ailleurs, serait-il donc le jeune gardien de la *République* en train de faire son éducation auprès des anciens ?...

<sup>8</sup> Cf. *Critias*, 108e.

moyen pour nous d'appréhender la nature, qui est le discours des dieux aux hommes, ce n'est pas sous la forme du mythe que l'histoire peut nous servir de leçon ! Et surtout pas d'un mythe qui ferait des querelles des hommes le reflet de celles des dieux ! C'est pourquoi le récit s'interrompt au moment précis où Zeus va parler devant l'assemblée des dieux réunis pour la circonstance à son appel. Si le récit devait continuer comme une nouvelle *Illiadé*, avec les dieux se querellant et suscitant la guerre qui châtierait les atlantes, alors mieux vaut en effet se taire, nous n'en pourrions tirer rien de profitable, et il nous suffit de savoir que les dieux veillent sur nous. Si, au contraire, ce dieu « qui règne par les lois »<sup>9</sup> voulait nous donner une leçon de sagesse et d'harmonie, alors ce n'est pas non plus par le récit d'une guerre mythique que peut passer cette leçon. Bref, d'une manière ou de l'autre, un récit comme celui de l'*Illiadé* est disqualifié comme manuel d'éducation, et le dialogue n'a plus de raison d'être, dès qu'il nous a fait comprendre cela, par l'exemple encore une fois<sup>10</sup>. Et ce n'est certes pas un Hermocrate, dont le nom veut dire « celui qui a le pouvoir d'Hermès », d'Hermès, le messager des dieux, qui pourra prendre le relai. Que Timée risque son honneur<sup>11</sup> à scruter la nature et l'homme physique sous toutes les coutures, passe encore, s'il sait les limites de son entreprise, et en tire les leçons correctes. Mais que Critias remette son jugement<sup>12</sup> entre les mains des dieux, pas question. Pas question, en effet, de nous imaginer que nous sommes encore au temps idyllique de Cronos, où les dieux prenaient directement soin des hommes ! L'interruption du *Critias*, c'est le renversement du sens de rotation de la terre du mythe du *Politique*<sup>13</sup> !...

Mais les choses ne sont pas aussi simple. La terre ne change pas soudain de sens de rotation ; Dieu n'alterne pas périodes de repos et périodes de veille. Il est toujours en même temps là et pas là. Il n'intervient pas de temps à autres par des apparitions miraculeuses en violant ses propres lois, comme les dieux d'Homère, même si quelque « déluge » vient parfois remettre les pendules à l'heure<sup>14</sup>, mais en permanence par l'ordre qu'il a mis dans l'univers et par la raison qu'il a implantée en nous et qui est capable de lire cet ordre pour s'en inspirer. Le Zeus du *Critias* ne se tait pas tout à fait, et si le dialogue s'interrompt, c'est pour laisser la place au discours de Zeus, non pas au récit d'une guerre dont il aurait été l'inspirateur, non pas au discours de son porte-parole ailé, ou de celui qui pourrait se croire investi de ce pouvoir simplement parce que son nom rappelle celui d'Hermès, mais au discours qu'il inspire à trois vénérables vieillards se rendant à son sanctuaire et légiférant pour l'avenir au lieu de ressasser les histoires déformées d'un passé idéalisé. Car c'est bien sous le signe du dieu, sous le signe de Zeus, que s'ouvre le long dialogue des *Lois*, dont le premier mot est *Theos* (« Dieu »). Et ce sont bien les plus nobles des hommes, le plus grand, Mégillos, et le plus glorieux, Clinias<sup>15</sup>, qui, en compagnie de l'étranger anonyme derrière lequel se profile Platon, qui laissera la place au lecteur pour finir l'œuvre inachevée, construiront ce discours qui aurait pu restaurer l'ordre chez les Atlantes, s'ils avaient existé, mais le pourrait plus certainement chez les grecs si Lacédémoniens et

---

<sup>9</sup> *Critias*, 121b.

<sup>10</sup> Et Solon a eu bien raison de préférer son rôle de législateur à celui de poète, même si ses lois n'étaient pas parfaites ! Et, comme lui, nous devons interrompre le récit pour passer aux choses sérieuses...

<sup>11</sup> Son nom, *Timaios*, vient de *timè*, l'honneur, qui est à l'honneur dans le gouvernement timocratique que nous décrit la *République*, au livre VIII, comme le premier niveau de dégénérescence de la cité idéale.

<sup>12</sup> Son nom, *Kritias*, vient de *krisis*, le jugement, dont le *Sophiste* fait une des qualités par excellence du philosophe, qui doit pratiquer la science diacritique tout autant que la dialectique.

<sup>13</sup> ...Dont une version un peu plus « scientifique » est donnée au début du *Timée* à travers le récit de Solon emprunté aux prêtres égyptiens (22b-23d). Et voilà en quoi le *Politique* annonçait aussi le *Critias*, et son état inachevé ! Le mythe-récréation, d'accord pour cinq minutes, mais pas pour tout un dialogue... Le politique a mieux à faire !

<sup>14</sup> Cf. *Timée*, 23a-b.

<sup>15</sup> Telles sont les évocations issues de l'étymologie de leurs noms.

Athéniens voulaient, comme les interlocuteurs du dialogue, coopérer pour le bien commun ; qui aurait déjà pu le faire si Alcibiade, fils d'un autre Clinias, avait su écouter les leçons de Socrate et en tirer parti, au lieu de monter les uns contre les autres Athéniens et Lacédémoniens pour tenter de satisfaire son ambition personnelle. Et le discours des *Lois*, c'est ce discours qui n'est « *pas un mythe imaginé de toutes pièces, mais un logon véridique* », qui fait vivre dans le monde réel que nous décrit Timée la cité idéale de la *République*, et que Socrate ironique prétendait ne pouvoir trouver que dans le récit de Critias (*Timée*, 26e-27b).

Le *Critias* fait donc ainsi le lien entre le *Timée* et les *Lois*, en faisant au passage un sort à Homère, à un certain Homère du moins. Il assure la transition entre la *théorie* et la *pratique*, entre le *muthon* et le *logon*, entre le passé et l'avenir, entre l'éducation et l'action, entre la « science » et la « politique », entre la recherche et la mise en œuvre, entre les discussions de salon de quelques vieillards<sup>16</sup> qui ne sont pas sans rappeler les amis de Céphale<sup>17</sup>, sous l'œil semi-ironique d'un Socrate qui reste bien silencieux, et le discours fondateur de marcheurs infatigables malgré leur grand âge.

Mais ce n'est pas qu'à Homère que le *Critias* fait un sort, et, comme nous l'allons voir, le choix des interlocuteurs de Socrate n'est sans doute pas neutre. La trilogie précédente nous a présenté successivement le « scientifique »<sup>18</sup>, le sophiste et le politique. Or qui trouvons-nous ici ? Un « scientifique », en la personne de Timée, un sophiste en la personne de Critias, et un politique en la personne d'Hermocrate ! Mais n'allons-nous pas un peu vite en besogne en qualifiant ainsi chacun des interlocuteurs ? Regardons-y de plus près.

Notons pour commencer qu'au moment de nous les présenter, Socrate les caractérise tous trois comme des gens qui « *par leur nature et leur éducation, participent à la fois à la philosophie et à la politique* »<sup>19</sup>, tout ensemble hommes d'action et de paroles<sup>20</sup>, qui s'opposent

<sup>16</sup> Si l'on accorde quelque importance à l'historicité des personnages des dialogues — qui n'est pas douteuse ici au moins pour Critias, même si l'accord n'est pas unanime pour l'identifier avec le tyran membre des Trente (voir à ce sujet l'introduction à la traduction du *Critias* par L. Brisson, GF618, pp. 329-335) —, et à la détermination d'une « date dramatique » vraisemblable pour chacun d'eux, date à laquelle l'entretien relaté est susceptible de s'être déroulé, et que l'on cherche parfois à déterminer même si l'on considère celui-ci comme fictif, on pourra contester que les protagonistes sont des « vieillard ». Mais c'est pourtant l'image que veulent donner les dialogues de ces personnages, dont on vante la sagesse, et qui discutent d'égal à égal avec Socrate qui les laisse finalement prendre le devant de la scène, même si aucune indication précise sur leur âge n'est donnée par le texte, sinon l'indication par Critias que le récit qu'il va faire fait appel à des souvenirs qui remontent à très loin. Reste que l'évocation des amis de Céphale n'était qu'une remarque en passant, dont le bien-fondé n'engage pas le reste du commentaire...

<sup>17</sup> Cf. *République*, I, 329a, sq.

<sup>18</sup> Dans le *Théétète*, à travers Théodore et Théétète, mais aussi à travers le Thalès de l'anecdote, et surtout à travers le thème du dialogue, qui cherche à définir la science sans la trouver chez les scientifiques, du moins pas celle qui, pour Platon, est digne de ce nom.

<sup>19</sup> *Timée*, 19e.

<sup>20</sup> Toute la première partie du discours de Socrate qui commence en 19b multiplie les références au couple action/discours, *erga/logoi*, et culmine dans la phrase difficile à traduire qui précède celle que nous venons de citer, où ce couple ne revient pas moins de quatre fois sous des formes voisines, en deux lignes : *en polemôî kai machais*, « dans la guerre et les disputes » (*machais* ayant ici un sens volontairement ambigu, qui peut aussi bien vouloir dire combats que disputes, joutes oratoires, comme par exemple en *Timée*, 88a, où il est question de *machas en logois* qui risquent d'emplir l'âme de maladies) ; *prattontes... prosomilountes*, qui fait suivre un verbe renvoyant à la « pratique », à l'action concrète, par un autre verbe, lui aussi plus ambigu, qui évoque le commerce entre les hommes, mais un commerce qui, justement, peut en rester aux discours, aux « homélies » (ainsi, en *République*, VI, 494a, où le verbe est appliqué à ceux qui cherchent à plaire à la foule, opposés aux philosophes qu'elle ne comprend pas, ou en *Gorgias*, 463a, où il caractérise l'âme douée pour la rhétorique, ou déjà en *Alcibiade*, 130d, où il décrit l'échange verbal entre Socrate et Alcibiade) ; *ergôî kai logôî*, « par des actes et par des discours » ; *prattoien kai legoien*, « ce qu'ils font et disent » ; toute cette avalanche caractérisant précisément ceux qui ont part à la fois à la philosophie et à la politique et que les sophistes ne peuvent comprendre. Ce couple discours/action, nous l'avons déjà trouvé au centre de la *République*, et il nous a servi à structurer le *Phédon*. Pour Platon, le philosophe est celui qui n'en reste pas aux discours, mais sait passer aux actes, au contraire des sophistes, mais à l'inverse, c'est aussi celui qui sait rendre raison (*logon didonai*) de ses actes, comme Socrate lors de son procès.

aux poètes et aux sophistes, aux poètes qui « fabriquent », comme le laisse voir leur nom même <sup>21</sup>, mais ne savent le plus souvent qu'imiter le modèle sensible que leur a mis sous les yeux leur éducation, et aux sophistes qui sont de beaux parleurs mais en fait d'action ne savent que voyager pour colporter leurs discours à qui veut les entendre. Cependant, s'ils ont tous les trois part et à la philosophie et à la politique, la distribution des rôles montrera que chacun est, apparemment du moins, plus spécifiquement compétent pour l'un des morceaux du programme, sans doute du fait de sa conception particulière de la « philosophie ». Après la trilogie qui nous promettait le portrait du philosophe et ne nous l'a pas donné, on pourrait voir ici une invitation à le chercher parmi ces trois personnages, étant entendu, ce qui n'est pas pour nous surprendre, que sont d'avance disqualifiés le sophiste et le poète.

Que Timée soit un « scientifique », cela ne fait aucun doute au vu de son discours, le seul des trois qui nous soit proposé entier. Il importe donc peu qu'il soit un personnage historique ou une invention de Platon, puisque nous pouvons juger sur pièces <sup>22</sup>. Timée, c'est donc celui pour qui philosophie veut dire sciences physiques et naturelles, celui qui comprend la science comme nous la comprenons aujourd'hui ; et pourtant, c'est lui qui sera qualifié de *poiètès*, de poète, par Socrate au terme de son exposé <sup>23</sup> ! Poète, il l'est en effet à plus d'un titre : créateur d'un mythe, et d'un mythe sur la création ; mais aussi imitateur dans ce mythe du plus beau des modèles, le cosmos, qu'il propose à notre contemplation, non simplement comme il paraît, mais comme il le comprend, au terme d'un travail d'élaboration qui le met à l'abri des critiques que Socrate adressait aux poètes avant son discours <sup>24</sup> ; et donc éducateur, qui, si nous savons ne pas en rester là, peut contribuer à élever notre âme des sensations à la raison, du comment au pourquoi, de la nécessité à la finalité... Le *Timée* est, dans le plan des dialogues, sur la même ligne que l'*Ion*, et nous savons maintenant ce que Platon attend du poète, s'il veut sa place dans la cité de la *République* <sup>25</sup>.

Et Critias, maintenant ? Critias, cousin de la mère de Platon... Politique et philosophe ? Politique, certes ; mais philosophe ?... Philosophe ou sophiste ? Si le sophiste n'est que ce vagabond baratineur qui en reste aux discours qu'évoque Socrate dans son préambule, alors, certes, Critias n'est pas un Sophiste ! Ce ne sont pas tant ses discours, ses poèmes, ses tragédies, qui l'ont rendu célèbres, et tristement célèbre, mais bien ses actes, les tragédies qu'il a écrites dans la vie réelle par sa participation sanguinaire à la tyrannie des Trente, dont il était l'un des meneurs. Et pourtant, c'est aussi comme sophiste que Critias ; a laissé une trace dans l'histoire, et il figure aux côtés des Protagoras, Gorgias et autres Hippias dans la section sur les sophistes du recueil de fragments des présocratiques de Diels-Kranz. Sophiste cynique, qui plus est, qui présente les dieux comme l'invention d'« un homme à la pensée astucieuse et sage » <sup>26</sup> pour entretenir chez ses semblables la crainte et le sentiment de culpabilité qui leur feront respecter

---

<sup>21</sup> Est-il besoin de rappeler que *poiètès* vient de *poiein*, le verbe qui signifie faire, créer, fabriquer, produire, et veut dire fabriquant, créateur en tous ordres, avant de vouloir dire poète ?

<sup>22</sup> La « biographie » un peu plus fournie que pour les deux autres que Platon nous donne de lui pourrait justement se justifier par le fait qu'étant un personnage de fiction, son seul nom ne suffisait pas à l'identifier pour les lecteurs. Et il est le seul dont on précise l'origine, la ville de Locres, en Italie du sud, qui contribue à le situer dans la mouvance pythagoricienne, comme l'a compris toute l'antiquité.

<sup>23</sup> *Critias*, 108b : « *Le poète qui t'a précédé...* », dit Socrate à Critias.

<sup>24</sup> Les poètes sont pour Platon avant tout des imitateurs, comme il le redit encore ici en *Timée*, 19d, parlant d'eux comme de *to mimètikon ethnos*, la gent mimétique.

<sup>25</sup> Pour ceux que la valeur esthétique du *Timée* laisserait froids, ce que l'on peut comprendre, et qui trouveraient que c'est là une bien piètre consolation, disons que ce n'est pas seulement le *Timée*, mais tout l'ensemble des dialogues, et en particulier des mythes qui y foisonnent, outre celui du *Timée*, qui nous montrent comment Platon conçoit la poésie : par exemple, le *Phèdre*, qui est, notons-le, sur la même ligne que le *Timée*.

<sup>26</sup> Fragment B, xxv, trad. J. L. Poirier.

les lois. Et sophiste d'autant plus redoutable qu'il est, lui, passé à l'action, et a mis en pratique ses théories, sans scrupules et sans remords, au point que Philostrate disait de lui dans sa *Vie des Sophistes* qu'il était « *le pire des criminels parmi tous ceux qui se sont fait un nom dans le crime* ». Et c'est à cet homme qui ne croyait pas aux dieux que Platon ferait raconter un discours du « *dieu des dieux, Zeus, qui règne dans le respect des lois* », destiné à obtenir des autres dieux leur concours dans le châtement de ces rois atlantes qui s'étaient « *gonflés d'injuste avidité et de puissance* »<sup>27</sup> !?... À cet homme qui était justement l'un de ceux qui méritaient le châtement, un de ces parents de Platon qui, sitôt au pouvoir, au temps de la jeunesse de celui-ci, loin de « *gouverner la ville en la ramenant d'une vie injuste vers le chemin de la justice* », firent « *en peu de temps regretter le régime politique précédent comme un âge d'or* »<sup>28</sup>, et qui contribuèrent, comme il nous le raconte lui-même dans la *Lettre VII*, à le dégoûter pour longtemps de l'engagement politique actif, que Platon confierait la cité de la *République* pour l'animer ? !... Non ! Cela ne se peut... Et l'interruption du *Critias*, c'est aussi un règlement de comptes en famille, c'est Platon clouant le bec au cousin de maman qui lui a fait regretter un moment d'être de la famille de Solon. « *Toi, faire parler les dieux ! ?...* », semble lui dire Platon, « *Mais on sait ce que tu en penses, des dieux ! Tu ne vas pas nous refaire encore ton cinéma pour mieux nous embobiner !... Une fois suffit...* » Les sophistes se mêlant de politique, c'est fini ! Les discours enjôleurs d'un Calliclès ou d'un Critias, nous n'en avons plus besoin, et nous ne sommes même plus disposés à les écouter jusqu'au bout pour pouvoir les dénoncer ! Il n'est que trop temps de reconstruire cette justice qu'ils n'ont su que mettre à mal, de restaurer ces lois dont ils se moquaient...<sup>29</sup>

Et le pauvre Hermocrate, que devient-il dans tout cela ?... Si l'on veut lui chercher un original historique, on pense au stratège et homme politique syracusain, membre du parti oligarchique, dont Thucydide nous dit que « *c'était un homme qui montrait dans tous les domaines une intelligence de premier ordre* », et qu'« *il possédait notamment une grande expérience de la guerre et s'était fait remarquer par son courage* »<sup>30</sup>, et auquel il prête deux ou trois discours de belle tenue<sup>31</sup>. Un Syracusain donc, issu d'une île avec laquelle, comme avec l'Atlantide du récit annoncé, Athènes fut en guerre, et d'une île qui fut aussi le terrain des expériences de Platon avec la politique active. Mais, malgré des qualifications sans doute plus grandes que celles

<sup>27</sup> *Critias*, 121b.

<sup>28</sup> *Lettre VII*, 324d-e.

<sup>29</sup> Que Platon n'ait pas cherché à donner le beau rôle à son parent Critias, on peut le voir par les autres apparitions qu'il fait dans les dialogues. Si c'est Alcibiade qui ouvre le cycle des dialogues, c'est Critias qui clôt la première tétralogie, dans cette autre histoire de famille qu'est le *Charmide*. Et Critias y apparaît comme celui qui est incapable de rendre raison de la sagesse, cette bonté de l'âme que, selon Socrate prêtant son ironie à Platon, l'on est en droit d'attendre de quelqu'un issu d'une si noble famille (*Charmide*, 154e) ; incapable d'en rendre raison, alors qu'il en donne les unes après les autres toutes les définitions que nous retrouverons ensuite dans la bouche de Socrate : « *s'occuper de ses propres affaires (to ta heautou prattein)* » (*Charmide*, 161b), qui deviendra mot pour mot en *République*, IV, 433a, la définition de la justice dans la cité idéale ; « *se connaître soi-même (to gignôskein heauton)* » (*Charmide*, 164d), le précepte socratique par excellence, déjà présent dès l'*Alcibiade* (129a), et au centre de la défense de Socrate devant ses juges ; et enfin, la science du bien et du mal (*Charmide*, 174b). Ainsi, Critias et Alcibiade, les deux auditeurs de Socrate qui ont fait le plus par leurs agissements politiques pour nuire à sa réputation, en se lançant dans la vie publique sans avoir pris suffisamment le temps de chercher ce qu'était le vrai bien pour eux et pour la cité, se retrouvent aux deux bouts de la tétralogie initiale, et c'est ensemble que nous les verrons franchir le seuil de la maison de Callias dans le *Protagoras* (316a), et intervenir au milieu des débats pour ramener Protagoras à la raison (336b-e).

<sup>30</sup> Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, VI, 72, trad. D. Roussel, La Pléiade.

<sup>31</sup> Au congrès des cités de Sicile rassemblées à Géla, pour proposer l'union de la Sicile contre la menace d'Athènes, (id. IV, 59-64) ; à l'assemblée de Syracuse, pour proposer l'initiative contre Athènes qui se fait plus menaçante (id. VI, 33-34) ; en ambassade à Camarine, pour proposer à la ville de se joindre à Syracuse pour défaire les Athéniens qui ont pris pied sur l'île (id. VI, 76-80).

de Critias pour tenir le rôle du politique et animer la cité « idéale », Hermocrate aussi doit laisser la place et lui ne pourra pas même commencer son discours. Il n'est sans doute encore qu'un de ces politiciens qui doivent leur réussite plus à une opinion droite, issue de quelque faveur divine, comme le laisse supposer son nom, qu'à une réelle « science », au sens où Socrate l'entend. Et si Platon est prêt à régler ses comptes avec les brebis galeuses de sa famille, s'il se veut le fondateur d'une école ouverte à tous les grecs de bonne volonté, s'il accepte par trois fois de payer de sa personne pour essayer de remettre de l'ordre dans une cité lointaine, Syracuse justement, reste qu'au bout du chemin, ce n'est pas vers un homme du passé, n'ayant, qui plus est, d'autre titre à ce rôle qu'une certaine faveur divine, qu'il se tourne pour incarner le politicien philosophe qu'il entend nous présenter comme modèle, et vers un « étranger », qui plus est, qui s'est illustré comme ennemi d'Athènes, mais vers un de ses concitoyens, un vieillard certes, mais qui n'est pas plus d'hier que d'aujourd'hui ou de demain puisqu'il reste anonyme, un homme dont l'âge garantit la sagesse, et dont les préoccupations pour la fondation d'une colonie à construire montrent qu'il reste ouvert à l'avenir <sup>32</sup>.

Mais alors, direz-vous, pourquoi avoir mis en scène Hermocrate pour le faire disparaître avant même qu'il ait pu monter sur les planches ? Peut-être parce que pour Platon, depuis le début, il est au moins aussi important de savoir ce qu'il *ne* faut pas faire que ce qu'il faut faire, et que, pour tenir le rôle d'un politique « historique » qui devrait, par son silence, nous faire comprendre que ce n'est pas de lui que nous devons attendre la guérison de tous nos maux, mieux valait faire appel à un étranger. Peut-être aussi parce que, mettant ainsi en scène au début de son ultime trilogie un de ses parents Athéniens, un italien et un syracusain, Platon résumait en quelque sorte sa propre vie, depuis son baptême politique manqué jusqu'aux expériences malheureuses de Sicile, en passant par son initiation scientifique par les Pythagoriciens italiens.

Et c'est non seulement un résumé de la vie, mais encore un résumé de l'œuvre, qui ouvre cette trilogie finale, puisque c'est par un rappel d'une partie de la *République*, l'ouvrage central, la clé de voûte de l'édifice des dialogues, que s'ouvre le *Timée*. Et, comme nous l'avons déjà mentionné, c'est bien explicitement à une « réalisation » de la cité idéale décrite par Socrate, que nous convie le programme que trace Critias en *Timée*, 27a-b pour les dialogues qui vont suivre. Ceci explique pourquoi l'antiquité, prenant ces indications au premier degré, a rapproché ces dialogues et pourquoi on les retrouve groupés dans la huitième tétralogie de Thrasylle <sup>33</sup>. Comment donc expliquer ce fait dans notre approche des dialogues ?

Remarquons tout d'abord que ce résumé ne reprend que la première moitié de la *République*, et s'arrête au seuil de la « troisième vague », de la plus importante, celle du philosophe-roi ! N'est-ce pas encore une manière de dire que la séquence *Timée*, *Critias*, *Lois* constitue une seconde version de cette troisième vague, la réalisation pratique après la version théorique, comme le dit Critias lui-même, ainsi que nous l'avons déjà vu ? Nos trois dialogues sont bien ce à quoi visaient toutes les entreprises de Platon depuis la prise de conscience qu'il nous relate dans la *Lettre VII*, et dont il a fait le centre de la *République*, et donc le centre de son œuvre. Mais avant de pouvoir passer de la théorie à la pratique, avant de pouvoir substituer à la réflexion-programme de la seconde partie de la *République* la théorie du *Timée* et la construction des *Lois*, il restait à déblayer la route de quelques obstacles supplémentaires, et à achever ce programme de formation dialectique qui nous était présenté.

Et si Platon explicite d'une manière aussi visible ce lien entre dialogues, n'est-ce pas une façon de nous inviter à une « révision » avant d'aborder l'ultime étape du parcours ? Après les envolées métaphysiques de la trilogie précédente, nous risquons d'avoir perdu de vue l'objectif

---

<sup>32</sup> Socrate, lui, n'était pas tant le modèle que le guide, ce qui n'empêche que c'est lui qui nous a fourni dans la *République* le modèle de la cité idéale.

<sup>33</sup> Pour mémoire : *Clitophon*, *République*, *Timée*, *Critias*.

de toutes ces réflexions, l'idéal que nous présentait la *République*, et il est bon de nous le remettre devant les yeux...

Mais ce renvoi, cette proposition de « révision », nous indique encore autre chose : c'est que, si la somme des dialogues constitue bien un parcours gradué, destiné à nous acheminer progressivement jusqu'aux sommets où nous arrivons maintenant, ces dialogues ne sont pas à jeter au fur et à mesure que l'on avance, comme des livres de classe que l'on abandonne en passant dans la classe supérieure, mais, pour certains d'entre eux du moins, constituent un compagnon auquel il faut sans cesse revenir et qui mérite qu'on le médite encore et encore. On ne peut œuvrer avec profit en ce monde si l'on ne garde les yeux fixés à la fois sur la matière qui le constitue (le *Timée*) et sur l'idéal que l'on cherche à atteindre (la *République*).<sup>a</sup>

**Notes complémentaires de 2009**

---

<sup>a</sup> On trouvera, dans la première partie de l'article intitulé « *La fortune détournée de Platon, une étude sur le mot ousia dans les dialogues* » ([http://revue-klesis.org/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=6](http://revue-klesis.org/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=6)) que j'ai écrit en 2006 pour la revue philosophique en ligne *Klésis*, en pages 13 et 14, une autre justification du rappel au début de *Timée*, non pas de la discussion relatée dans la *République*, mais des *idées* qui y sont débattues en un lieu différent, à une date différente et avec des interlocuteurs différents de ceux que suppose la mention dans le *Timée* d'une conversation de la veille sur ces sujets : j'y montre que, dans le *Timée*, Platon suggère quatre candidats potentiels à ce qu'on pourrait appeler la « forme » ou « idée » de l'Homme, dont trois sont développées à l'intérieur du « mythe » relaté par Timée et dont la quatrième est suggérée justement à travers cette évocation d'*idées* similaires à celles qui font l'objet de la *République*, et est l'idée/idéal de justice suggéré par ce dialogue et donc évoquée *dans notre esprit* par ce rappel qui n'en est pas tout à fait un, *avant* que commence le mythe, pour bien nous faire comprendre que cette « idée/idéal » est en dehors du temps et de l'espace, et en supposant un lieu, un temps et des interlocuteurs différents, pour nous faire comprendre que les « idées » ne sont pas liées à tel ou tel contexte particulier.