

De la bigarrure en politique (Platon, République, VIII, 557c 4 sqq.

Noémie Villacèque

► **To cite this version:**

Noémie Villacèque. De la bigarrure en politique (Platon, République, VIII, 557c 4 sqq.. Journal of Hellenic Studies, Cambridge University Press (CUP), 2010, 130, pp.137-152. 10.1017/S0075426910000728 . halshs-02970961

HAL Id: halshs-02970961

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02970961>

Submitted on 19 Oct 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

De la bigarrure en politique
(Platon, *République*, VIII, 557c 4 sqq.)

Au lendemain de la guerre du Péloponnèse, la société athénienne est marquée par un transfert de fortunes important¹ : Conon et son fils Timothée², Midias³ ou encore Pasion, ancien esclave devenu banquier⁴, pour ne citer qu'eux, accumulent rapidement d'immenses fortunes. En effet, se développe alors ce que Platon appelle la chrématistique (χρηματιστική) et qu'Aristote définira plus tard comme étant « l'art d'acquérir non nécessaire » et « sans limite »⁵. L'apparition de ces « nouveaux riches »⁶ résulte d'un certain nombre de bouleversements dans l'économie athénienne, telles que le développement du prêt maritime et du crédit sur la propriété foncière, une nette évolution du droit commercial, le développement des banques, ainsi que celui des fortunes mobilières⁷.

¹ Mossé (1962) 148 ; sur ce sujet, voir, plus largement, 147-55.

² Lysias 19.39-40 ; Dém. 54.14, 17, 39.

³ Dem. 21.158-9.

⁴ Dem. 36.5 ; sur ce passage, voir Trevett (1992) 27-30.

⁵ Arist. *Pol.* 1.1256b 40 - 1258a 18. Pour Platon, *Grg.* 477e 7, la chrématistique est « l'art qui libère de la pauvreté » ; cf. *Rep.* 8.581d 1. Sauf mention contraire, pour les textes de Platon, nous utiliserons les éditions de la C.U.F. (Paris, éditions Les Belles Lettres) et les traductions de L. Robin (1940-1942) ; pour tous les autres textes, nous citerons les éditions et traductions de la C.U.F.

⁶ À propos des « nouveaux riches » (νεόπλουτοι), voir Connor (1971) 155-6 n. 40 : « The first sign of the word is in the monstrous compound *neoploutoponeroi* in Cratinus fr. 208 (428 B.C. ?) which implies the existence of the shorter word. The fragment refers to the politician Androcles (*PA* 870) and to someone whose name begins with Aischro-, possibly Aischron, (*PA* 408), a *Hellenotamias* of 425/4. The last part of the fragment is corrupt. *Neoploutos* itself is first found in Aristophanes, *Wasps* 1309 ».

⁷ Austin et Vidal-Naquet (1972) 170-4. Voir également Millett (1991) 179-217 ; Burke (1992) 202 sqq. ; Shipton (1997) 403 sqq.

Se faisant l'écho des craintes suscitées au sein de l'aristocratie athénienne par ces évolutions, Platon place l'obsession de la richesse parmi les causes de la corruption des systèmes politiques considérés au Livre VIII de la *République*⁸. On ne peut évidemment pas réduire la complexité de la réflexion politique platonicienne à un simple relevé empirique des mutations socio-économiques de son temps ; en présentant une séquence décadente de régimes politiques qui va de l'idéelle *aristokratia* à l'infâme tyrannie, le philosophe ne fait pas œuvre d'historien mais essaie d'en construire les archétypes. Cependant, s'agissant de la démocratie, il n'est pas totalement illusoire d'essayer – et nous ne serons pas la première à le faire, loin s'en faut – de lire dans la *République* ce que pouvait en penser, dans les années 380 avant J.-C., l'aristocrate athénien qu'était Platon. Par exemple, quand le philosophe définit la démocratie uniquement par le tirage au sort⁹, il nous semble pousser à ses ultimes conséquences le principe pluriel inhérent au régime pour montrer qu'il est nuisible à l'unité aussi bien de la cité que de l'âme – unité dont on sait qu'elle est pour Platon le fondement de l'*eudaimonia*. Or l'illustration la plus célèbre et la plus énigmatique non seulement de ce « pluralisme »¹⁰ démocratique, mais aussi des conséquences de la chrématistique, se trouve sans doute dans le passage du livre VIII où, évoquant la démocratie, Platon développe la métaphore du « manteau bigarré », le luxueux *ίμάτιον ποικίλον* :

Ce régime, dis-je, risque bien d'être le plus beau de tous (*καλλίστη αὕτη τῶν πολιτειῶν*). Comme un manteau bigarré, chamarré de toutes sortes de couleurs (*ὡσπερ ἰμάτιον ποικίλον πᾶσιν ἄνθεσι πεποικιλμένον*), ce régime bariolé de toutes sortes de caractères (*πᾶσιν ἤθεσιν πεποικιλμένη*) pourrait bien paraître un modèle de beauté (*καλλίστη ἂν φαίνοιτο*) ; et il est bien possible, ajoutai-je, que, semblables aux enfants et aux femmes qui contemplant le spectacle de la bigarrure (*τὰ ποικίλα θεώμενοι*), bien des gens le considèrent effectivement comme le plus beau (*καλλίστην ἂν πολλοὶ κρίνειαν*). [...] Tels sont, dis-je, avec d'autres

⁸ Voir l'analyse de Schofield (2006) 106 et surtout 250-81, l'excellent chapitre intitulé « Money and the Soul ». Cf. Annas (1994) 374-80.

⁹ Pl. *Rep.* 8.557a 5 : *ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ κλήρων αἱ ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίγνονται*. (« [en démocratie] les magistrats sont désignés pour la plupart par tirage au sort » ; nous traduisons). En ne mentionnant que le tirage au sort comme méthode de désignation des magistrats, Platon est fidèle à l'esprit du système démocratique mais ne rend pas compte des équilibres complexes qui composent la réalité historique dans l'Athènes du temps de Socrate, et pour cause : son ambition est de s'élever au-dessus des contingences, pour étudier la logique de la démocratie. Il sera suivi sur ce point par Arist. *Pol.* 4.1294b 7-9.

¹⁰ Cet anachronisme, qui nous semble particulièrement pertinent, a été développé par Mitchell et Lucas (2003) 117-31 (chapitre intitulé « Plato and Pluralism ») et adopté par Schofield (2006) 112-17.

semblables, les avantages de la démocratie. C'est, comme tu vois, un régime charmant, anarchique, bigarré (ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη), et qui dispense une sorte d'égalité aussi bien à ce qui est inégal qu'à ce qui est égal (ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα).¹¹

[...]

J'ai montré aussi, je crois, repris-je, qu'il [scil. : « *l'ami de l'égalité* »] réunit en lui des formes de toutes sortes et des caractères de cent espèces, et qu'il est l'homme beau et bariolé (καλόν τε καὶ ποικίλον), qui ressemble à la cité démocratique. Aussi beaucoup de gens des deux sexes envient ce genre d'existence où l'on trouve presque tous les modèles de régimes et de mœurs.¹²

S'intéresser à l'histoire des idées politiques grecques du V^e siècle avant notre ère, c'est aujourd'hui, pour bon nombre de savants, enquêter sur le vocabulaire des adversaires de la démocratie. Or, la famille de ποικίλος n'en faisait pas partie. En effet, moins d'un siècle plus tôt, la ποικιλία se rapportait principalement aux luxueuses étoffes orientales dont les plus riches Athéniens aimaient se parer ; elle a ensuite été peu à peu conceptualisée – prenant, notamment, le sens de « variété » – tout en demeurant dans le lexique de l'élite¹³. Il nous a donc semblé utile de revenir brièvement sur la valeur politique que Platon accorde à ce terme « pour stigmatiser le “bazar” démocratique, si éloigné de l'ordre tel qu'il le rêve dans sa *République* »¹⁴ – d'autant qu'il lui arrive aussi de l'utiliser de façon neutre, voire positive¹⁵.

La ποικιλία permet au philosophe de résoudre le problème qui se pose à tout critique de la démocratie athénienne, et que Josiah Ober met ainsi en lumière : « faced with the democratic tendency to monopolize the terminology of politics, he confronted the more basic problem of finding a vocabulary and a literary genre capable of being adapted to the expression of his criticism »¹⁶. Nous nous proposons de montrer ici que cette notion permet à Platon, par le biais de la métaphore, de convoquer simultanément les principaux *topoi* de la rhétorique anti-démocratique et, pour ainsi dire, de les cristalliser en une seule image. En effet, nous verrons, dans les pages qui suivent, que la

¹¹ Pl. *Rep.* 8.557c 4-9 et 558c 3-6 (trad. Chambry, C.U.F, légèrement modifiée).

¹² Pl. *Rep.* 8.561e 3-7 (trad. Chambry, C.U.F, légèrement modifiée).

¹³ Voir Villacèque (2008).

¹⁴ Detienne, Loraux, Mossé et Vidal-Naquet (1987) 9.

¹⁵ E. g. Pl. *Cra.* 393d 6 ; *Rep.* 7.529c 7 et d 7 ; *Ti.* 39d 2 ; *Phd.* 110b 7 et c 2 ; *Cri.* 116d 6.

¹⁶ Ober (1996) 155.

métaphore développée par Platon est polysémique : l'ἰμάτιον ποικίλον évoque tout à la fois la bigarrure constitutionnelle du régime athénien, le luxe ostentatoire du tyran, l'inconstance du *dèmos*, le caractère trompeur de la démocratie et son aspect spectaculaire.

Le système politique athénien est ainsi présenté comme un patchwork constitutionnel. Jean-François Pradeau l'a déjà montré : pour le philosophe, que ce soit dans les *Lois*, le *Politique* ou la *République*, « la démocratie n'est pas une véritable πολιτεία. Elle est une sorte de bigarrure constitutionnelle, “grand marché aux constitutions” ; elle est un vacarme où toutes les propositions politiques sont susceptibles d'être défendues, et parfois expérimentées »¹⁷. La démocratie, selon Platon, « nomme l'absence de constitution, (...) nomme, derechef un désordre de la communauté civique et une absence d'autorité »¹⁸ : c'est, comme le résume Socrate, « un régime charmant, anarchique, bigarré »¹⁹.

S'agissant de la démocratie athénienne, Platon ne déploie certes pas, comme son contemporain Isocrate, une quelconque « stratégie d'évitement », mais, sous sa plume, la *démokratia* n'en perd pas moins son *kratos*, pour reprendre la formule de Nicole Loraux²⁰. En qualifiant le régime démocratique d'ἄναρχος, le philosophe non seulement lui refuse, par l'alpha privatif, toute assise institutionnelle, mais réduit aussi à néant le *kratos* du *dèmos*, c'est-à-dire sa « prévalence »²¹, la « force » qui lui « permet de triompher », d'asseoir et de maintenir sa « souveraineté »²². Mais Platon va plus loin encore ; il ne se contente pas de la « neutralisation de *kratos* comme partie intégrante de [*démokratia*] »²³, il neutralise également le *dèmos*. En effet, aussi étonnant que cela puisse paraître, dans le long développement qu'il consacre à la démocratie au livre VIII

¹⁷ Pradeau (2004) 110 ; en effet, Platon qualifie également la démocratie de παντοπόλιον [...] πολιτειῶν (*Rep.* 8.557d 8).

¹⁸ Pradeau (2004) 110 ; il renvoie ici à *Pl. Pol.* 291d-292a et 302d-303b. Voir également Rinaudo (1994) 158 : « La forma di governo democratica è considerata da Platone como un miscuglio eterogeneo di ugualie disuguali in cui a ognuno spetta una uguaglianza ; non ci sono pertanto né comandanti né subordinati, anzi ognuno può assumere il potere quando e se lo vuole, o può decidere di disobbedire quando e se lo vuole a chiunque emetta un qualche ordine ». Cf. Ober (1999) 245.

¹⁹ *Pl. Rep.* 8.558c 4-5. Cf. Schofield (2006) 117-21.

²⁰ Loraux (1997) 265-71 ; dans ces pages, Nicole Loraux s'appuie principalement sur Isocrate.

²¹ Benvéniste (1969) 74-83.

²² *DELG* s.v. κράτος.

²³ Loraux (1997) 271.

de la *République*²⁴, Platon n'emploie pas une seule fois le terme δῆμος ; retirant au peuple le singulier qui faisait son unité et sa « prévalence », il préfère employer οἱ πολλοί²⁵. Pourquoi le philosophe ne se contente-t-il pas de faire sentir l'acception péjorative de *demos* comme l'avait fait le Vieil Oligarque quelques décennies plus tôt²⁶ ? Parce qu'il se méfie de ce « mot protéiforme aux multiples significations »²⁷ qui, même utilisé dans son acception la plus péjorative, rappelle toujours le peuple souverain dans son ensemble, la démocratie²⁸ ou même l'assemblée du peuple²⁹. Car, nous l'avons dit, le philosophe entend bien refuser toute assise institutionnelle au régime démocratique, ce régime qui n'est donc pas celui du *demos*, mais celui des πολλοί, de la foule, voire de la populace. En y attachant de la ποικιλία, en évoquant le patchwork de la démocratie, Platon retire un peu plus encore son unité au *demos*, pour en faire une foule bigarrée. Par le champ lexical de ποικίλος, il parvient à une concrétisation visuelle du signifié politique de πολλοί, à une figuration singulière de la multitude. C'est ainsi que Platon détourne la ποικιλία de son sens social et lui donne un sens politique.

Ἐπαινος au vitriol, la louange du « régime charmant, anarchique et bariolé » qu'est la démocratie est donc minée de l'intérieur par cette ποικιλία destructrice. Car, en associant cette notion élitiste à la démocratie, Platon en fait une des conséquences de la *truphé*, ce goût du luxe immodéré et générateur de mollesse³⁰, propre aux parvenus et autres nouveaux riches que nous évoquions plus haut, autant dire, pour le philosophe, aux démocrates – ces hommes « beaux et bariolés », parés de luxueux vêtements, qui,

²⁴ Pl. *Rep.* 8.555b 3 - 562a 3.

²⁵ Pl. *Rep.* 8.557c 9 ; 561e 5 ; Platon emploie également le terme πληθος : 558c 1.

²⁶ [Xen.] *Ath.* 1.2 : δικαίως <δοκοῦσιν> αὐτόθι [καί] οἱ πένητες καὶ ὁ δῆμος πλέον ἔχειν τῶν γενναίων καὶ τῶν πλουσίων (« il paraît juste qu'à Athènes les pauvres et le petit peuple l'emportent sur les nobles et les riches... »).

²⁷ Finley (1976) 59. Voir *DELG* s.v. δῆμος, ainsi que Lénêque (1993) 34-9. Cf. Ober (1989) 4 n. 2.

²⁸ C'est le sens que revêt le terme dans des expressions telles que τὸν δῆμον καταπαύειν (« abolir la démocratie » : Thuc. 1.107.4) ou τὸν δῆμον καταστήναι (« établir la démocratie » : Xen. *Hell.* 7.3.3), par exemple.

²⁹ C'est dans ce sens que l'emploient par exemple Thuc. 4.118.12 et Xen. *Hell.* 1.7.20.

³⁰ Pl. *Rep.* 8.556 b 6 *sqq.*

pour n'en avoir pas bénéficié jusque là, se montrent avides de plaisirs matériels. Jusqu'à y perdre l'âme ³¹.

Or, peu après avoir présenté la démocratie comme un manteau multicolore, Platon montre comment l'excès de liberté qui caractérise le régime démocratique mène nécessairement à la tyrannie ; pour l'aristocrate athénien, le tyran n'est que le fils du *dèmos* ³². Dans ce passage, Platon évoque également la diaprure de la tyrannie :

... λέγωμεν δὲ πάλιν ἐκεῖνο τὸ τοῦ τυράννου στρατόπεδον, τὸ καλὸν τε καὶ πολὺ καὶ ποικίλον καὶ οὐδέποτε ταυτὸν, πόθεν θρέψεται.

Revenons au camp du tyran et voyons comment il nourrira cette belle et nombreuse garde, bariolée d'éléments toujours changeants. ³³

La garde du tyran est, pour ainsi dire, assortie au manteau de la démocratie ; ces deux régimes se caractérisent par leur fascinante bigarrure.

Or, lorsqu'il compare la démocratie, qui « pourrait bien paraître un modèle de beauté » (καλλίστη ἂν φαίνοιτο), à un séduisant ἱμάτιον ποικίλον, Platon évoque l'épouvantail du *dèmos turannos* ³⁴ : la démocratie est présentée ici comme étant *en soi* une tyrannie. Paré d'atours dignes du Grand Roi, le *dèmos* prend, en effet, des allures de maître absolu, que « tous craignent à l'égal d'un tyran » ³⁵. Ce *topos*, qui se développe pendant la guerre du Péloponnèse, ne « dénonce » pas seulement, comme semble le dire Diego Lanza, « le despotisme, voire la tyrannie des rapports qu'Athènes entretient avec ses alliés » ³⁶, mais également le comportement tyrannique du *dèmos* athénien à l'intérieur même de la cité : à partir de la fin du V^e siècle, selon Aristote, « ceux qui

³¹ Pl. *Rep.* 8.560c 5 *sqq.* Le cœur de l'exposé sur le caractère du démocrate porte sur l'âme de ce jeune imbécile qui, pareille à une acropole enfermant plaisirs et vices, est assiégée par les bons principes de la modération ; l'image renvoie clairement au récit de la *stasis* de Corcyre. En effet, les démocrates de cette cité s'étaient réfugiés dans l'acropole lors du sanglant coup d'État oligarchique de 427 ; voir Thuc. 3. 72.3 et, sur les conséquences morales des événements, 3.82.

³² Pl. *Rep.* 8.568e 2 – 569c 9. Sur cette question, cf. Edmond (1991) 105-14.

³³ Pl. *Rep.* 8.568d 4-6.

³⁴ Voir notamment [Xen.] *Ath.* 1.14 *sqq.* ; Ar. *Eq.* 1111-14 ; Thuc. 2.63.3 ; 3.37.2 ; 6.85.1 ; Isoc. 7. 26-7 ; Dem. 2.30-1 ; Arist. *Pol.* 2.1274 a 5-6.

³⁵ Ar. *Eq.* 1111-14 : Ὁ Δῆμιε, καλήν γ' ἔχεις / ἀρχήν, ὅτε πάντες ἄν- / θρωποι δεδίασί σ' ὥσ- / περ ἄνδρα τύραννον.

³⁶ Lanza (1997) 245-6. Cf. Tuplin (1985).

briguent les charges, agissent en démagogues et en viennent à rendre le peuple maître absolu, même des lois (κύριον εἶναι τὸν δῆμον καὶ τῶν νόμων) »³⁷, tandis que « du temps des anciennes lois, [d'après Platon], le peuple n'était maître de rien (οὐκ ἦν ὁ δῆμος τινῶν κύριος), mais il était en quelque sorte assujéti de plein gré aux lois (ἀλλὰ τρόπον τινὰ ἐκὼν ἐδούλευε τοῖς νόμοις) »³⁸. Si « Platon fait [ici] explicitement allusion à la servitude des lois telle qu'Hérodote en avait fait le propre des Grecs »³⁹, Hérodote, comme le montre Pascal Payen, est lui-même tributaire du célèbre adage de Pindare⁴⁰, Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς / θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων ... (« L'Ordre est souverain de tous, mortels et immortels, ... »)⁴¹. Le règne de la loi tel que le développe Platon fait certes référence à Hérodote, mais est aussi et surtout une exploitation politique directe des vers de Pindare – d'ailleurs précisément cités dans le *Gorgias*⁴² – que la tradition avait érigés en *topos*⁴³.

En effet, comme le note Jean-François Pradeau, « chez les adversaires de la démocratie, le mot d'ordre de la soumission à la loi valait pour objection aux institutions comme aux mœurs démocratiques athéniennes. Il est manifeste que Platon prend parti dans ce débat, et qu'il accorde ses faveurs au slogan oligarchique, tout en le rapportant à son propre argument aristocratique : pour autant qu'elle est l'œuvre des savants, la loi

³⁷ Arist. *Pol.* 5.1305a 31-3 (trad. Aubonnet, C.U.F., modifiée) ; voir également 4.1298b 13-16. Voir Ostwald (1986) : allant à l'encontre de ce *topos* anti-démocratique, l'auteur montre qu'au V^e siècle la souveraineté populaire ne connaissait aucune limite, pas même celle de la loi. Cf. Orfanos (2006) 217 n. 11.

³⁸ Pl. *Lg.* 3.700a 3-5 ; trad. Brisson et Pradeau (2006). Sur le règne de la loi chez Platon, voir également *Lg.* 4.715a-d ; 722e 7-8 ; *Cri.* 50e 2-7 ; 52c 8 - d 3 ; *Prt.* 337d 2.

³⁹ Brisson et Pradeau (2006) vol. 1, 376-377 n. 126 ; ils citent ici Hdt.7.102-4.

⁴⁰ Hdt. 3.38 ; voir également 7.101-4 ; Payen (1997) 108-16.

⁴¹ Pind. *fr.* 169a Snell et Maelher (trad. Laroche [1949] 174). Emmanuel Laroche propose une remarquable analyse de ces vers, démontrant la nécessité de s'affranchir « des commentaires tendancieux : les Anciens ramenaient la formule νόμος βασιλεύς à un jugement de valeur le plus souvent dépréciatif, "la loi et la coutume sont tyrannique". Βασιλεύς n'est pas Τύραννος. Le contexte, établi correctement par Wilamowitz, permet de déterminer le contenu du νόμος à l'aide des exemples qui l'illustrent. [...] Il faut nécessairement traduire "Ordre" (Stier : Ordnung) ; supérieur à tous les êtres, il procède d'une volonté plus que divine et se confond en somme avec le Destin. Le singulier, l'absence d'article, l'usage contemporain (Solon, Héraclite, plus tard Eschyle) mettent en évidence le caractère transcendant de la Loi. » (Laroche [1949] 174-5) ; cf. Wilamowitz-Moellendorff (1920) 96.

⁴² Pl. *Grg.* 484b 1 - c 3. Cf. Laroche (1949) 192 ; Dodds (1959) 270-2 ; Pini (1974) 193-5 ; Payen (1997) 113-14.

⁴³ Outre Hérodote et Platon, déjà cités, voir encore, par exemple, Eur. *Hec.* 799-800 ; Lysias 2.19 ; Arist. *Rh.* 3.1406a 22-3. Cf. Gigante (1993) ; Ostwald (1965) ; Svenbro (1988) 138-40.

doit régner »⁴⁴. Avec la métaphore du manteau chamarré, l'auteur de *la République* met en images – et même, pourrait-on dire, en couleurs – le *topos* du *dèmos turannos*.

Mais la métaphore de Platon illustre également un autre *topos* présent dans la rhétorique des adversaires de la démocratie : celui de l'inconstance du *dèmos* athénien. Car le ποικίλον n'évoque pas seulement la richesse des étoffes brodées, mais aussi leur diaprure, c'est-à-dire, au sens figuré, le caractère changeant, voire la versatilité. Nous avons vu que, dans la *République*, la garde du tyran était « bariolée d'éléments toujours changeants (ποικίλον καὶ οὐδέποτε ταυτόν) »⁴⁵. De même, la ποικιλία du manteau auquel Platon compare la démocratie permet au philosophe d'insister sur le caractère insaisissable de ce régime, « bariolé de toutes sortes de caractères (πᾶσιν ἤθεσιν πεποικιλμένη) », « où l'on trouve presque tous les modèles de régimes et de mœurs (παραδείγματα πολιτειῶν τε καὶ τρόπων πλεῖστα ἐν αὐτῷ ἔχοντα) », et de celui qui y vit, « l'ami de l'égalité » qui « réunit en lui des formes de toutes sortes et des caractères d'une multitude d'espèces (καὶ παντοδαπὸν τε καὶ πλείστων ἡθῶν μεστόν) ». Le *topos* de la versatilité du peuple athénien est déjà présent chez Thucydide, qui le met – non sans ironie – dans la bouche du démagogue Cléon ; ce dernier ne déplore-t-il pas l'inconstance des Athéniens dans l'affaire de Mytilène⁴⁶ ? Le Vieil Oligarque ne dit pas autre chose quand il s'indigne de ce que « le peuple imagine mille prétextes (προφάσεις μυρίας) pour se dispenser d'exécuter ses propres décisions, sitôt qu'elles lui déplaisent »⁴⁷. À peu près à la même date, Aristophane utilise le *topos* comme ressort comique, déplorant « l'humeur fantasque »⁴⁸ des spectateurs qu'il qualifie de ταχύβουλοι (« prompts à se décider »)⁴⁹ et μετάβουλοι (« prompts à se

⁴⁴ Pradeau (2004) 115.

⁴⁵ Pl. *Rep.* 8.568d 6. Voir également Eur. *Hel.* 711-13 : Ω θύγατερ, ὁ θεὸς ὡς ἔφυ τι ποικίλον / καὶ δυστέκμαρτον. Εὖ δέ πως ἀναστρέφει / ἐκείσε κἀκεῖσ' ἀναφέρων. ... (« Ma fille, combien le dieu est donc chose insondable, ondoyante et diverse : il retourne à plaisir nos destins dans tous les sens, tantôt ça, tantôt là ») ; Arist. *EN* 1101a 8-9, au sujet de l'homme heureux : ... οὐδὲ δὴ ποικίλος γε καὶ εὐμετάβολος (« Mais il n'est pas non plus sujet à la variation et au changement... »).

⁴⁶ Thuc. 3.35-50 : voir en particulier 3.36. 4 ; 3.37.1 et 3 ; 3.38.4-7. Cf. également 1.44.1 ; 2.65.3-4 ; 4.28.3 ; 6.72-7.2 ; 8.1.1.

⁴⁷ [Xen.], *Ath.* 2.17.2 (nous traduisons).

⁴⁸ Ar. *Eq.* 518.

⁴⁹ Ar. *Ach.* 630.

raviser »)⁵⁰, et le met même en scène : le vieux Dèmos des *Cavaliers* est inconstant, acariâtre et ingrat⁵¹. Plus tard, dans la seconde moitié du IV^e siècle, le *topos* sera tellement répandu que Démosthène lui-même l'identifiera comme tel dans le *Contre Théocrinès* : « [les sycophantes] *répètent partout* que le peuple est inconstant (περιούντες λέγουσιν ὡς ἀβέβαιός ἐστιν ὁ δῆμος), qu'il est d'humeur difficile (ὡς δυσχερής), qu'il est ingrat (ὡς ἀχάριστος) »⁵².

Les Athéniens étaient-ils réellement aussi indisciplinés et versatiles ? Y a-t-il un fondement historique à ce lieu commun ? Le déroulement des débats au sujet de l'aide à apporter à Corcyre, au sujet du sort de Mytilène ou encore de celui des stratèges après la bataille des Arginusés montre que les Athéniens pouvaient, en effet, changer d'avis du jour au lendemain et voter une décision inverse de celle qu'ils avaient prise la veille : « the central problem was, as Aeschines (3.3-4) noted, that the masses might make a hasty decision in the Assembly on the basis of the emotions of the hour or because they were swayed by the rhetoric of an unscrupulous orator »⁵³. Pour Françoise Ruzé, cela s'explique par « l'absence de partis organisés, donc de discipline de vote », mais aussi par « une certaine défaillance du Conseil, par conviction ou par bousculade : le débat permet de se forger une opinion, mais la réaction “à chaud” n'est pas obligatoirement celle que l'on veut en définitive »⁵⁴.

Or, ce qui gêne les adversaires de la démocratie, ce ne sont pas tant les brusques revirements du *dèmos*, que ce qu'ils mettent en évidence : sa souveraineté⁵⁵. L'inconstance de l'Assemblée oblige à admettre que « la cité est libre. Le peuple y est roi » (ἐλευθέρα πόλις. / Δῆμος δ' ἀνάσσει), pour reprendre les mots du Thésée d'Euripide⁵⁶. En effet, comme le résume Josiah Ober – et Aristote n'en disconvient pas –, « the Athenians had considerable faith in the potential and actual wisdom of masse audiences. Rather than referring to elite expertise when it came time to make

⁵⁰ Ar. *Ach.* 632.

⁵¹ Sur Dèmos, voir aussi *Eq.* 752-5, 1263 ; *Ach.* 635. Comparer à Diod. Sic. 10.21 et Plut. *Sol.* 30.3 et 8.

⁵² Dem. 58.63 ; nous soulignons. Le *topos* est malgré cela pris au pied de la lettre par Heiden (1993) 164, suivi par Griffin (1998) 42.

⁵³ Ober (1989) 301.

⁵⁴ Ruzé (1997) 418.

⁵⁵ Voir Ober (1989) 301-2.

⁵⁶ Eur. *Suppl.*, 405-6.

important decisions, the citizenry believed itself to be collectively the best judge possible of important matters »⁵⁷.

Or, le peuple est inconstant parce qu'il est pluriel⁵⁸. Entre le tissu unique mais multicolore et le patchwork il n'y qu'un pas, que Platon franchit sans hésiter. En effet, le philosophe n'a de cesse d'opposer l'un au multiple et le simple au varié, bref l'ἀπλοῦν au ποικίλον :

Ici la variété produit le dérèglement (ἀκολασίαν ἢ ποικιλία ἐνέτικτεν) ; là, elle engendre la maladie ; au contraire la simplicité dans le domaine des Muses rend l'âme tempérante (ἢ δὲ ἀπλότης κατὰ μὲν μουσικὴν ἐν ψυχαῖς σωφροσύνην), et la simplicité dans la gymnastique rend le corps sain, n'est-il pas vrai ?⁵⁹

Ainsi, pour Platon, la ποικιλία, la variété, qui caractérise notamment le plaisir⁶⁰, même si elle n'est pas toujours connotée négativement, est bien souvent synonyme de vicissitude⁶¹, tandis que la simplicité est source de tempérance (σωφροσύνη) ; dans les *Lois*, elle est associée, sur le mode de la coordination, à la vérité :

δεῖ δὴ πάντα ἄνδρα ἐν πρὸς ἐν τοῦτο σπεύδειν ἐν πάσαις πόλεσιν, ὅπως μῆτε αὐτὸς κίβδηλός ποτε φανείται ὀτρωῦν, ἀπλοῦς δὲ καὶ ἀληθῆς αἰεὶ, μῆτε ἄλλος τοιοῦτος ὦν αὐτὸν διαπατήσει.

Il faut donc que dans chaque Cité, chaque homme à l'égard de tout autre veille par-dessus à ne jamais faire preuve de tromperie à l'égard de qui que ce soit ; on devra

⁵⁷ Ober (1993) 484. Cf. Arist., *Pol.* 3.1286a 26-31.

⁵⁸ Cf. supra n. 10. Voir Adam (1963) vol. 2, 235, à propos de l'ἰμάτιον ποικίλον : « In itself it is the anthesis of ἀπλοῦς, and symbolical of kaleidoscopic variety and changefulness, just as in recent years we have heard the expression "Joseph's coat of many colours" applied to a versatile and distinguished statesman » ; voir en effet LXX, *Ge.* 37 ; cf. également Clem. Al. *Strom.* 5.8.

⁵⁹ Pl. *Rep.* 3.404e 3-5 (trad. Chambry, C.U.F., légèrement modifiée) ; voir aussi 3.399e 9-11 ; 10.611b 1-3 ; *Théétète* 146d 3-4 : ἐν αἰτηθεῖς πολλὰ δίδως καὶ ποικίλα ἀντὶ ἀπλοῦ (« On te demande une seule chose, et tu en donnes une quantité, et du bigarré à la place de l'uni ») ; *Phèdre* 277c 1-3 : οὕτω τιθῆ καὶ διακοσμῆ τὸν λόγον, ποικίλη μὲν ποικίλους ψυχῆ καὶ παναρμονίους διδοῦς λόγους, ἀπλοῦς δὲ ἀπλῆ, ... (« ainsi l'on compose et ordonne le discours : discours bariolés et où s'unissent tous les genres offerts à une âme où il a du bariolage, discours sans diversité, à une âme exempte de diversité... »).

⁶⁰ Pl. . 12c 4 : τὴν δὲ ἡδονὴν οἶδα ὡς ἔστι ποικίλον.

⁶¹ Pl. *Lg.* 4.704d 7 : ἦθη καὶ ποικίλα καὶ φαῦλα.

plutôt être *simple et vrai* en toute circonstance, et ne pas se laisser abuser par la fausseté d'autrui.⁶²

Cette définition de l'homme dans la Cité idéale – à laquelle correspond d'ailleurs presque exactement celle du divin⁶³ – est en tous points opposée à celle que donne Platon de la démocratie dans le passage qui nous occupe ici : rien en elle n'est simple (ἀπλοῦς), elle n'a donc rien de vrai (ἀληθής). Son extrême beauté – le superlatif καλλίστη est employé trois fois en quelques lignes – n'est qu'apparence ; en effet, ces trois occurrences sont disposées dans une gradation. Dans un premier temps, le philosophe admet que le régime démocratique est beau, au point d'être potentiellement « le plus beau » (καλλίστη εἶναι), mais cette potentialité constitue déjà un risque (κινδυνεύει)⁶⁴. Dans un deuxième temps, le potentiel se glisse dans la grammaire du verbe, qui n'est plus εἶναι mais l'ambigu φαίνεσθαι qui, en soi, laisse un doute quant à la réalité de cette beauté (καλλίστη ἂν φαίνοιτο)⁶⁵. Enfin, dans un dernier temps, l'extrême beauté de la démocratie devient subjective, puisqu'elle dépend, toujours potentiellement, du jugement de « beaucoup de gens » (καλλίστην ἂν πολλοὶ κρίνειαν)⁶⁶, plus loin encore de la vérité que le paraître et la potentialité de l'être. Le régime démocratique n'est qu'un manteau à la bigarrure séduisante⁶⁷.

⁶² Pl. *Lg.* 5.738e 5-8 ; trad. Brisson et Pradeau (2006), légèrement modifiée – nous soulignons. Voir également *Hp.Mi.* 365b 4 : ὡς ὁ μὲν Ἀχιλλεὺς εἶη ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς. *Cra.* 405c 2 : κατὰ δὲ τὴν μαντικὴν καὶ τὸ ἀληθές τε καὶ τὸ ἀπλοῦν. *Rep.* 2.382e 8 : ὁ θεὸς ἀπλοῦν καὶ ἀληθές.

⁶³ Pl. *Rep.* 2.382e 8-11 : Κομιδῆ ἄρα ὁ θεὸς ἀπλοῦν καὶ ἀληθές ἐν τε ἔργῳ καὶ λόγῳ, καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ, οὔτε κατὰ φαντασίας οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπάς, οὔθ' ὕπαρ οὐδ' ὄναρ. (« Concluons enfin, ma parole ! que la Divinité est sans diversité et véridique, de fait aussi bien qu'en paroles ; que par elle-même elle reste dans sa nature sans s'en éloigner ; qu'elle ne produit d'illusion dans l'esprit d'autres êtres, ni par des apparitions, ni par des paroles, ni par des signes qu'elle nous envoie aussi bien dans la veille que dans le rêve. »).

⁶⁴ Pl. *Rep.* 8.557c 4-5.

⁶⁵ Pl. *Rep.* 8.557c 6-7.

⁶⁶ Pl. *Rep.* 8.557c 7-9. Qui plus est, ces *polloi* sont comparés à des femmes et des enfants ; voir infra, p. 20.

⁶⁷ Voir Chanteur (1980) 31 (référence due à Rinaudo (1994) 157 n. 60) : « En démocratie, [le vêtement] est tout, pourvu qu'il flatte l'appétit de sensations vives et variées qui s'est emparé de chacun. De la même façon, la "constitution bariolée de toutes sortes de caractères" convient à ceux dont la faiblesse de jugement ne peut pas s'élever jusqu'à la définition du beau et par conséquent du vrai ».

On retrouve cette opposition entre ἀπλοῦς καὶ ἀληθής et ποικίλος, même si ce n'est pas ce terme qui est employé, dans *l'Hippias Mineur*, à propos d'Achille et Ulysse tels que les présente Homère ⁶⁸ :

Dans ces vers il [Homère] montre le caractère de ces deux héros : Achille, vrai et simple (ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς) ; Ulysse, divers et faux (πολύτροπός τε καὶ ψευδής)... ⁶⁹

Il est tout à fait significatif que Platon qualifie ainsi Ulysse ; alors qu'Achille incarne les valeurs héroïques de la vertu et du courage, Ulysse est, déjà chez Homère, le héros « à la ruse bigarrée (ποικιλομήτης) » ⁷⁰ et chez Euripide, « le jacasseur à l'esprit bigarré, le beau parleur, le flatteur du peuple (ὁ ποικιλόφρων / κόπις ἡδυλόγος δημοχαριστής) » ⁷¹. C'est un personnage que l'on pourrait, en ce sens, qualifier de « démocratique ». Dans *Iphigénie à Aulis*, Agamemnon le considère comme « un être toujours retors et du parti de la foule (ποικίλος ἀεὶ πέφυκε τοῦ τ' ὄχλου μέτα) » ⁷². Ainsi, à deux reprises, Euripide établit un lien entre le caractère ποικίλος du fils de Laërte et son aisance à s'adresser au peuple ⁷³ ; c'est cette aisance précisément qui conduit Platon à le qualifier de ψευδής.

Pour le philosophe, semble-t-il, tout ce qui touche, de près ou de loin, au *dèmos* et à la démocratie est placé sous le signe de la ποικιλία, c'est-à-dire de la diaprure

⁶⁸ Hom. *Il.* 9.308-14 cité par Pl. *Hp.Mi.* 365a 1 - b 2, Achille s'adressant à Ulysse : « Ô descendant de Zeus et fils de Laërte, industrieux Ulysse (πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ), il faut que, sans m'inquiéter de rien, je t'apprenne ma décision, et comme je la réaliserai, et comme elle s'accomplira, je pense. Car c'est pour moi un objet de haine, à l'égal des portes de l'Hadès, l'homme qui tient une chose cachée en son cœur et qui en exprime une autre (ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπη) ! Mais moi, je vais vous dire comment ce sera et même chose accomplie... ». Notons que Platon cite ici un texte très légèrement différent que celui que les éditeurs de *l'Iliade* ont établi.

⁶⁹ Pl. *Hp.Mi.* 365b 3-5.

⁷⁰ Hom. *Il.* 11.482 ; *Od.* 3.163 ; 13.293. Voir Detienne et Vernant (1974) 25 ; Rinaudo (1994) 69-75.

⁷¹ Eur. *Hec.* 131-2.

⁷² Eur. *IA* 526

⁷³ Voir également Hom. *Il.* 3.205-24 et la remarquable analyse qu'en font Detienne et Vernant (1974) 30-1. Un autre héros est qualifié de ποικίλος, il s'agit de Prométhée (Hes. *Th.* 511 ; Aesch., *Pr.* 308) : comme Ulysse, mais pour des raisons bien différentes, Prométhée est un héros « démocratique », qui tente de remettre en cause les privilèges des dieux pour en faire profiter tous les hommes : Ar. *Av.* 1494-552 ; cf. Vernant (1999) 67-9.

séduisante, du multiple, de l'inconstance, et, partant, de l'illusion, voire du mensonge ⁷⁴. Ce dernier grief n'est pas propre à Platon : comme le note Josiah Ober, « various Athenian critics of democracy *were* concerned with showing that democratic ideology was a sort of mystification that obscured truths about the world – truths that were historically objective (Thucydides), natural (Aristotle), or transcendental (Plato) » ⁷⁵. C'est ainsi, en effet, que Platon présente l'oraison funèbre :

« [les orateurs sont des] hommes qui louent tellement bien que, énonçant de chacun aussi bien les qualités qui lui sont propres que celles dont il est dépourvu, brochant pour ainsi dire en mots les plus magnifiques variations (κάλλιστά πως τοῖς ὀνόμασι ποικίλλοντες), ils ensorcellent nos âmes (γοητεύουσιν ἡμῶν τὰς ψυχὰς) » ⁷⁶.

On remarque que, comme dans sa description du manteau de la démocratie, Platon emploie, joint au verbe ποικίλλω, le superlatif κάλλιστος et insiste sur l'irrésistible pouvoir de séduction de la ποικιλία, sur « la séduction mensongère d'un langage bariolé », pour reprendre la formule de Nicole Loraux ⁷⁷. Le philosophe formule en effet envers la rhétorique les mêmes griefs qu'envers la démocratie : la rhétorique, grâce à la bigarrure qui la caractérise, suscite le plaisir (ἡδονή) et, par là, séduit le public et l'ensorcelle ⁷⁸.

Dans ces passages, l'acception platonicienne de la ποικιλία est tellement empreinte de la ruse et de la perfidie que la notion contenait depuis l'époque archaïque ⁷⁹, qu'elle devient quasiment un synonyme de la *mētis* telle que Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant l'ont conceptualisée : « la *mētis* est elle-même une puissance de ruse et de tromperie. Elle agit par déguisement. Pour duper sa victime elle emprunte une forme qui masque, au lieu de le révéler, son être véritable. En elle l'apparence et la réalité, dédoublées, s'opposent comme deux formes contraires, produisant un effet d'illusion, *apatè*, qui induit l'adversaire en erreur et le laisse, en face

⁷⁴ Voir Ober (1999) 224 : « *poikilon* : a specifically democratic characteristic ».

⁷⁵ Ober (1996) 155.

⁷⁶ Pl. *Mx.* 234c 6 - 235a 2. Voir Loraux (1993) 279-80 et 323-5.

⁷⁷ Loraux (1993) 324.

⁷⁸ Voir Kelley (1973) 69-80. Voir aussi Boulogne [1995] 30, analyse passionnante de la figure de Protée, personnage ποικίλον s'il en est, chez Platon notamment.

⁷⁹ Voir, par exemple, Hom. *Il.* 11.482 ; Hes. *Th.* 511 ; Aesop. *Fab.* 12 et 107 ; Aesch. *Pr.* 308 ; Ar. *Eq.* 758 et 686. À ce propos, voir Detienne et Vernant (1974) 25-31. Pour Taillardat (1965) § 416, « [l'image] est si banale qu'on peut la tenir pour usée ».

de sa défaite, aussi éberlué que devant les sortilèges d'un magicien »⁸⁰. De fait, excepté ποικίλος, il n'existe pas d'équivalent classique de μητιόεις, adjectif homérique et surtout hésiodique. Autrement dit, au temps de Socrate, *poikilos* est la seule façon de dire en grec « pourvu de *métis* ».

Or Platon n'a pas choisi la métaphore du manteau bigarré seulement parce que c'est un vêtement permettant de se dissimuler, de se déguiser, de se faire passer pour autre chose que ce que l'on est, mais aussi, sans doute, pour sa puissance évocatrice, qui renvoie à des légendes comme celle de Médée. Amoureuse de Jason, celle-ci offre à sa rivale Créuse un somptueux *péplos*, enduit d'un filtre magique qui la consumera atrocement dès qu'elle l'aura revêtu. Le vêtement est si beau que Créuse, séduite, se laisse prendre au piège ; dans la tragédie d'Euripide, le messager raconte ainsi la scène à la magicienne :

À la vue de la parure (ὡς ἐσεῖδε κόσμον), elle n'y tint plus (οὐκ ἠνέσχετο) et accorda tout à son mari. Ils n'étaient pas loin de la demeure, tes fils et leur père, qu'elle avait déjà pris le voile diapré pour s'en revêtir (λαβοῦσα πέπλους ποικίλους ἠμπέσχετο). La couronne d'or posée sur les boucles de sa chevelure, à la clarté d'un miroir elle arrange sa coiffure, souriant à l'image inanimée de sa personne.⁸¹

La comparaison de la démocratie à un ἱμάτιον ποικίλον nous semble ainsi être, de la part de Platon, un moyen d'évoquer l'aspect non seulement trompeur, mais aussi maléfique de la démocratie, que le verbe γοητεύω avait déjà souligné également dans *le Ménexène*⁸². Enfin, la métaphore permet à Platon de suggérer une autre image encore, déjà convoquée au livre II, ainsi que dans *Euthyphron*, celle du *péplos* brodé rituellement offert à Athéna lors de la fête des Panathénées⁸³ qui réunissait, tous les

⁸⁰ Detienne et Vernant (1974) 29.

⁸¹ Eur. *Med.* 1156-62. Voir également Aesch. *Eu.* 460 : avant de lui porter le coup fatal, les assassins d'Agamemnon l'enserrent dans un « riche filet (ποικίλοις ἀγρεύμασι) ». Nous pourrions également évoquer la ruse de l'épouse de Xerxès, qui, nous dit Hérodote, utilise elle aussi un manteau bigarré pour percer au jour l'infidélité de son mari : « Avec le temps, la chose fut découverte, de la façon que voici. Amestris, la femme de Xerxès, avait tissé un grand vêtement, de diverses couleurs et de tel bel aspect ; elle le lui donna (Ἐξυφήνασα Ἀμηστρις ἢ Ξέρξεω γυνὴ φᾶρος μέγα τε καὶ ποικίλον καὶ θέης ἄξιον διδοῖ Ξέρξη). Ravi, Xerxès s'en revêtit pour se rendre auprès d'Artaynté ».

⁸² Pl. *Mx.* 235a 2.

⁸³ Pl. *Rep.* 2.378c 3-4 : πολλοῦ δεῖ γιγαντομαχίας τε μυθολογητέον αὐτοῖς καὶ ποικιλτέον (« il ne faut évidemment pas leur raconter des histoires de gigantomachies, ni les représenter pour eux par des broderies » ; nous traduisons) ; *Euthyphr.* 6c 2-3 : τοῖς μεγάλοις Παναθηναίοις ὁ πέπλος μεστός τῶν

quatre ans, hommes, femmes et enfants, citoyens, esclaves et étrangers, pour la plus éclatante démonstration de force que la cité ait imaginée. Comme l'écrit très justement Sara Monson, « in alluding to the procession, the passage [*Rep.*] suggest that the spectacles orchestrated by democracies (Athenian democracy is the real subject), especially religious festivals, exemplify the way the regime charms its members »⁸⁴.

Par le biais de la métaphore, Platon donne ainsi l'image d'une démocratie tyrannique, inconstante et multiple, pompeuse, trompeuse et même maléfique. Il est évident qu'un tel régime ne saurait avoir de place dans sa cité aux tâches parfaitement partagées, où « il n'existe pas d'homme qui soit un double, ni qui soit un multiple de lui-même, puisque chacun ne fait qu'une seule chose »⁸⁵.

Aussi les poètes et la poésie, tels que la Grèce les a connus jusque là, devront-ils être éloignés de la cité idéale de la *République*⁸⁶ ; en effet, ils seraient une menace pour l'unité et la simplicité de la Cité, comme de l'âme humaine⁸⁷, eux qui ont « le pouvoir, conditionné par un talent, de se diversifier et d'imiter toutes choses (ἄνδρα ... δυνάμενον ὑπὸ σοφίας παντοδαπὸν γίγνεσθαι καὶ μιμεῖσθαι πάντα χρήματα) »⁸⁸. Certes, comme l'a montré Myles Burnyeat⁸⁹, toute *mimésis* n'est pas bannie de la cité idéale : une fois que le contenu de la production poétique aura été expurgé de ce qui est moralement nuisible, les citoyens de la cité idéale pourront jouir librement de la poésie, car pour Platon, il existe une *mimésis* acceptable, voire nécessaire : celle d'actions et de personnes tempérées et austères, vertueuses et simples⁹⁰, bref, celle qui est bénéfique à

τοιούτων ποικιλμάτων ἀνάγεται εἰς τὴν ἀκρόπολιν (« aux Grandes Panathénées, le *péplos*, plein de ce genre de broderies, est porté sur Acropole » ; nous traduisons). Voir aussi Eur. *Hec.* 470 et *IT* 210-24.

⁸⁴ Monson (2000) 170-1. Cf. Rosenstock (1994) 376-8.

⁸⁵ Pl. *Rep.* 3.397 e 1-2 : οὐκ ἔστιν διπλοῦς ἀνὴρ παρ' ἡμῖν οὐδὲ πολλαπλοῦς, ἐπειδὴ ἕκαστος ἐν πρώτῳ.

⁸⁶ Pl. *Rep.* 3.398a 1-8.

⁸⁷ Comme la Cité idéale, l'âme humaine est simple : « ne croyons [pas] (...) que, dans sa vraie nature, une âme puisse être de telle sorte qu'elle-même qu'à l'égard d'elle-même, elle soit abondamment remplie de bigarrure, de dissemblance, de diversité (ὥστε πολλῆς ποικιλίας καὶ ἀνομοιότητός τε καὶ διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ πρὸς αὐτό). » (Pl. *Rep.* 10.611a 10 - b 3).

⁸⁸ Pl. *Rep.* 3.398a 1-2. Selon la formule de Burnyeat (1999) 282, « multiplicity and variety are bad in themselves. That is indeed the heart of Plato's objection to Homeric epic and Athenian drama ». Cf. Annas (1994) 121-6 ; Janaway (1995) 100-2.

⁸⁹ Burnyeat (1999). Voir également Desclos (2000) 312-21.

⁹⁰ Pl. *Rep.* 3.398a 8-b 4.

la constitution de la cité et de l'âme ⁹¹. Mais associée à la ποικιλία, la *mimésis* ne peut être que néfaste ⁹². Aussi Platon conseille-t-il, à propos des rythmes, de « ne point en rechercher la bigarrure (ποικίλους [ῥυθμούς]), non plus que la diversité des cadences (παντοδαπὰς βάσεις), mais [de] regarder quels sont ces rythmes par rapport aussi bien à une vie harmonieusement réglée, qu'à une vie vaillante (βίου ῥυθμούς ἰδεῖν κοσμίου τε καὶ ἀνδρείου τίνες εἰσίν) » ⁹³. Avec la ποικιλία, pas d'unité, de simplicité et d'harmonie, ni même d'*andreia*.

Mais pourquoi le poète imite-t-il la bigarrure ? Pour Platon, la réponse est évidente :

le tempérament raisonnable et tranquille (φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος) [...] n'est ni bien facile à imiter ni, une fois qu'on l'aura imité, aisé à comprendre, surtout pour le public des fêtes et pour des hommes de divers lieux qui viennent se rassembler au théâtre (ἄλλως τε καὶ πανηγύρει καὶ παντοδαποῖς ἀνθρώποις εἰς θέατρα συλλεγομένοις). [...] Le poète imitatif n'a, manifestement, pas de propension naturelle à une pareille manière d'être de l'âme, son talent n'y a pas trouvé à fixer son goût, pour peu qu'il veuille se faire un grand nom dans l'opinion du grand nombre (εἰ μέλλει εὐδοκιμήσειν ἐν τοῖς πολλοῖς). C'est au contraire vers le tempérament irritable, vers le tempérament bigarré, qu'il se sentira porté, parce que celui-ci se prête à l'imitation (ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀγανακτητικὸν τε καὶ ποικίλον ἦθος διὰ τὸ εὐμίμητον εἶναι). ⁹⁴

La ποικιλία est pour le poète une solution de facilité : non seulement elle est techniquement plus aisée à imiter, mais, qui plus est, elle est du goût des πολλοί ⁹⁵. Ce qui est bien commode, en effet, puisque, à en croire le philosophe, ce ne sont pas des juges qualifiés et impartiaux qui décident de l'issue des concours théâtraux, mais le public, masse inculte et présomptueuse :

⁹¹ Pl. *Rep.* 10.607c 3-608b 2.

⁹² Voir Moss (2007) 415-44 et surtout 436-8 ; Janaway (1995) 133 *sqq.* Cf. [Pl.] *Epin.* 975d 2-9.

⁹³ Pl. *Rep.* 3.399e 1-2.

⁹⁴ Pl. *Rep.* 10.604e 1-605a 6 (trad. Robin (1940-1942) légèrement modifiée). Cf. Isoc. 9.9-10 : « Les poètes disposent de nombreux procédés d'ornement (κόσμοι). Ils ont la faculté de mettre les dieux en contact avec les hommes ; il les font parler, venir en aide, quand ils le veulent, à leurs personnages ; ils décrivent ces péripéties, non seulement en se servant des expressions usuelles, mais en recourant tantôt aux mots étrangers, tantôt aux néologismes, tantôt aux transpositions de sens ; ils ne négligent rien, ils ornent leurs œuvres de toutes les broderies de style (πᾶσιν τοῖς εἴδεσιν διαποικίλαι τὴν ποίησιν). Les orateurs, au contraire, ne disposent d'aucune de ces facilités. »

⁹⁵ Cf. Ober (1999) 224.

... τοῖς πολλοῖς ἐνέθεσαν παρανομίαν εἰς τὴν μουσικὴν καὶ τόλμαν ὡς ἱκανοῖς οὖσιν κρίνειν· ὅθεν δὴ τὰ θεάτρα ἐξ ἀφώνων φωνήεντ' ἐγένοντο, ὡς ἐπαῖοντα ἐν μούσαις τό τε καλὸν καὶ μὴ, καὶ ἀντὶ ἀριστοκρατίας ἐν αὐτῇ θεατροκρατία τις πονηρὰ γέγονεν.

[Les poètes initiateurs des infractions aux règles dans le domaine des Muses] inculquèrent au grand nombre la désobéissance aux règles dans le domaine des Muses, et l'audace de se croire des juges compétents. La conséquence fut que le public du théâtre qui jadis ne s'exprimait pas se mit à s'exprimer, comme s'il s'entendait à discerner dans le domaine des Muses le beau et le laid ; et à une aristocratie dans le domaine des Muses se substitua une « théâtrocratie » dépravée.⁹⁶

Entre l'aristocratie – seule apte à juger ce qui appartient au domaine de l'art – et les gens de rien (πονηροί), point de δῆμος, mais seulement des πολλοί, ou encore du πλῆθος⁹⁷. Le philosophe ne reconnaît aucune légitimité au pouvoir du *dèmos*, au même titre qu'il considère illégitime que les θεάτρα osent donner leur avis sur les spectacles au lieu de garder le silence. Comme le remarque fort justement Annick Jaulin, « la théâtrocratie, comme le suffixe '-cratie' l'indique, vaut donc comme analyse d'un régime politique ou comme la description d'une certaine constitution du *dèmos* » ; or, « cette théâtrocratie, lorsqu'elle remplace l'ancienne aristocratie musicale, vaut comme constat de la dégénérescence civique »⁹⁸. C'est également ce que souligne Josiah Ober, qui montre bien que, pour Platon, « a political regime based on mass opinion (the lowest sort of *doxa*) was (...) not only likely to be sloppy in its judgements and capricious in its behaviour, it was also wrongly constructed by definition. »⁹⁹

⁹⁶ Pl. *Lg.* 3.700e 5 - 701a 3 ; trad. Brisson et Pradeau (2006). Voir *Rep.* 4.424b 3 – 425a 8. Cf. *Grg.* 501b 2 *sqq.* ; comme le note Robert Wallace, pour Platon, « the demos was incapable of discerning the truth. In a general sense Plato's contention that the purpose of theater should be not to give pleasure but to serve a higher goal was anticipated both by Thucydides and by Euripides' *Medea* » (Wallace (1997) 99) ; voir en effet Eur. *Med.* 190-198 et Thuc. 3.38.4-7. Robert Wallace s'appuie ici sur les développements de Gentili et Cerri (1988) 13 et n. 27 ; il renvoie également à Gentili (1972) 63.

⁹⁷ Françoise Ruzé (1984) montre que le terme πλῆθος, qui s'applique dans un premier temps à des « majorités [qui] concernent toujours des groupes délibératifs restreints » (259), permet ensuite « de traduire en poids politique le *dèmos* sociologique. C'est le début du glissement sémantique qui mènera à "populace" » (262).

⁹⁸ Jaulin (1994) 45. Platon n'est pas très loin ici du Vieil Oligarque qui présente les liturgies comme un moyen déployé par le peuple pour « gagner de l'argent à chanter, à courir, à danser, à naviguer sur les vaisseaux de guerre, afin de s'enrichir personnellement et d'appauvrir les riches » ([Xen.] *Ath.* 1.13).

⁹⁹ Ober (1996) 158.

De même, lorsque Platon affirme que « un vrai juge ne doit pas juger en consultant le public (παρὰ θεάτρου [...] μανθάνοντα) et en se laissant étourdir par le tumulte de la foule (ὑπὸ θορύβου τῶν πολλῶν) et par sa propre inculture »¹⁰⁰, et qu'il doit se montrer « maître des spectateurs (διδάσκαλος θεατῶν) », et non « s'en remettre à la masse des spectateurs (τῷ πλήθει τῶν θεατῶν) »¹⁰¹, il envisage encore le théâtre sous un angle politique. En effet, il érige ce brouhaha caractéristique de tout rassemblement humain en tare incurable de la démocratie qui cristallise tous ses désordres. Pour Platon, la gêne vient du fait que le *thorubos* est une expression parfaitement légitime de la *parrhèsia*¹⁰² et de la souveraineté du *dèmos*¹⁰³. D'ailleurs, s'ils demandent parfois le silence¹⁰⁴, les orateurs eux-mêmes, tel Démosthène, ne contestent pas la légitimité du *thorubos*, loin de là :

Si, Athéniens, on est intimement persuadé d'avoir quelque chose d'utile à dire et que l'on se lève pour parler, c'est là, me semble-t-il, une décision honorable et judicieuse ; mais si l'on contraint ceux qui ne le veulent pas à écouter, j'estime moi, que c'est une mesure absolument honteuse (τὸ δὲ μὴ βουλομένους ἀκούειν βιάζεσθαι παντελῶς ἔγωγ' αἰσχρὸν ἡγοῦμαι).¹⁰⁵

En effet, le chahut de l'assemblée relève de l'exercice normal de la liberté de parole et constitue un régulateur du fonctionnement des institutions collectives, tandis que son contraire, le silence religieux de la masse, est le propre des peuples soumis et des régimes autoritaires : « the power to shout down stupid or windy speakers was democratic freedom. The denial of that freedom was oligarchy or tyranny »¹⁰⁶. Ainsi, en 411, après le coup d'État oligarchique, l'Assemblée a continué à se réunir mais « aucun [...] citoyen ne protestait plus, par crainte » :

¹⁰⁰ Pl., *Lg.* 2. 659a 4-6 (nous traduisons).

¹⁰¹ Pl. *Lg.* 2.659b 7. Voir Wallace (1997).

¹⁰² Wallace (2004) 225-7 ; voir également Roisman (2004) 264-8 ; Balot (2004) 244-6.

¹⁰³ Voir, par exemple, Thuc. 4.28 ; Xen. *Hell.* 1.7.12-14. Dans ces deux cas, c'est par le *thorubos* et non par le vote que les citoyens athéniens imposent leur avis à l'Assemblée. On remarquera que lorsqu'il « fait du *thorubos* », le *dèmos* est qualifié, par Thucydide comme par Xénophon, de « foule » (ὄχλος, πλήθος). Il serait intéressant de regarder de plus près les tentatives pour contrôler et comptabiliser le *thorubos*, dont la plus connue est celle de l'élection des éphores à Sparte.

¹⁰⁴ Voir, e. g., Dem. *Proem.* 55 (56).3.

¹⁰⁵ Dem. *Proem.* 55 (56), 1. Voir également Aeschin. 1.34 ; Dem. 19.23-24 ; 46.6-7.

¹⁰⁶ Wallace (2004) 227 ; il cite notamment ici Aesch. *Pers.* 591-594 ; *Pr.* 180 ; Soph. *Ant.* 690-2, 757.

le peuple se tenait tranquille (ήσυχίαν εἶχεν ὁ δῆμος), en proie à une épouvante telle qu'on s'estimait heureux, même en gardant le silence (εἰ καὶ σιγῶη), de ne pas subir de violence.¹⁰⁷

De même, en 404, lorsque Théràmène demande à l'Assemblée de « remettre la cité aux mains de trente citoyens et [d'] adopter le projet de constitution exposé par Dracontidès », les Athéniens commencent par « [déclarer], au milieu du tumulte (έθοουβειτε), qu'[ils] n'en feraient rien » ; mais devant les menaces proférées par Théràmène et Lysandre :

tous les bons citoyens présents dans l'assemblée, comprenant la manœuvre et sentant leur impuissance (τήν ἀνάγκην), ou bien restèrent en se tenant tranquilles (ήσυχίαν ἦγον), ou bien se retirèrent.¹⁰⁸

L'ήσυχία et la σιγή semblent ainsi être aux régimes oligarchiques ce que le *thorubos* est à la démocratie. On comprend alors que Platon regrette l'époque (fantasmatique) où « l'autorité [...] pour observer et juger en connaissance de cause, et châtier par ailleurs le contrevenant, ce n'était ni les sifflets ni les cris discordants de la foule, comme c'est maintenant le cas, pas davantage les applaudissements qui confèrent les louanges » :

Bien au contraire, il revenait à des hommes qui s'occupaient d'éducation d'écouter l'exécution de ces pièces en silence (μετὰ σιγῆς) jusqu'à la fin, tandis que les enfants, leurs pédagogues et la masse du public étaient ramenés à l'ordre par le bâton du service d'ordre (παισι δὲ καὶ παιδαγωγοῖς καὶ τῷ πλείστῳ ὄχλῳ ῥάβδου κοσμούσης ἢ νουθέτησις ἐγίγνετο). Voilà donc suivant quel type d'ordonnance la masse des citoyens acceptait d'être contrôlée (ἤθελεν ἄρχεσθαι τῶν πολιτῶν τὸ πλῆθος) en ces matières sans avoir l'audace de faire du tapage pour exprimer son jugement (μὴ τολμᾶν κρῖνειν διὰ θορύβου).¹⁰⁹

¹⁰⁷ Thuc. 8.66.2 (trad. Weil et de Romilly, C.U.F., légèrement modifiée)

¹⁰⁸ Lysias 12.73-5 ; trad. Gernet et Bizos, C.U.F., légèrement modifiée.

¹⁰⁹ Pl. *Lg.* 3.700c 1 - d 2 ; trad. Brisson et Pradeau (2006).

Or, si Platon déplore la façon dont se déroulent les concours théâtraux, dominés par le « tumulte de la foule (ὕπὸ θορύβου τῶν πολλῶν) »¹¹⁰, il est clair que sa critique vise aussi la démocratie¹¹¹ ; la fréquence du terme dans la bouche des orateurs montre d'ailleurs que le θόρυβος est avant tout le propre des assemblées politiques et judiciaires¹¹².

Dans la métaphore du manteau bigarré comme dans la critique de la théâtrocratie, c'est la foule qui juge (κρίνειν) ; qui plus est, ces πολλοί sont comparés à un public théâtral (θεώμενοι) « d'enfants et de femmes » (ὥσπερ οἱ παιῖδες τε καὶ αἱ γυναῖκες), ce qui renforce le caractère dépréciatif de la remarque. Dans les *Lois*, Platon va plus loin encore, suggérant que la démocratie plonge ses racines dans le théâtre, ou plus largement dans « le domaine des Muses » :

Mais ce qui à ce moment là commença à s'installer chez nous à partir du domaine des Muses (ἐκ μουσικῆς), ce fut l'opinion que tout homme s'entendait à tout et qu'il pouvait se mettre en infraction (ἢ πάντων εἰς πάντα σοφίας δόξα καὶ παρανομία) ; et la licence suivit (συνεφέσπετο δὲ ἐλευθερία)¹¹³.

Cette généalogie explique que le peuple, loin de se tenir tranquille, se comporte à l'Assemblée et dans les tribunaux comme au théâtre. Mais, on l'aura compris, si Platon fait des πολλοί les spectateurs des assemblées, ce n'est pas dans le but de stigmatiser une quelconque apathie politique, bien au contraire. En effet, il déplore une trop grande implication du peuple dans les affaires de la cité ; mais, plutôt que de dénoncer directement le *thorubos* en tant qu'il est l'expression du *kratos* démocratique¹¹⁴, Platon l'utilise habilement pour démontrer que la démocratie n'est

¹¹⁰ Pl. *Lg.* 3.659a 5-6.

¹¹¹ Voir la brillante analyse de Pontier (2006) 107-12.

¹¹² Sur le *thorubos* judiciaire, cf. Bers (1985) ; sur son caractère théâtral, cf. Hall (2006) 363-6.

¹¹³ Pl. *Lg.* 3.701 a 5-7 ; trad. Brisson et Pradeau (2006) légèrement modifiée.

¹¹⁴ C'est ce que fait Cléon dans le récit de Thucydide, lorsqu'il reproche à ses concitoyens d'être « toujours spectateurs des paroles et auditeurs des faits (θεαταὶ μὲν τῶν λόγων γίγνεσθαι, ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων) » : « [vous êtes] désireux surtout chacun de pouvoir prendre lui-même la parole ou, sinon, vous mesurant avec les orateurs du même style pour paraître, non point des retardataires dont l'intelligence est à la traîne, mais des gens capables d'applaudir avant les autres un trait de subtilité, et aussi ardents à comprendre d'avance ce qu'on vous dit que lents à en voir à l'avance les conséquences (...) ; bref, des gens dominés par le plaisir d'écouter (ἀκοῆς ἡδονῇ ἠσσωμένοι), semblables à un public installé là (θεαταῖς καθημένοις) pour des sophistes plutôt qu'à des citoyens qui délibèrent au sujet de leur cité » (Thuc. 3.38.4-7).

qu'un régime décadent, « anarchique et bigarré » (ἀναρχος καὶ ποικίλη) »¹¹⁵ : on l'a vu, autrefois « la masse des citoyens acceptait d'être contrôlée (ἄρχεσθαι) », aujourd'hui en démocratie, elle se livre au « tapage pour exprimer son jugement (κρίνειν διὰ θορύβου) »¹¹⁶.

Mais l'association platonicienne entre le spectacle et la démocratie ne se limite pas au *thorubos* des spectateurs, loin s'en faut. Dans l'*Ion* par exemple, où acteur et rhapsode sont clairement associés¹¹⁷, Socrate, critiquant la poésie, se moque du costume bigarré de ce dernier¹¹⁸. Or ce costume multicolore devient, moyennant un glissement sémantique, synonyme du paraître politique¹¹⁹ : comme l'explique Jean-François Pradeau, « la rhapsodie dont se moque l'*Ion* est (...) indissociable des recettes et des procédés auxquels ont recours la rhétorique pédagogique et politique dont les sophistes sont, pour Platon, les représentants et les promoteurs »¹²⁰. Ainsi, spectacle et démocratie se confondent : « la poésie est une sorte de discours au peuple (δημηγορία) », affirme Socrate, dans le *Gorgias*, « les poètes font au théâtre métier d'orateurs »¹²¹, et les orateurs se comportent en acteurs jouant devant une foule bigarrée. Platon pousse même l'analogie « assemblée-théâtre » jusqu'à l'identité. En effet, dans le *Phèdre*, l'auteur d'une proposition de loi est un poète (ποιητής) qui, s'il

¹¹⁵ Pl. *Rep.* 8.558c 4-5.

¹¹⁶ Pl. *Lg.* 3.700d 1-2.

¹¹⁷ Voir par exemple Pl. *Ion* 535e 7-536a 1 : « Et sais-tu que ce spectateur est le dernier des anneaux dont je parlais, ceux qui tirent les uns des autres leur puissance en vertu de la pierre d'Héraclée. L'anneau du milieu, c'est toi, le rhapsode et l'acteur (ὁ δὲ μέσος σὺ ὁ ῥαψωδὸς καὶ ὑποκριτής) ; et le premier, c'est le poète lui-même » ; trad. Pradeau (2001). Comme le note très justement Burnyeat (1999) 168, « when Ion speaks, it is the divinely inspired Homer we hear. From this point of view, while the rhapsode is not an actor on stage, he is akin to one ».

¹¹⁸ Pl. *Ion* 535d 1- 5 : « Mais alors, Ion, devons-nous dire qu'il a sa raison cet homme qui, paré d'un costume multicolore et couronné d'or (ὃς ἂν κεκοσμημένος ἐσθῆτι ποικίλη καὶ χρυσοῖσι στεφάνοις), se met à pleurer lors des sacrifices et des fêtes, alors qu'il n'a rien perdu de ces parures, ou se met à avoir peur alors qu'il est parmi plus de vingt mille personnes amicales et que personne ne le dépouille ni le lui fait du tort ? » ; trad. Pradeau (2001) légèrement modifiée.

¹¹⁹ Si le manteau chamarré de la démocratie ensorcelle les âmes des spectateurs comme le costume diapré du rhapsode ou de l'acteur, le professionnel du spectacle s'assimile quant à lui à l'orateur haranguant le peuple du haut de la tribune. En effet, comme Socrate le fait admettre à Ion (535e 1-3) : « du haut de mon estrade, je les vois chaque fois qui pleurent, qui jettent des regards stupéfaits et qui sont saisis d'effroi à l'écoute de mes récits (καθορῶ γὰρ ἐκάστοτε αὐτοὺς ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ βήματος κλάοντάς τε καὶ δεινὸν ἐμβλέποντας καὶ συνθαμβοῦντας τοῖς λεγομένοις) » (Pradeau 2001). Or Platon emploie ici, au sujet de l'estrade du spectacle, la tournure ἀπὸ τοῦ βήματος, qui renvoie très clairement au vocabulaire de l'Assemblée : voir Lysias 10.20 ; Dem. 4.45 ; 19.113 ; Aeschin. 1.27, 32, 34, 46 ; 3.146 ; Demad. fr. 87.8.

¹²⁰ Pradeau (2001) 12.

¹²¹ Pl. *Grg.* 502c 12 - d 3 (trad. Croiset, C.U.F.).

réussit à convaincre et que son œuvre (*logos*) est acceptée, « part du théâtre tout joyeux » (γεγηθῶς ἀπέρχεται ἐκ τοῦ θεάτρου)¹²². Il n'est pas jusqu'aux tribunaux qui ne soient épargnés et n'apparaissent comme des lieux de théâtre ; c'est pourquoi le philosophe demande aux jurés, dans l'*Apologie de Socrate* :

[vous devez] bien plutôt faire voir ceci justement : que celui qui vient à la barre pour y jouer ces drames apitoyants (τοῦ τὰ ἐλεῖνὰ ταῦτα δράματα εἰσάγοντος), et rendre la Cité ridicule (καταγέλαστον τὴν πόλιν ποιοῦντος), vos votes le condamneront bien plus sûrement que celui qui ne s'occupe que de ce qui le regarde (τοῦ ἡσυχίαν ἄγοντος).¹²³

Certes, ce *topos* des tribunaux – ou de l'Assemblée – comme lieu de théâtre, n'est pas nouveau ; il semble être apparu à l'époque de la guerre du Péloponnèse et on le trouve aussi bien dans les comédies d'Aristophane que dans la bouche du Cléon thucydidéen, qui, dans l'affaire de Mytilène, traitait ses concitoyens assemblés de « spectateurs (θεαταί) »¹²⁴. Lysias, par exemple, affirme, au cours d'un procès, en des termes très proches de ceux de Platon : « C'est vrai : l'acteur de mes adversaires est meilleur ; mais ma pièce vaut mieux (βελτίων μὲν ὁ τῶν ἀντιδίκων ὑποκριτής, δρᾶμα δὲ τοῦμὸν ἄμεινον) »¹²⁵ ; Démosthène, qui a de toute évidence le souvenir de Mytilène, compare, à l'occasion d'une remise en délibération, les Athéniens à « des spectateurs au théâtre, jouets de ceux qui (les) accaparaient (εἴητε δ' ὥσπερ τὰ θεάτρα τῶν προκαταλαμβάνόντων) »¹²⁶. Mais Platon, lui, ne se contente pas de faire ainsi allusion au *topos* du théâtre du tribunal ou de l'Assemblée ; il le développe jusqu'à en faire une idée centrale de sa théorie politique : celle de la démocratie comme spectacle, qu'illustre sa métaphore de l'ἰμάτιον ποικίλον.

¹²² Pl., *Phdr.*, 258b 2-3.

¹²³ Pl. *Ap.* 35b 4-8.

¹²⁴ Voir supra, n. 111.

¹²⁵ Lysias *fr.* 3.5.

¹²⁶ Dem. *Proem.* 33 (34).2 (nous traduisons). Voir également 52 (53).1 : « vous restez assis à écouter leurs injures personnelles » ; 55 (56).2 : « Après tout, si vous êtes venus pour écouter des phrases, c'est là ce qu'il faut dire et écouter ; mais, si c'est pour délibérer sur le choix des mesures à prendre... ».

En définitive, on peut dire que Platon, dans ce passage du livre VIII de la *République*, s’empare d’une notion qui, jusque là, n’appartenait pas au vocabulaire des adversaires de la démocratie, et n’avait même rien de politique, pour déployer un vocabulaire politique original qui, prenant ironiquement l’apparence de l’ἔπαινος, est mis au service de sa critique de la démocratie.

Le luxe de la bigarrure permet tout d’abord à Platon d’étriller ces nouveaux riches – les démocrates – qui, au lendemain de la guerre du Péloponnèse, étalent sans vergogne leur fortune aux yeux de tous. Mais, par le biais de la métaphore, le philosophe met également en avant la bigarrure constitutionnelle du régime démocratique et, partant, lui refuse toute assise institutionnelle. La ποικιλία, par ses tonalités orientales, évoque en outre le *topos* du *dèmos turannos*, qui règne en maître, non seulement sur ses alliés, mais aussi au sein de sa propre cité, capricieux et versatile. Bigarré, le *dèmos* est également, comme Ulysse, divers et faux : la démocratie est un régime trompeur, séducteur, maléfique. En un mot, la démocratie est en tous points opposée à la Cité idéale de la *République*, où devront régner la sobriété, la justice et la vérité. Mais, nous l’avons dit, le manteau chamarré permet aussi et surtout à Platon d’illustrer une idée centrale de sa théorie politique, celle de la démocratie comme spectacle. Le philosophe semble avoir perçu, avec une grande acuité, l’importance du théâtre dans la façon dont les Athéniens percevaient le politique et se représentaient eux-mêmes faisant de la politique. Platon semble avoir été conscient que le théâtre était nécessaire à la démocratie, le régime où tous les citoyens doivent pouvoir voir et entendre, être vus et entendus.

BIBLIOGRAPHIE

- Adam J. (1963). *The Republic of Plato*, 2 vol., Cambridge (1902)
- Annas J. (1994). *Introduction à la République de Platon*, Paris (New York-Oxford 1981)
- Austin M. et P. Vidal-Naquet (1972). *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris
- Balot R.K. (2004). « Free Speech, Courage, and Democratic Deliberation », in I. Sluiter et R.M. Rosen, *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, 233-59
- Benvéniste É. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, *Pouvoir, droit, religion*, Paris
- Bers V. (1985). « Dikastic *Thorubos* », in P.A. Cartledge et F.D. Harvey (éds), *CRUX. Essays in Greek History presented to G. E. M. de Ste Croix on his 75th birthday*, Londres, 1-15
- Boulogne J. (1995). « La leçon de Protée », *Uranie* 5, 9-32
- Brisson L. et J.-Fr. Pradeau (2006). *Platon. Les Lois*, 2 vol., Paris
- Burke E.M. (1992). « The Economy of Athens in the Classical Era. Some Adjustments to the Primitivist Model », *TAPhA* 122, 199-226
- Burnyeat M.F. (1999). « Culture and Society in Plato’s *Republic* », *The Tanner Lectures on Human Values* 20, 215-324

- Chanteur J. (1980). *Platon, le désir et la cité*, Paris
- Connor W.R. (1971). *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton
- Davies J.K. (1984). *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, Salem (NH)
- Desclos M.-L. (2000). « Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon », *RMM* 3, 301-28
- Detienne M. et J.-P. Vernant (1974). *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris
- Detienne M., N. Loraux, Cl. Mossé et P. Vidal-Naquet, éd. (1987). *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris
- Dodds E.R. (1959). *Plato, Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford
- Edmond M.-P. (1991). *Le philosophe-roi. Platon et la politique*, Paris
- Finley M.I. (1976). *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris (Londres 1973)
- Gentili B. (1972). « Lirica greca arcaica e tardo arcaica », in F. Della Corte (éd.), *Introduzione allo Studio della Cultura Classica*, vol. 1, Milan, 57-105
- Gentili B. et G. Cerri (1988). *History and Biography in Ancient Thought*, Amsterdam 1988
- Gigante M. (1993). *Nomos Basileus*, Naples (1959)
- Griffin J. (1998). « The Social Function of Attic Tragedy », *CQ* 48, 39-61
- Hall E. (2006). « Lawcourts Dramas. Acting and Performance in Legal Oratory », in E. Hall (éd.), *The Theatrical Cast of Athens. Interactions between Ancient Greek Drama and Society*, Oxford, 353-92 (précédemment publié in *BICS* 40 (1995) 39-58)
- Heiden B. (1993). « Emotion, Acting, and the Athenian Ethos », in A.H. Sommerstein (éd.), *Tragedy, comedy and the polis : papers from the Greek drama conference. Nottingham, 18-20 July 1990*, Bari, 145-66
- Janaway Ch. (1995). *Images of Excellence. Plato's Critique of the Arts*, Oxford
- Jaulin A. (1994). « La critique politique du théâtre dans la philosophie grecque classique », in M. Menu (éd.), *Théâtre et Cité. Séminaire du CRATA 1992-1994*, Toulouse, 43-52.
- Kelley W.G. (1973). « Rhetoric as Seduction », *Ph&Rh* 6, 69-80
- Lanza D. (1997). *Le tyran et son public*, Paris (Turin 1977)
- Laroche E. (1949). *Histoire de la racine *νεμ- en grec ancien*, Paris
- Lévêque P. (1993). « Répartition et démocratie. À propos de la racine *da. », *Esprit* 197, 34-9
- Loraux N. (1993). *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris (1981)
- (1997). *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris
- Millett P. (1991). *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge
- Mitchell B. et J.R. Lucas (2003). *An Engagement with Plato's Republic. A Companion to the Republic*, Aldershot
- Monoson S.S. (2000). *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton
- Moss J. (2007). « What is Imitative Poetry and Why Is It Bad? », in G.R.F. Ferrari (éd.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, 415-44
- Mossé Cl. (1962). *La fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques du déclin de la Cité grecque au IV^e siècle avant J.-C.*, Paris
- Ober J. (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton
- (1993). « Public Speech and the Power of the People in Democratic Athens », *Political Science and Politics* 26, 481-6
- (1996). *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton
- (1999). *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton
- Orfanos Ch. (2006). *Les Sauvageons d'Athènes ou la didactique du rire chez Aristophane*, Paris
- Ostwald M. (1965). « Pindar, Nomos, and Heracles (Pindar, frg. 169 [Snell?] POxy. n° 2450, frg. 1 », *HSPH* 69, 109-38
- (1986). *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley
- Payen P. (1997). *Les Îles Nomades. Conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*, Paris
- Pini G. (1974). « Sul Νόμος ó πάντων βασιλεύς di Pindaro », *SIFC* 46, 185-210
- Pontier P. (2006). *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris
- Pradeau J.-Fr. (2001). *Platon. Ion*, Paris
- (2004). « L'ébriété démocratique. La critique platonicienne de la démocratie dans les Lois », *JHS* 124, 108-24
- Rinaudo M. (1994). *Ποικίλος e derivati, da Omero ad Aristotele*, dottorato di ricerca in filosofia e cultura Greca e Latina, VI ciclo, sous la direction de S. Nicosia, Università degli studi di Palermo

- Robin L. (1940-1942), *Platon. Œuvres complètes*, 2 vol., Paris
- Roisman J. (2004). « Speaker-Audience Interaction in Athens. A Power Struggle », in I. Sluiter et R. M. Rosen, *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, 261-78
- Rosenstock B. (1994). « Athena's Cloak. Plato's Critique of the Democratic City in the *Republic* », *Political Theory* 22, 363-90
- Ruzé Fr. (1984). « Plèthos, aux origines de la majorité politique », in *Aux origines de l'hellénisme : la Crète et la Grèce. Hommage à Henri van Effenterre*, présenté par le Centre Gustave Glotz, Paris
- (1997). *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris
- Schofield M. (2006). *Plato. Political Philosophy*, Oxford
- Shipton K.M.W. (1997). « The Private Banks in Fourth-Century B.C. Athens: A Reappraisal », *CQ* 47, 396-422
- Svenbro J. (1988). Phrasikleia. *Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris
- Taillardat J. (1965). *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, Paris (1962)
- Trevett J. (1992). *Apollodoros the Son of Pasion*, Oxford
- Tuplin Ch. (1985). « Imperial Tyranny. Some Reflections on a Classical Greek Political Metaphor », in P.A. Cartledge et F.D. Harvey (éds), *CRUX. Essays in Greek History presented to G. E. M. de Ste Croix on his 75th birthday*, Londres, 348-75
- Vernant J.-P. (1999). *L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines*, Paris
- Villacèque N. (2008). « Histoire de la ποικιλία, un mode de reconnaissance sociale dans la démocratie athénienne », *REA* 110 (2), à paraître
- Wallace R.W. (1997). « Poet, Public, and Theatrocracy : Audience Performance in Classical Athens », in L. Edmunds et R.W. Wallace (éds), *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*, Baltimore, 97-111
- (2004). « The Power to Speak – and not to Listen – in Ancient Athens », in I. Sluiter et R.M. Rosen, *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, 221-32
- Wilamowitz-Moellendorff U. von (1920). *Platon. II, Beilagen und Textkritik*, Berlin