

COMMENTAIRE D'UN TEXTE PHILOSOPHIQUE

ÉPREUVE À OPTION : ÉCRIT

M. Cohen-Halimi, D. Lefebvre

Coefficient : 3 - Durée : 4 heures

Nombre de copies : 147 (162 en 2005)

Répartition des notes :

1 à 5 : 35

6 à 8 : 34

9 à 11 : 37

12 à 14 : 32

15 à 18 : 9 (17 en 2005).

Moyenne : 09,03 (2005 : 09,25 ; 2004 : 08,93 ; 2003 : 07,36)

Extrait du livre VII, le passage proposé aux candidats se situait à la fin de l'exposition des savoirs mathématiques et peu avant que Socrate n'aborde les critères de choix des philosophes et les modalités de leur cursus. Il s'agissait en un sens d'un texte conclusif, puisqu'il associait les acquis des trois images du Soleil, de la Caverne et de la Ligne aux résultats de l'énoncé des arts propédeutiques ; mais c'était aussi la première présentation de la méthode dialectique, à partir de laquelle enfin et seulement l'économie générale des savoirs pouvait apparaître, ce qui entraînait, d'une part, une légère correction du vocabulaire et, de l'autre, un déplacement des coupures pertinentes à opérer sur la Ligne.

Pour ces raisons, quoique difficile, le texte pouvait permettre aux candidats de faire la preuve de leur capacité de lecture et de leur connaissance des trois livres au programme. Les éléments statistiques mettent en évidence une baisse de la moyenne par rapport à l'année dernière qui confirme l'impression des correcteurs. Cette baisse peut s'expliquer par les difficultés particulières que la philosophie de Platon, par nature mal réductible à un « digest » doctrinal, oppose à des candidats qui doivent s'y initier en un temps limité. D'où le principal défaut d'un très grand nombre de copies : le placage mécanique sur le texte d'un Platon caricatural, simplifié à outrance, souvent mystique et que les candidats ne prenaient pour ainsi dire pas au sérieux. S'y ajoutait un second défaut, aussi répandu et moins grave : l'usage souvent très limité des livres V à VII de *La République* (pour ne pas dire d'autres textes classiques du même auteur). Par l'acribie de leur analyse, la diversité et la pertinence de leurs références à la *République* ou, le cas échéant, à d'autres dialogues (*Ménon*, *Gorgias*, *Timée*, *Cratyle*, la *Lettre VII*), de nombreux candidats ont pu aussi démontrer, de manière parfois remarquable, tout le bénéfice qu'ils avaient tiré de leur lecture de Platon et de leur préparation.

Le passage achevait le développement sur l'éducation des gardiens. Engagé au livre VI (502d) et poursuivi au livre VII (521c), il devait montrer de quelle manière pouvait s'opérer le retournement de leur âme du « jour nocturne » au jour véritable, du devenir à l'être. Les arts qui avaient permis, directement ou non, leur formation comme gardiens (la gymnastique, la musique et les arts banausiques), en sont incapables. Ce sont d'autres savoirs qui pourront

contraindre l'âme à se servir de son intellect, des savoirs intermédiaires susceptibles d'être poursuivis en vue d'une double fin, savoirs de guerrier et d'apprenti philosophe, savoirs de stratège mais déjà tournés vers la critique du sensible et la connaissance de l'être pour lui-même : la science des nombres, la géométrie, la stéréométrie, science encore à établir sous la condition d'un État favorable, l'astronomie et sa « science sœur », l'harmonie. Ces cinq arts seront encore insuffisants si ne s'y joint une capacité de les mettre en rapport et de saisir leur parenté (530e-531a, 537c). C'est alors seulement, aussi bien du point de vue de l'exposé logique des sciences que du cursus de leur enseignement, qu'intervient la dialectique.

Pour la présenter à Glaucon, Socrate utilise de nouveau les deux images de la Caverne et de la Ligne, la première pour mettre en scène autant que possible la puissance de dialoguer, la seconde, pour fixer finalement sa place dans l'édifice des savoirs. La Caverne d'abord : si le chant du dialogue suit bien logiquement et chronologiquement le prélude, déjà fort long, des arts mathématiques, Socrate ne cache pas l'insuffisance de ces derniers et la rupture qu'introduit la dialectique : il faudra non seulement pouvoir saisir leur unité mais aussi être capable, à leur sujet comme sur toute chose, de donner et de rendre raison, ce qui n'est pas le cas de tous ceux qui sont versés dans ces arts. Comme le dit explicitement Socrate, si leur puissance peut bien tirer l'intelligence jusqu'aux « apparences divines », elle ne peut pas conduire au-delà. Les réticences de Socrate à répondre ensuite aux questions de Glaucon sur l'effet ultime de la puissance de dialoguer ne devaient pas être surinterprétées : comme toute puissance, elle ne peut se faire connaître qu'à ceux qui en font usage et ne peut s'appliquer à elle-même (*Charmide*) ; or cet usage n'est jamais présenté par Socrate sous la forme, que réclame alors Glaucon, d'« espèces et de chemins » qu'il suffirait d'indiquer pour les connaître et arriver à leur terme. Sans se dérober, Socrate demande alors à Glaucon d'admettre deux choses, d'une part que ce terme, le Bien, est proche de celui qui apparaît à Socrate et dont il a déjà donné une image, celle qui le compare au soleil ; d'autre part, qu'il n'est accessible qu'à ces dialecticiens à venir, ce qui exclut d'emblée au moins Glaucon.

Sur la puissance de dialoguer en elle-même, il n'était pas possible de faire plus que d'en indiquer les effets par le moyen de l'image de la Caverne. C'est pourquoi le recours à une présentation différentielle ou comparative, c'est-à-dire aussi critique, de la méthode dialectique devient la seule possible, à la condition bien sûr que Socrate assume le rôle d'un dialecticien, capable non de produire sur autrui l'effet de sa science mais d'en montrer la place et la différence. C'est ce qui a lieu dans notre passage qui suppose accompli le « retournement » final : chaque échelon est rapporté à sa fonction et à sa limite ; les sciences mathématiques, termes apparents du cursus, sont déclassées au regard de la dialectique, ce qui permettra, immédiatement après, de revenir sur les places et les noms à attribuer aux différents savoirs sur une Ligne légèrement corrigée (533e-534a). Si le terme du chemin ne peut être autrement indiqué, la différence et la supériorité de la dialectique par rapport à tout autre type d'art ou de savoir doit en être d'autant plus fortement marquée (voir l'anaphore de « seul » aux l. 16 et 18). Ses deux principales différences apparaissent en chiasme en regard de ses deux concurrents, les arts et, surtout, les savoirs mathématiques : c'est la seule science universelle de la seule essence, au contraire des arts circonscrits à des régions limitées du sensible (l. 1-7) ; au contraire des savoirs mathématiques dont les constructions sont toujours dépendantes de la position d'une hypothèse injustifiée et de son inscription dans le sensible, c'est la seule science au sens propre du terme et, à ce titre, le seul moyen d'achever le retournement esquissé par les arts propédeutiques. Les enjeux du texte, de difficulté inégale, apparaissent assez vite : préciser, dans la suite de la Ligne, la différence entre arts du sensible, pensée (*dianoia*) et science (*epistèmè*), dégager les deux usages des hypothèses dianoétique et dialectique, (éventuellement, comme certains l'ont fait, poser la question de l'existence ou non d'objets mathématiques, corrélat ontologique de la pensée, « intermédiaires » entre les sensibles et les Idées). On pouvait distinguer, sans dommages,

deux parties correspondant aux deux différenciations de la dialectique (l. 1-7 et 7-26) ou, comme nous le ferons, trois, si l'on pensait que dans un dernier moment du texte (20-26) Socrate tirait les conclusions de son analyse pour le découpage de la Ligne.

Socrate rapporte ses propos, comme le montrent les indicateurs du discours indirect (« dit-il », « dis-je »), mais la nature de l'objet discuté transforme ici plus qu'ailleurs le dialogue rapporté en un monologue entrecoupé seulement d'une brève approbation. La différence de la dialectique est introduite au moyen d'une première opposition (« au contraire ») avec « tous les autres arts ». Socrate en esquisse un classement tripartite original et étonnamment précis au regard de la brièveté du passage. On ne le retrouve littéralement dans aucun autre dialogue et il n'est préparé par aucune division des arts. Il est appelé par l'exigence d'exhaustivité de son raisonnement : pour que « personne ne s'objecte à ce qu'il existe un autre parcours », une prise en compte ordonnée et complète de « tous les autres arts » était nécessaire. Socrate se limitait en fait à ce que le *Sophiste* appelle la production humaine, à l'exclusion de la production divine, évidemment inutile à l'argumentation. Il mettait donc seulement en jeu l'autre subdivision, celle qui distingue la production des images de celle de réalités, cette dernière étant ici elle-même divisée en deux. On pouvait donc identifier les arts d'imitation, les arts de production d'artefacts et ceux de conservation des êtres naturels ou artificiels. Socrate détaillait ainsi et selon le même ordre les arts mobilisés dans la production des images ou des objets des deux premières sections de la Ligne. Les arts mimétiques (musique, peinture, poésie, etc.) se règlent sur ce qui semble au spectateur (en matière de perspective notamment) ou sur ce qu'il désire, et non sur ce qui est ou sur ce qui est bon. Ce sont des arts de flatterie. On pouvait sans trop de mal adjoindre à ce premier groupe l'art de l'orateur et celui du sophiste dont Socrate a rappelé au livre VI (493a-d) comment ils procédaient d'une simple mise en ordre des désirs, plaisirs et peines des citoyens réunis dans les assemblées politiques. Le second et le troisième groupe étaient ceux des arts appliqués à la production d'artefacts ou à la conservation des objets sensibles, naturels ou non, de la seconde section de la Ligne. On pouvait y retrouver tous les métiers de fabrication couramment mentionnés ailleurs par Socrate à titre d'exemples, et tous les arts du soin, tels que la gymnastique, présente dans l'éducation des gardiens, et la médecine ou l'élevage des troupeaux du *Politique*. Il n'était pas impossible de faire une place aussi à la politique elle-même, telle qu'elle apparaît à la fin du *Ménon* par exemple, soit comme un art du gouvernement des cités fondé sur la seule opinion droite et non sur la science. A moins de les introduire dans le premier groupe, on pouvait aussi noter l'absence de référence claire aux arts de la chasse, métaphore bien connue de la dialectique, mais il ne s'agissait justement pas ici de ménager des transitions.

Dans le cadre de l'analyse, Socrate était justifié à n'introduire aucune rupture nette entre ces trois groupes d'arts coordonnés, alors qu'on les trouve ailleurs hiérarchiquement distingués, du fait qu'au regard de la dialectique, toute différence devenait indifférente. Certes le *Gorgias* distingue les arts du soin de l'âme, la politique, composés de l'art législatif et juridique, ou du corps, la gymnastique et la médecine, de leurs contrefaçons respectives, sophistique et rhétorique, cosmétique et cuisine, et l'on pouvait ici aussi retrouver une allusion à ces distinctions. Mais, parmi les soins du corps, le texte tendait plutôt à aplanir sinon annuler ces différences entre la routine et l'art, entre la pratique flatteuse et la recherche du bien de l'objet, entre l'empirique et le rationnel, tant elles n'étaient de toute façon pas pertinentes dans le cadre d'une comparaison entre les arts du sensible et la dialectique.

Quelle que soit leur connaissance de la nature de leurs objets, tous les arts pâtissent en effet d'une même imperfection face à elle : arts du sensible et du devenir, ils sont aussi par définition restreints à un objet ou à un domaine particulier. A ce niveau, la dialectique se

différencie en miroir par la possession de deux propriétés : son universalité (« sur toute chose ») et sa manière de se mouvoir exclusivement dans l'intelligible. Par son universalité, elle se distingue en fait des arts comme des sciences mathématiques, elles aussi plurielles. C'est au contraire l'unité de la seule intellection qui occupe tout le dernier segment de la Ligne. Le naturel philosophe est capable de porter son regard sur la totalité des choses humaines et divines, sur tous les temps et sur le tout de l'être (VI, 486a). Il est notamment celui qui peut saisir d'une seule vue « synoptique » toutes les sciences mathématiques et leurs rapports mutuels (VII, 531d-e, 537c). L'universalité de cet « autre parcours » était à comprendre aussi bien quantitativement que qualitativement : le philosophe est amoureux de toute l'essence, quelle que soit la valeur supposée des choses qui font l'objet de sa recherche, ou il devrait l'être, comme le rappellera Parménide au jeune Socrate.

La dialectique est aussi la seule manière de saisir l'essence. La première phrase, en articulant l'universalité du domaine de la dialectique et l'unicité de l'essence qu'elle saisissait, mobilisait de nouveau l'opposition mise en place à la fin du livre V du philodoxe, attaché à la pluralité des images, et du philosophe, amoureux en « toute chose » de la seule réalité. Le « cheminement précis », celui-là même de l'« anabase » décrite dans l'image de la Caverne, désignait donc la montée de l'âme « vers le haut », la médiation nécessaire au passage de la multiplicité sensible des particuliers aux différentes unités chargées d'en rendre l'intelligibilité possible. Les modalités de ce « cheminement » étaient indiquées au second paragraphe mais en contraste avec la méthode des arts mathématiques. Il était possible d'y voir ici au moins l'art de questionner et de répondre qui caractérise clairement, même au livre VII, la méthode dialectique, on l'a souvent oublié. De ce point de vue, les dialogues et certains aspects de la figure du personnage Socrate pouvaient servir à illustrer concrètement cette méthode. Si chemin il y a, c'est en effet que la saisie de l'essence n'est ni immédiate ou intuitive ni désordonnée, mais progressive et méthodique, voire « douce » comme l'ajoutera plus bas Socrate (l. 18). On pouvait donc rappeler certaines des règles communes du dialogue : l'usage de questions et de réponses brèves, le renoncement à la « macrologie » des orateurs, la recherche d'un accord avec l'interlocuteur, l'exigence de « rendre raison » de ses affirmations, la recherche d'une définition valant pour la totalité de l'objet considéré et elle seule, le refus de l'énumération des qualités sensibles, la visée donc là aussi de la seule essence. Certains candidats ont très justement identifié à ce niveau l'existence d'une pluralité de pratiques platoniciennes de la dialectique, en rappelant la méthode de division et de rassemblement du *Phèdre* ou les dichotomies du *Politique*. C'était principalement dans notre texte que la dialectique de la *République* était caractérisée, dans un horizon pédagogique, politique et en opposition claire avec la méthode des arts mathématiques.

L'expression « quant aux arts qui restent » confirmait que l'exigence d'une prise en compte exhaustive des arts était indispensable au raisonnement socratique. Cette seconde opposition (l. 7-20) distinguait deux usages des hypothèses : elles sont « inertes » dans les arts mathématiques et donc soumises au mouvement intelligible dans l'examen dialectique. Il en découlait une limitation naturelle du rôle de ces arts dans le retournement de l'âme vers les essences et donc dans la formation des philosophes appelés à prendre la tête de la Cité.

La différence de la dialectique apparaissait ici sur fond d'une communauté admise : la « saisie » (l. 2 et 7) de l'essence ou de quelque chose de l'essence. Mais cette communauté avait été construite, afin que ces sciences puissent véritablement assumer une fonction médiatrice. La nuance qu'apportait le « selon nous » (l. 7) devait en effet se comprendre en référence à la promotion relative des sciences mathématiques effectuée par Socrate dans le passage immédiatement précédent de *République* VII. L'intégration de ces sciences au chœur des savoirs éducatifs a exigé une purification de leur application empirique ou une réforme de leur méthode : ainsi et par exemple, l'astronomie n'est pas, contre Glaucon, une simple

contemplation des corps célestes mais une géométrie des mouvements des corps ; contre les Pythagoriciens, l'harmonie n'est pas limitée aux rapports entre les phénomènes acoustiques mais étendue à l'étude des nombres. Si ces sciences ne saisissent donc que quelque chose et non la totalité de ce que chaque chose est réellement, elles en saisissent bien quelque chose, ce que Glaucon, homme musicien et érotique plus que philosophe, ne parvenait pas d'emblée à comprendre quand Socrate produisait la liste des savoirs mathématiques.

Mais la reconnaissance du rôle médiateur des mathématiques n'empêche pas aussitôt leur déclassement. Celui-ci était d'emblée visible dans la nouvelle application faite de l'image du rêve, déjà employée au livre V (476c-d) pour distinguer l'amateur de spectacles du philosophe et présente encore dans l'image de la Caverne : le philosophe et le mathématicien ont bien le même objet, « ce qui est réellement », mais le second en rêve encore, tandis que le premier seul le voit vraiment. L'application stricte de la définition du rêve donnée au livre V conduisait cependant à une difficulté : si le mathématicien est reconduit au niveau d'un philodoxe d'un genre supérieur, faut-il aussi faire des objets mathématiques de simples images des réalités véritables ? La question du statut des êtres mathématiques était évidemment présente et les candidats l'ont souvent bien identifiée. La suite du texte montrera que, par leur usage des hypothèses, les mathématiciens ne saisissent pas ce qui confère à leurs objets leur intelligibilité. Ils sont donc sous ce rapport dans la position du philodoxe. Le recours à l'image du rêveur se justifiait cependant par une simple analogie : le philodoxe ne rêve même pas de ce qui est beau mais reste enfoncé dans l'amour de la pluralité sensible des belles choses, au contraire du mathématicien qui au moins rêve de ce qui est vraiment. On pouvait donc réinterpréter l'image du rêve à partir de la position propre des mathématiques. Le rêve des mathématiciens consiste à croire qu'ils n'y a rien au-dessus de leurs hypothèses et qu'elles constituent de véritables principes, des points de départ réellement premiers. Socrate ne conteste pas que les objets mathématiques soient des intelligibles (510d-e) mais qu'ils soient premiers et qu'il soit possible d'y cantonner toute l'âme. Les divisions « épistémologique » ou « psychiques » de la Ligne n'ont pas toutes un corrélat ontologique. Le texte permettait d'échapper à l'hypothèse traditionnelle depuis Aristote et Proclus d'êtres mathématiques intermédiaires entre les sensibles et les Idées, pourvu qu'on mette l'accent, avec la plupart des commentateurs modernes, sur une différence d'usage des intelligibles ou une différence de méthode, ce qu'appelait la suite du texte.

Socrate y revenait sur l'une de ses deux critiques adressées aux savoirs dianoétiques, leur recours passif à des hypothèses et leur usage de figures sensibles, c'est-à-dire d'images. Le second caractère n'apparaissait pas explicitement sauf, comme on l'a noté souvent, dans le choix de la « géométrie » au rang de science fédératrice des sciences mathématiques. L'enracinement étymologique de la discipline dans une mesure de la terre et sa proximité, rappelée par Glaucon, avec des sciences, militaires notamment, appliquées à l'espace sensible (pour ne pas dire, avec certains candidats, à la *chōra* du Timée) justifiaient qu'elle devienne la tête de liste des savoirs mathématiques dans un passage qui entendait en faire la critique. Mais les deux propriétés de ces sciences pouvaient être articulées : poser une hypothèse, ce peut être prendre pour point de départ telle définition d'un objet mathématique (le pair et l'impair) ou poser l'existence d'une figure géométrique dessinée dans le sable. Quoi qu'il en soit, au contraire de ce qu'il faisait dans l'exposé de la Ligne, Socrate précisait ici en quoi le premier point constituait une faiblesse épistémologique dirimante de ces sciences : la méthode déductive des mathématiciens ne les conduit pas à progresser, vers le haut, en direction d'un principe, mais seulement à descendre, vers le bas, en direction de conclusions cohérentes avec leurs hypothèses. Le mathématicien se sert bien de la fécondité de son hypothèse mais sans la connaître elle-même ni savoir par conséquent sur quoi tout son raisonnement repose. Il n'y a science qu'à partir du moment où l'hypothèse elle-même est examinée par l'art de questionner et de répondre. La scientificité d'un savoir dépend de ce point de vue non de la cohérence

d'un système hypothético-déductif mais de sa capacité à pouvoir « rendre raison » de ses propres hypothèses. Le premier paragraphe se terminait par une énigme assez plaisante qui introduisait la notion de science (*epistèmè*) et en esquissait une définition : n'est vraiment une science que ce qui est enchaîné à un principe lui-même connu. La manière dont il pouvait l'être était l'objet des premières lignes du paragraphe suivant (l. 16-18).

L'expression « supprimer les hypothèses », qui caractérisait négativement leur usage par la dialectique, aurait pu désorienter les candidats, mais elle a été souvent analysée et bien comprise. On pouvait en tout cas proposer plusieurs possibilités d'interprétation : s'agissait-il de les détruire en raison de leur fausseté ? ou plus simplement de leur retirer le statut d'hypothèse ? Forts de leur souvenir de l'exposé de la Ligne, la quasi-totalité des candidats qui avaient posé la question ont adopté cette dernière solution : au contraire du mathématicien, le philosophe sait « remonter au-delà » des hypothèses jusqu'à un principe anhypothétique (510a-511b). On a aussi rappelé le texte, parallèle et difficile, du *Phédon* (101d-e) où rendre raison d'une hypothèse, c'est aller en chercher une autre « en haut », parmi les Formes qui lui sont supérieures. Il restait cependant à savoir ce que Socrate entendait précisément par cette « suppression » : s'agissait-il de faire des hypothèses de véritables principes ou au contraire de cesser de considérer les hypothèses comme des principes ? La suite immédiate du passage, qui mettait seulement l'accent sur la progression vers le haut, l'« anabase » jusqu'au principe, suggérait la seconde interprétation : « supprimer les hypothèses », c'est les supprimer au sens où les mathématiciens les utilisent, c'est-à-dire comme des principes ultimes. « Supprimer les hypothèses », c'est donc savoir que les hypothèses ne sont que des hypothèses, des Formes dont l'intelligibilité requiert qu'on les articule à une ou à d'autres Formes supérieures qui leur serviront de principes. S'élever vers le haut, d'une hypothèse vers le principe, c'est donc par définition ne pas faire des hypothèses des principes ou encore ne pas prendre les faux principes que sont les hypothèses des mathématiciens pour le vrai principe. Mais les souvenirs de la Ligne pouvaient aussi conduire à voir dans la suppression des hypothèses l'effet de leur « déduction » à partir du principe ou le résultat de la « *katabase* » intelligible : à ce titre, ce qui est supprimé, c'est le manque de fondement ou de justification des hypothèses. L'hésitation était permise du fait que le terme d'hypothèse assumait dans le texte (et chez Platon) l'ambiguïté du (faux) point de départ ultime, c'est-à-dire de l'axiome, et de ce qui est posé sans être démontré pour en examiner les conséquences. On pouvait donc hésiter aussi sur le point de savoir lequel des deux caractères était supprimé par la dialectique, voire penser que les deux l'étaient. Mais il y avait surtout ici une différence d'accentuation. Le texte penchait plutôt vers la première interprétation : le dialecticien sait que les hypothèses sont seulement des principes « pour nous » et ne sont « en soi » nullement des principes ou des points de départ. Ce ne sont donc pas pour lui des axiomes. C'est ce qu'ignorent les arts mathématiques qui prennent leurs hypothèses pour des axiomes connus par eux-mêmes, sans savoir quel est véritablement le point de départ ou le principe de leur raisonnement. Cela ne signifie pas que ces axiomes pourraient être faux ou demanderaient eux-mêmes à être démontrés, mais seulement qu'il est faux de considérer qu'ils se suffisent à eux-mêmes, sont premiers et « inertes ». Ce qu'apporte la reconduction à un principe d'une hypothèse-axiome est moins une démonstration de sa vérité qu'une compréhension de sa composition et de son rapport à d'autres Formes. Les correcteurs ont eu le plaisir de lire sur ces questions des développements souvent très informés sur le rôle de l'examen par hypothèse dans le *Ménon*, qui permettait d'ailleurs tantôt d'illustrer le sens géométrique de la notion, tantôt son usage dialectique.

Quant au principe atteint par la méthode dialectique, il était seulement caractérisé de « premier principe » (l. 17). A son sujet, le doute était permis étant donné le contexte et il fut souvent explicité par les candidats : ce principe anhypothétique est-il identique ou pas à l'Idée du Bien ? Fallait-il y voir un simple principe absolument certain ou le Bien lui-même ? En

tout état de cause, il ne pouvait s'agir que d'une Idée, puisque ce qui distingue la dialectique est de n'avoir recourt dans ses raisonnements qu'à des Idées (511b-c). Ce principe était donc une autre Idée, supérieure à l'Idée initialement posée et destinée à en assurer l'intelligibilité. Il était donc possible de l'identifier au Bien lui-même, cause de l'être et de l'intelligibilité des intelligibles ; cette lecture était la plus naturelle étant donné la référence assez claire dans ce qui suivait à l'image de la Caverne (l. 19) que Socrate articule lui-même à celle du Soleil (517a-b).

Les lignes 18-20 constituaient une conclusion des deux premières parties. Elles achevaient de remettre les arts mathématiques à la place qui leur revenait, celle d'intermédiaires entre arts de l'opinion et philosophie, en rappelant que seule la dialectique pouvait vraiment achever ce qu'ils avaient commencé. Socrate utilisait une image d'origine orphique et peut-être pythagoricienne - « tirer l'œil de l'âme enfoui dans quelque borborygme barbare » - présente ailleurs dans les Dialogues (*République* II et *Phédon*), mais renouvelée ici par l'ajout d'un « barbare » destiné à rappeler l'étrangeté du langage que les sens tiennent à l'intellect dans l'âme. L'image de la Caverne l'avait préparée et permettait d'identifier cet « œil » comme étant l'organe propre de l'âme, sa pensée (*phronêsis*, VI, 518e) que l'éducation a pour charge non de produire, mais de tourner vers l'être véritable. La dialectique jouait alors le rôle d'une « initiation » d'un nouveau genre où les arts mathématiques devenaient de simples soutiens temporaires et insuffisants de la conversion. Socrate répondait peut-être ainsi aux Pythagoriciens, en subordonnant tout l'édifice des arts propédeutiques à la philosophie. Il n'y avait pas de plus claire affirmation de la supériorité royale de la dialectique sur tout autre type de savoir : seule capable d'en achever le mouvement théorique, elle est aussi la seule à pouvoir porter à son terme le retournement de l'âme des philosophes et futurs dirigeants de la cité.

La dernière partie du texte (l. 20-26) rappelait les conclusions qu'il fallait tirer du statut propre des « sciences » mathématiques au point de vue de leur appellation. Comme il avait déjà été dit à la fin du livre VI, le nom de science ne leur convient pas : elles ne relèvent pas de l'opinion, puisqu'elles se meuvent, quoique partiellement, dans l'intelligible ; mais elles ne sont pas non plus des sciences, puisqu'elles ne savent rien (si savoir, c'est remonter vers un principe) et que leurs raisonnements sont dépourvus de la véritable stabilité ou force (l. 18) dont une science s'assure en allant jusqu'au principe. Il convenait donc aussi de réserver plus clairement que la Ligne ne l'avait fait le mot de « science » à la méthode dialectique. Le clair-obscur des savoirs intermédiaires s'expliquait autant, dans le contexte, par leur recours à des diagrammes sensibles que par leur usage d'hypothèses : si les mathématiciens manipulent des hypothèses qui sont bien pour eux des intelligibles (ils ne confondent pas la figure dessinée et ce dont elle est l'image), ces intelligibles ne leur sont pas totalement intelligibles, ou ils n'en ont pas complètement l'intelligence, puisqu'ils ne les rapportent pas au principe : l'intelligence complète n'apparaît qu'à la lumière du principe qui éclaire en retour ce qui fait que les objets du mathématicien sont intelligibles. La cause de l'intelligibilité de leurs objets, le Bien, n'intéresse pas ces savoirs qui se contentent de les manipuler. Les objets du mathématicien, qui sont des intelligibles et ne relèvent donc ni de la sensation ni de l'opinion, étant saisis par la pensée (*dianoia*), le nom propre de ces savoirs se trouvait justifié. Cette distinction n'excluait pas que les deux, pensée et science, se rapportent à l'être véritable, quoique différemment, et soient donc les divisions d'une partie commune de la Ligne, l'intellection. Le texte pouvait apparaître enfin comme une manifestation particulière de la division dialectique. Socrate y avait bien procédé à une division des arts en trois sections : les trois groupes des arts multiples de l'opinion, les arts des hypothèses, l'art unique de la dialectique. Il était normal que cette division ne recoupe pas exactement celle de la Ligne, puisque la section de l'opinion donnait lieu à trois types d'arts (l'un réglé sur la

représentation, les deux autres sur la croyance) et qu'une coupure plus forte apparaissait ici entre arts propédeutiques et dialectique. En attribuant un nom différent aux savoirs mathématiques et à la dialectique, Socrate rappelait la responsabilité onomastique du dialecticien, que les candidats ont souvent éclairée par un rappel des thèses du *Cratyle*. Mais Socrate n'est pas Prodicos : il suffit que les noms manifestent clairement les différences que la philosophie a définies. Au terme de son examen, Socrate, corrigeait ponctuellement l'usage habituel des mots pour rendre le vocabulaire fidèle à la pensée et aux choses, sans s'attacher cependant au choix du terme de « pensée » ni céder à la tentation d'un vocabulaire technique univoque, plutôt étranger de fait au travail de la pensée de Platon.
