

## QUELQUES POINTS DE MATHÉMATIQUES EN REGARD AVEC LA PHILOSOPHIE

### ANNEXE I

‘Thus mathematics may be defined as the subject in which we never know we are talking about, nor whether what we are saying is true’ (Bertrand Russell, in *International Monthly*, 1901, p. 84).

‘Pure mathematics consists entirely of asseverations to the effects that, if such and such a proposition is true of anything, then such and such another proposition is true of that thing. It is essential not to discuss whether the first proposition is really true, and not to mention what the anything is, of which it is supposed to be true. Both these points would belong to applied mathematics. We start, in pure mathematics, from certain rules of inference, by which we can infer that if one proposition is true, then so is some other proposition. These rules of inference constitute the principles of formal logic. We then take any hypothesis that seems assuring, and deduce its consequences. If our hypothesis is about anything, and not about some one or more particular things, then our deductions constitute mathematics. Thus mathematics may be defined as the subject in which we never know what we are talking about, nor whether what we are saying is true. People who have been puzzled by the beginnings of mathematics will, I hope, find comfort in this definition, and will probably agree that it is accurate.’ (ib., p. 83-84).

‘La mathématique pure est complètement indifférente aux choses actuelles, et se trouve indépendante de la nature de ce qui existe. Donc elle peut être exacte, quelle que soit la nature du flux sensible’ (Bertrand Russell, in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 23 mars 1911, 3, p. 39).

## ANNEXE II

- Je le suis.
- Or ce par quoi tu sais, est-ce ce par quoi tu es un homme qui sait, ou est-ce par autre chose ?
- C'est ce par quoi je suis un homme qui sait. Car j'imagine que tu veux parler de l'âme ; n'est-ce pas ce que tu veux dire ?
- Socrate ! s'écria-t-il, n'as-tu pas honte ? Interroger alors qu'on t'interroge !
- Bon, répondis-je, mais comment dois-je faire ? Car je ferai ce que tu me commanderas : quand je ne saisis pas ce que tu me demandes, me commandes-tu de répondre tout de même, sans poser d'autre question ?
- **Tu saisis sans doute bien quelque chose de ce que je dis ? répliqua-t-il.**
- Oui, en effet, répondis-je.
- Alors, réponds à ce que tu saisis.
- Que dis-tu donc ? Si toi, en me posant ta question, tu as telle idée en tête, mais si moi, j'en saisis une autre, et si je réponds à celle que j'ai saisie, **cela-te suffit-il, si je ne réponds en rien à ce qui est en question ?**
- **A moi, cela me suffit, répliqua-t-il, mais non à toi, j'imagine !**
- En ce cas non, par Zeus ! m'écriai-je. Je ne répondrai pas avant de savoir ce qu'on me demande !
- Tu ne répondras pas, dit-il, à ce que tu pourras saisir de chacune de mes questions, parce que tu n'arrêtes pas de faire le bavard et tu es plus antique qu'il n'est permis !

Je compris alors qu'il était fâché contre moi, parce que je cherchais à démêler ses propos, au lieu que lui voulait faire le chasseur en me prenant au piège de ses mots. Alors je me rappelai Connos ; lui aussi se fâche contre moi chaque fois que je ne lui cède pas, et ensuite je ne l'intéresse plus beaucoup, parce qu'il me considère comme incapable d'apprendre. Mais puisque j'avais alors l'intention de suivre aussi le cours d'Euthydème, je pensai devoir lui céder, de peur que, me ...

(Platon, *Euthydème*, 295b-d, trad. M. Canto)

### ANNEXE III

- En ce cas, c'est pareil pour Chérédème, répliqua-t-il : étant autre qu'un père, il ne saurait être père !

- Il a bien l'air, répondis-je, de ne pas être père !

- Sans aucun doute ! car si Chérédème est père, dit Euthydème en intervenant, de nouveau, c'est le tour de Sophronisque : étant autre qu'un père, il n'est pas père ; si bien que toi, Socrate, tu es sans père !

Ctésippe, alors, rattrapa la balle :

- Et votre père, à son tour, s'écria-t-il, ne lui est-il pas arrivé la même chose ? est-il autre que mon père ?

- Il s'en faut de beaucoup, vraiment ! rétorqua Euthydème.

- Mais, c'est le même ? demanda Ctésippe.

- Le même, assurément.

- Je ne saurais l'admettre ! Mais au fait, Euthydème, est-il seulement mon père, ou est-il celui des autres hommes aussi ?

- Des autres aussi, affirma-t-il. T'imagines-tu que te même homme, tout en étant père, ne soit pas père ?

- C'est bien ce que je m'imaginai, répondit Ctésippe.

- Que dis-tu ? répliqua-t-il. Ne pas être de l'or, tout en étant en or ? ne pas être homme, tout en étant un homme !

- Attention, Euthydème ! s'écria Ctésippe ; comme on dit, tu n'attaches pas « le fil au fil » ? parce que tu dis une chose terrible, si ton père est le père de tout le monde !

- Mais il l'est, déclara Euthydème.

- Des hommes ? demanda Ctésippe, ou bien aussi des chevaux et de tous les autres animaux ?

- De tout le monde, répondit-il.

- Et ta mère, est-elle aussi leur mère ?

- Oui, elle est leur mère aussi.

- Elle est donc aussi la mère des hérissons, ta mère, et des hérissons de mer, des oursins ?

- Oui, et la tienne aussi ! dit-il.

- Alors tu es toi aussi, le frère des goujons [ou encore des petits veaux], des petits chiens et des petits cochons ?

- Oui, tout comme toi ! répliqua-t-il.

(Platon, *Euthydème*, 298a-d)

### ANNEXE IIIbis

- Et, en outre, tu as aussi un chien pour père.
- Oui, comme toi !
- Eh bien, c'est tout de suite, Ctésippe, renchérit Dionysodore, si tu me réponds, que tu vas convenir de cela. Dis-moi donc : as-tu un chien ?
- Oui, et tout à fait méchant, répondit Ctésippe.
- A-t-il donc des petits chiens ?
- Oui, et tout à fait dans le même genre que lui, répondit-il.
- Leur père est-il donc ce chien ?
- Ce qui est sûr, c'est que je l'ai vu couvrir la chienne, assura-t-il.
- Alors le chien, est-il à toi ?
- Oui, absolument, dit-il.
- C'est donc un père à toi, si bien que ce chien est ton père, et que toi, tu es le frère des petits chiens.

Dionysodore, à son tour, reprit précipitamment la parole, pour empêcher Ctésippe de parler avant lui :

- A moi encore, oui, une petite réponse, dit-il : ce chien, le bats-tu ?  
Et Ctésippe en riant
- Oui, par les dieux ! s'écria-t-il, faute de pouvoir te battre toi !
- C'est donc ton propre père que tu bats, répliqua Dionysodore.
- Toutefois il serait beaucoup plus juste, répondit Ctésippe, que je batte votre père à vous ! Où a-t-il donc appris à engendrer des fils aussi savants ? Mais sans doute, Euthydème, a-t-il de votre savoir tiré beaucoup de biens, ce père, qui est le vôtre et celui des petits chiens !
  - Mais il n'a pas besoin de beaucoup de biens, Ctésippe - ni toi, ni cet homme-là !
  - Et toi non plus, Euthydème? demanda-t-il.
  - Non plus qu'aucun autre homme! Car dis-moi, Ctésippe, estimes-tu que c'est un bien, pour un malade, de boire un remède quand il en a besoin, ou que ce n'est pas un bien ? ou encore, quand on part pour la guerre, est-ce un bien d'y aller avec des armes, plutôt que sans armes?

(Platon, *Euthydème*, 298d-299b)

## ANNEXE IV

Prenons pour exemple la **relation binaire**, celle qui s'établit entre **un couple d'individus ou un couple de classes**, par exemple *père et fils*, nous obtiendrons pour base de ce calcul considération des couples qui vérifient cette relation. Les symboles logiques 1 et 0 désigneront, l'un l'ensemble de tous les couples, l'univers des relations ; l'autre, l'absence de tout couple, le néant de relation. Ainsi conçoit l'idée de relation est une forme nouvelle de l'idée d'extension logique ; elle permet d'appliquer une troisième fois les procédés opératoires d'expansion et d'élimination. Mais la spécificité de l'idée de la relation apparaît dans les caractères originaux de certains modes opératoires. **Quand on intervertit l'ordre des couples, on change une relation en une relation inverse ; certaines relations sont identiques à leur inverse : relation de frère ou d'ami (relation symétrique)**, tandis que d'autres sont **irréversibles**, comme la relation de *père* (relation *asymétrique*). Ou encore, quand on compose les relations les unes avec les autres, on obtient un produit relatif. Par sa nature la multiplication relative n'est pas commutative, à la différence de la multiplication logique ; on ne peut pas confondre le *frère* du *père* et le *père* du *frère*, l'*ami* du *bienfaiteur* et le *bienfaiteur* de l'*ami*. De ce point de vue, le cas essentiel à mettre en lumière est celui où le produit relatif de la relation par elle-même est identique à cette relation : tandis que l'*ami* de notre *ami* n'est pas nécessairement notre *ami*, le *frère* de notre *frère* est notre *frère* ; la relation de fraternité est transitive, suivant l'expression introduite par de Morgan<sup>1</sup>. Ces exemples suffisent à montrer qu'il entre dans la logique des relations des caractéristiques nouvelles qui la rendent indépendante de la logique des classes ; et il n'est pas sans intérêt philosophique de consacrer cette indépendance en introduisant, comme l'a fait M. Russell<sup>2</sup>, un symbole spécial  $R : xRy$  signifiera qu'il existe une relation entre  $x$  et  $y$ . De la sorte, au lieu de se borner à définir des relations par des classes, comme le faisaient encore C. S. Peirce et Schröder, on pourra définir des classes par des relations<sup>3</sup>.

1. Voir son mémoire de 1850: On the symbols of logic, etc. Transactions of the Cambridge philosophical Society, t. IX, 1856, p. 104. La *symétrie* s'y trouve aussi définie sous le nom de *convertibilité*.

2. Russell, *The principles of mathematics*, vol. 1, Cambridge, 1903, §28, p. 24.

3. Couturat, *Les principes des mathématiques*, 1905, p. 27 et suiv.

(L. Brunschvicg, Logique des propositions et logique des relations, *Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 379).

## ANNEXE V

SOCRATE

Le pieux est donc ce qui plaît aux dieux, Euthyphron, et non pas ce qui leur est profitable ou cher.

EUTHYPHRON

Je crois, pour ma part, que c'est par-dessus tout ce qui leur est cher.

SOCRATE

En ce cas, le pieux est à nouveau, semble-t-il, ce qui est cher aux dieux.

EUTHYPHRON

Oui, par-dessus tout.

SOCRATE

Et tu t'étonnes, toi qui tiens ce langage, si tes arguments donent l'impression qu'ils ne tiennent pas en place et qu'ils se promènent ? Et tu m'accuses d'être le Dédale qui les fait se promener, alors que toi tu es beaucoup plus habile que Dédale, puisque tu les fais tourner en rond ! A moins que tu ne te rendes pas compte que notre argument, après avoir décrit un cercle est revenu au même point ? Car tu te souviens sans doute que le pieux et l'aimé-des-dieux nous ont précédemment paru, non pas identiques, mais différents l'un de l'autre Euthyphron. Ne t'en souviens-tu pas ?

(Platon, *Euthyphron*, 15b-c, trad. L.A. Dorion)

## ANNEXE VI

Mais ce faisant, la logistique a complètement perdu de vue la relation de prédicat à sujet qui était à la base de la logique aristotélicienne ; tournant autour de la notion de classe comme autour d'un pivot, elle s'est éloignée du réalisme ontologique pour se borner à la description d'un processus psychologique.

Cette conclusion nous semblé confirmée par la conception que la logistique s'est faite du nombre 1 : « Si  $x$  et  $y$  sont membres d'une classe non nulle, et si  $x = y$ , la classe est singulière. »<sup>1</sup> Telle est la définition logique du nombre 1. Cette définition n'enferme pas, nous dit-on, de cercle vicieux : pour que l'on ait devant soi deux entités distinctes, telles  $x$  et  $y$ , il n'est pas nécessaire qu'elles soient comptées. Seulement l'observation n'est légitime qu'à la condition qu'on abandonne le point de vue ontologique. De ce point de vue en effet  $x$  et  $y$  ne sauraient être distinguées que si elles constituent des entités distinctes ; or, elles ne peuvent constituer des entités distinctes puisqu'elles ne sont qu'une seule et même réalité. La contradiction disparaît dès que l'on se résigne à introduire cette notion de l'esprit que M. Russell, avec une témérité quelque peu dogmatique, commence par déclarer *totally irrelevant*<sup>2</sup>. Au lieu d'entités nécessairement immuables, nous n'aurons affaire qu'à des phases successives de la représentation, que l'affirmation de l'unité singulière aura précisément pour fonction d'identifier. L'identité numérique de  $x$  et de  $y$  signifie qu'à deux représentations distinctes correspond une seule et même chose. Et c'est bien là le travail que l'esprit accomplit effectivement pour parvenir à cette conclusion qu'il n'y a qu'un *soleil*, qu'une *lune*, en dépit des différences inhérentes aux images multiples que le soleil et la lune donnent d'eux-mêmes à travers le cours des périodes astronomiques et la diversité des circonstances météorologiques. Comme le dit excellemment M. Frege, « la découverte que c'était un même soleil et non un soleil nouveau, qui se levait chaque matin, est bien l'une des plus fécondes que l'astronomie ait faites<sup>3</sup> ». La logistique, en transcrivant dans ses symboles le résultat d'une semblable découverte, ne fait qu'enregistrer le processus de l'activité intellectuelle.

1. *The principles*, § 128, p. 132. Cf. Couturat, *Pour la logistique*, Revue de métaphysique, 1906, p. 227.

2. *The principles*, p. 4.

3. *Ueber Sinn und Bedeutung*, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. t. C, 1892, p. 25.

(L. Brunschvicg, Les difficultés du réalisme des classes in, *Les étapes des la philosophie mathématique*, p. 405)

## ANNEXE VII

PARMÉNIDE

A ton avis, Socrate, demanda Parménide, de quelle manière les autres choses participeront-elles donc aux Formes, si ce n'est ni en parties ni en totalité?

SOCRATE

Certes, par Zeus, avoua Socrate, il ne me paraît pas aisé de trancher en telle matière de quelque façon que ce soit.

PARMÉNIDE

Eh bien sur le point que voici, comment réagis-tu ?

SOCRATE

Sur quel point ?

PARMÉNIDE

Voici, j'imagine, à partir de quelle considération tu en viens à poser que chaque Forme est une. Chaque fois que plusieurs choses te paraissent être grandes, c'est, je suppose, une seule Forme, qui t'apparaît être la même, lorsque tu les embrasses toutes du regard ; voilà pourquoi tu estimes que le Grand est unique.

SOCRATE

Tu dis vrai, répondit-il.

PARMÉNIDE

Eh bien, le Grand en soi et ces autres choses que sont les choses grandes, suppose que, de la même façon, avec les yeux de l'âme, tu les embrasses toutes du regard. N'est-ce pas que de nouveau apparaîtra quelque chose d'unique qui est grand, et en vertu de quoi ces mêmes choses dans leur ensemble apparaîtront nécessairement grandes?

SOCRATE

Il semble bien.

PARMÉNIDE

C'est donc une autre Forme de Grandeur qui va faire son apparition, s'étendant sur la Grandeur en soi et sur les choses qui participent de cette Forme, ce qui revient à dire que, en plus de la Grandeur en soi et des choses qui en participent, il y aura encore une Forme,

différente, en vertu de laquelle la Grandeur en soi et les choses qui en participent seront grandes. Par suite, chacune de tes Formes ne sera désormais plus une, mais elle se multipliera sans limite.

SOCRATE

A moins, Parménide, rétorqua Socrate, que chacune de ces Formes ne soit une pensée, et que nulle part ailleurs que dans les âmes il ne convienne qu'elle ne vienne à l'existence. De la sorte en effet, chaque Forme serait une chose une et n'aurait plus à subir les difficultés de tout à l'heure.

PARMÉNIDE

En ce cas, répliqua Parménide, chacune de ces pensées est une chose, mais ce n'est la pensée de rien?

SOCRATE

Mais c'est impossible, s'écria Socrate.

PARMÉNIDE

C'est donc la pensée de quelque chose?

(Platon, *Parménide*, 131e-132b, G.F., trad. L. Brisson)

## ANNEXE VIII

PARMÉNIDE

Voici, j'imagine, à partir de quelle considération tu en viens à poser que chaque Forme est une. Chaque fois que plusieurs choses te paraissent être grandes, c'est, je suppose, une seule Forme, qui t'apparaît être la même, lorsque tu les embrasses toutes du regard ; voilà pourquoi tu estimes que le Grand est unique.

SOCRATE

Tu dis vrai, répondit-il.

PARMÉNIDE

Eh bien, le Grand en soi et ces autres choses que sont les choses grandes, suppose que, de la même façon, avec les yeux de l'âme, tu les embrasses toutes du regard. N'est-ce pas que de nouveau apparaîtra quelque chose d'unique qui est grand, et en vertu de quoi ces mêmes choses dans leur ensemble apparaîtront nécessairement grandes ?

SOCRATE

Il semble bien.

PARMÉNIDE

C'est donc une autre Forme de Grandeur qui va faire son apparition, s'étendant sur la Grandeur en soi et sur les choses qui participent de cette Forme, ce qui revient à dire que, en plus de la Grandeur en soi et des choses qui en participent, il y aura encore une Forme, différente, en vertu de laquelle la Grandeur en soi et les choses qui en participent seront grandes. Par suite, chacune de tes Formes ne sera désormais plus une, mais elle se multipliera sans limite.

SOCRATE

A moins, Parménide, rétorqua Socrate, que chacune de ces Formes ne soit une pensée, et que nulle part ailleurs que dans les âmes il ne convienne qu'elle ne vienne à l'existence. De la sorte en effet, chaque Forme serait une chose une et n'aurait plus à subir les difficultés de tout à l'heure.

PARMÉNIDE

En ce cas, répliqua Parménide, chacune de ces pensées est une chose, mais ce n'est la pensée de rien ?

SOCRATE

Mais c'est impossible, s'écria Socrate.

PARMÉNIDE

C'est donc la pensée de quelque chose ?

SOCRATE

Oui.

PARMÉNIDE

De quelque chose qui est, ou de quelque chose qui n'est pas ?

SOCRATE

De quelque chose qui est.

PARMÉNIDE

La pensée de quelque chose qui est un, n'est-ce pas, c'est-à-dire de quelque chose que cette pensée considère comme s'étendant sur toute une série de chose, tout en restant une espèce unique ?

SOCRATE

Oui.

PARMÉNIDE

Ne sera-ce pas une Forme que cette chose qui sera pensée comme une, puisqu'elle restera toujours la même en s'étendant sur toute une série de choses ?

SOCRATE

Une fois de plus, c'est nécessaire.

PARMÉNIDE

Mais quoi, poursuit Parménide, étant donné la façon dont, declares-tu, les autres choses participent des Formes, n'est-il pas nécessaire d'admettre cette alternative : ou bien chaque Forme est constituée de pensées et chacune pense, ou bien ce sont des pensées qui ne pensent pas ?

SOCRATE

Eh bien, cette solution-là, reprit Socrate, n'est pas raisonnable non plus. Mais voici, Parménide, ce qui me semble, à moi, être la meilleure explication. Alors que ces Formes sont comme des modèles qui subsistent dans leur nature, les autres choses entretiennent avec elles un rapport de ressemblance et en sont les copies ; en outre, la participation que les autres choses entretiennent avec les Formes n'a pas d'autre explication que celle-ci : elles en sont les images.

PARMÉNIDE

Si donc, reprit-il, quelque chose ressemble à une Forme, cette Forme peut-elle ne pas être semblable à ce qui lui ressemble, dans la mesure où l'image en question entretient avec cette Forme un rapport de ressemblance ? Ou est-il quelque moyen par lequel le semblable puisse ne pas être semblable au semblable ?

SOCRATE

Il n'y en a point.

PARMÉNIDE

Mais n'est-il pas absolument nécessaire que ce qui est semblable participe à une seule et même Forme ?

SOCRATE

Certainement.

PARMÉNIDE

Et ce en vertu de quoi, du fait qu'elles y participent, sont semblables les choses qui sont semblables, n'est-ce pas cette Forme même ?

SOCRATE

C'est tout à fait cela.

PARMÉNIDE

Par suite, rien ne peut être semblable à cette Forme et cette Forme ne peut être semblable à autre chose. Si tel n'est pas le cas, au-delà de cette Forme une autre Forme toujours surgira. Et si cette dernière se trouve ressembler à quelque chose, une autre Forme surgira encore, et jamais ne cessera l'apparition d'une Forme chaque fois nouvelle, à supposer que cette Forme soit semblable à ce qui en participe.

SOCRATE

Ce que tu dis est on ne peut plus vrai.

PARMÉNIDE

Ce n'est donc point en vertu de la ressemblance que les autres choses participent aux Formes.

SOCRATE

Apparemment.

PARMÉNIDE

Tu vois donc Socrate, répondit-il, dans quelle grande difficulté on se trouve, si on définit les Formes comme des réalités en soi.

SOCRATE

Bien sûr.

PARMÉNIDE

Sache bien cependant, reprit-il, que, si je puis dire, tu ne mesures pas encore bien l'ampleur de la difficulté qui surgit, si pour définir quelque chose tu fais l'hypothèse, en la posant comme quelque chose à part, qu'il y a toujours une Forme unique pour chacune des choses.

(Platon, *Parménide*, 131e-133b, G.F., trad. L. Brisson)

## ANNEXE IX

### L'ÉTRANGER

[Nous ferions la même faute] que si, entreprenant de diviser en deux le genre humain, on faisait la division à la façon dont la font la plupart des gens d'ici : en détachant les Grecs comme unité mise à part de tout le reste, tandis qu'à l'ensemble de toutes les autres races, alors qu'elles sont en nombre indéterminé et qu'elles ne se mêlent pas les unes avec les autres ni ne parlent la même langue ils appliquent la dénomination unique de « Barbare », s'attendant que, à leur appliquer une seule et même dénomination, ils en aient fait un seul genre. Ou encore, c'est comme si l'on se figurait diviser le nombre en deux espèces en détachant le nombre « dix mille » de tous les autres, en le mettant à part comme si c'était une seule espèce, et qu'on prétende que, à mettre sur absolument tout le reste un nom unique, cela suffise cette fois encore pour mettre à part un second genre du nombre. Or, la division serait je suppose mieux faite et on diviserait mieux selon les espèces et en deux, si on partageait le nombre en « pair » et « impair » et si on partageait de même le genre humain en « mâle » et en « femelle », tandis qu'on ne mettrait à part de tout le reste les Lydiens, les Phrygiens ou n'importe quel autre groupe que lorsqu'il n'y aurait plus moyen de trouver une division dont chacun des deux termes fût à la fois genre et partie.

(Platon, *Le Politique*, 262d-e, G.F., trad. L. Brisson et J.F. Pradeau).

## ANNEXE X

### L'ÉTRANGER

Crois-tu que, sans le repos, pourrait se produire quelque chose d'inaltérable, d'absolu, toujours égal à soi-même ?

### THÉÉTÈTE

En aucune façon.

### L'ÉTRANGER

Et alors ? Si tout cela manque, conçois-tu que l'intellect puisse exister ou se produire quelque part ?

### THÉÉTÈTE

Pas du tout.

### L'ÉTRANGER

Or, il faut lutter avec toute la force de notre raisonnement contre celui qui, de quelque façon et sur n'importe quel sujet, s'évertue à abolir la science, la sagesse ou l'intellect.

### THÉÉTÈTE

Certainement.

### L'ÉTRANGER

Le philosophe, lui, qui estime au plus haut degré toutes ces choses, est donc absolument contraint - en raison de ces mêmes choses - de ne pas approuver que le tout soit en repos, qu'il s'agisse de l'opinion de ceux qui affirment l'existence d'une seule forme, ou de ceux qui affirment qu'il y en a plusieurs, et de ne pas écouter non plus, en aucune manière, ceux qui font mouvoir l'être en toutes directions ; **lui, comme les enfants dans leurs désirs, ne sachant que choisir, devra dire que le « tout qui est » est à la fois immobile et en mouvement.**

(Platon, *Sophiste*, 249b-249d ; trad. N. Corderon, Flammarion, 1993).

## ANNEXE XI. CLASSES D'ÉQUIVALENCE ET LANGAGE

On pourrait vouloir rapprocher l'arbitraire du symbole par lequel on désigne une classe d'équivalence, à partir de n'importe lequel de ses éléments de certaines constructions usuelles du langage courant.

Elles sont utilisées pour éviter la répétition d'un même terme, et ce parfois au prix de la clarté du texte. Ainsi écrira-t-on le Stagirite pour Aristote, ou le philosophe grec (s'il est le seul à être considéré dans le texte) pour Platon, ou encore l'auteur de l'*Éthique* pour Spinoza.

Une telle conception est trompeuse. En effet, dans tous les cas, on utilise des mots différents parce qu'ils recouvrent des caractères différents. Ainsi dans un cas, on signifie qu'Aristote est originaire de Stagire, dans un autre que Platon était un philosophe grec et enfin que Spinoza est l'auteur de l'*Éthique*.

Sauf dans le dernier cas, si l'on veut raisonner en termes de classes d'équivalence, ces termes désignent des classes définies par des relations d'équivalence différentes. En effet, si Aristote et Platon désigne un seul individu, et considéré comme classe d'équivalence possède un seul élément, il n'en est pas de même de 'Stagirite', ensemble des individus originaires de Stagire ou de 'philosophe grec', ensemble des philosophes grecs (de la période classique).

L'identification des deux n'est possible que parce que, par convention, la cohérence d'un texte ou d'un discours implique que l'on se restreint à ce dont on parle. Si d'autres individus originaires de Stagire ou d'autres philosophes grecs sont impliqués, le procédé devient inutilisable. Du point de vue ensembliste, on dirait qu'on a considéré l'intersection de deux ensembles, à savoir une classe (les originaires de Stagire, les philosophes grecs (classiques)) et les personnages dont il est question dans l'écrit ou le discours. Quoiqu'il en soit, les relations d'équivalence pour déterminer le même élément/individu, sont différentes, et on n'est pas dans l'arbitraire de l'élément représentant un ensemble. En effet, ni Aristote, ni Platon, ne représente l'ensemble des Stagirites ou l'ensemble des philosophes grecs classiques.

La situation concernant Spinoza paraît différente, quoiqu'il ne soit pas le seul auteur à avoir écrit une *Éthique* (ainsi Aristote). Mais on pourrait remplacer cet ouvrage par un autre, ainsi le *traité de la réforme de l'entendement*, voire son titre original en latin *Tractatus de Intellectus Emendatione* dans l'espoir qu'aucun autre ouvrage de même titre, n'ait publié. Certes, là encore par convention, il n'y a guère d'ambiguïté possible, s'il en a jamais eu auparavant.

Cela toutefois n'est pas toujours possible. Comme dans le cas du paragraphe ci-dessus, où l'on considère la situation générale d'une pluralité d'individus auteurs d'une pluralité de textes portant le même titre, sans que l'on s'interroge sur la réalité du fait lui-même. L'impossible identification par le titre d'ouvrages provient de son statut qui serait nécessairement auto-référentiel.

Néanmoins, on réussit généralement à indiquer l'auteur que l'on veut désigner,

par exemple en choisissant convenablement le titre d'une œuvre. Il n'empêche que, dans le cadre des relations d'équivalence, si même l'ensemble classe d'équivalence a été réduit à un seul élément, la relation utilisée, à savoir 'auteur d'un ouvrage' n'est aucunement celle donnant l'individu 'Spinoza'. On a là encore une intersection entre la classe des 'auteurs' et celle des individus dont il est question dans le texte où se fait l'identification.

Si l'on suit une démarche inverse, et on veut ramener cette question à celle des classes d'équivalence, il est commode de considérer, comme le font certains commentateurs, que le sens d'un mot n'est rien d'autre que l'ensemble de ses significations, celles-ci étant déterminées par l'usage de la langue. Il faut toutefois souligner que cette définition n'est aucunement universelle, ainsi dans certaines théories du langage, on considère que le sens concerne les textes, la signification les signes (sémantique contre sémiologie).

Une telle définition s'inspire du procédé aristotélicien consistant à décrire les divers sens, on dirait ici significations, dans un énoncé donné. Ainsi, pour Aristote, la plupart des erreurs des philosophes antérieurs dérivent de ce qu'ils ne distinguaient pas entre les sens multiples du mot 'être' qui se dit ("λέγεται πολλαχῶς") 'en plusieurs sens' (*Métaphysique*, IV, 2, 1003a32; V, 7, 1017a-b10, ...). Plus généralement, il dénonce, la confusion sophistique entre les divers sens (ou significations), utilisée afin d'établir n'importe quelle proposition, aussi bien que son contraire.

Mais si Aristote fonde cette multiplicité sur une théorie, les catégories de l'être, l'aspect historique de la définition du sens, comme ensemble de significations, peut faire douter d'une possibilité de jamais établir le sens d'un terme, c'est-à-dire une liste complète de ses significations. En outre, elle suppose ou bien que la signification des mots d'un texte est absolue, et non relative à son contexte, ou bien qu'il faut épuiser la totalité des textes contenant un mot pour en obtenir le sens.

Un exemple tiré du corpus platonicien peut aider à éclairer cette question, le problème de ce qu'on appelle l'ironie socratique.

Un des procédés auquel, dit-on, Socrate a recours dans les dialogues, est ce qu'on appelle 'l'ironie', voire ce qui a été dénommé depuis 'l'ironie socratique'. La référence est indirecte, puisque nulle part dans les discours de Socrate, celui-ci ne prétend recourir à ce procédé; bien au contraire, ce sont certains de ses interlocuteurs, pas toujours ses adversaires d'ailleurs, qui le lui en font reproche. Cela consiste, suivant les définitions de référence (dictionnaires et encyclopédies), à 'dire le contraire de ce que l'on veut exprimer', l'ironie socratique étant plus particulièrement de professer l'ignorance pour montrer celle de son interlocuteur.

Si tel est bien le cas, ce procédé rhétorique serait un outil polémique. Mais parce qu'il consisterait à mettre en commun ou à égaliser l'ignorance, il serait bien plutôt pacifique, en tant que son objectif serait le partage et non pas l'appropriation ou la domination, but premier du combat. De plus, le raisonnement deviendrait un outil pour élargir la sphère de l'ignorance, ou plus précisément, mettre en lumière son caractère absolu. Dès lors, l'objectif premier de la connaissance serait donc non

pas elle-même, mais l'ignorance.

Que cela ne soit certainement pas le but des dialogues platoniciens, importe peu pour le présent propos. Le problème de l'ironie, dans l'analyse d'un texte, est l'absence de signe pour indiquer sa présence. Certes, aujourd'hui tous les bons messages électroniques sont agrémentés de faces symboliques qui disent : 'attention, ici on plaisante'.

Mais tel n'était pas le cas en Grèce classique. Aussi l'ironie ne peut avoir qu'un caractère externe ajouté au texte, par les lecteurs ou les commentateurs. Si l'on considère les parties où elle intervient selon ces derniers, l'ironie socratique dans les dialogues n'est ni nécessairement dirigés contre des sophistes, ni toujours partie d'une réfutation. Ainsi peut-il en être lui-même l'objet, lorsqu'il affirme qu'il ne sait qu'une chose, ne rien savoir.

Comme le souligne M. Narcy, au travers 'l'éloge de Socrate' par Alcibiade dans le *Banquet* (214e-222c), on doit se demander sur quoi et sur qui porte l'ironie. De ce point de vue, le texte est intéressant à plusieurs titres.

Comme dans la quasi-totalité du corpus platonicien, ce n'est pas Socrate qui est supposé rapporter les faits. Bien au contraire, c'est le récit (par Platon) d'un récit (par Apollodore) d'un récit d'Aristodème, lequel a assisté audit banquet. Ce récit a été confirmé dans ses grandes lignes par Socrate, suivant Apollodore (le deuxième dans la série). Aristodème rapporte donc un discours de quelqu'un (Alcibiade) qui est 'complètement ivre', portant eux-mêmes sur des entretiens entre Socrate et Alcibiade.

De plus, celui qui tient le rôle de narrateur (Apollodore) est considéré comme 'manikós', c'est-à-dire 'complètement fou' (il est vrai que le terme est disputé, mais pas le sens, puisque dans sa réplique, Apollodore admet en effet qu'il passe pour tel aux yeux des autres). Le nombre des agents de transmission, et la manière dont Platon, cette fois, les présente, multiplie les possibilités d'interprétations différentes donc ironiques, si ironie il y a. Suivant une interprétation littérale, nous avons donc un 'fou furieux' (173e, traduction de L. Briissson) racontant les propos d'un ivrogne rapportés par un autre.

L'analyse de cet 'éloge de Socrate' rend difficile d'admettre que l'ironie en général, l'ironie socratique en particulier, signifie 'affirmer le contraire de ce que l'on veut dire'. De plus, si l'on se réfère à un texte du temps d'Aristote, la *Rhétorique*, l'ironie s'y définit comme un procédé rhétorique où l'on dit **autre** chose que ce que l'on veut dire, et non pas nécessairement le **contraire**.

Or si passer d'un énoncé à son contraire est logiquement très simple, le symbole de négation suffisant, dès lors qu'il est question 'd'autre chose', la situation devient beaucoup plus complexe, car il n'est plus d'application qui permette le passage réciproque de l'un à l'autre.

La négation est une symétrie, appliquée deux fois on retrouve l'énoncé de départ i.e. elle est 'involutive'. Il est ainsi très facile de passer d'une négation à ce qui est nié et inversement, autrement dit de définir une réciproque. Il en va tout autrement si l'on veut associer à un énoncé, un énoncé autre. *Stricto sensu*,

ce serait leur totalité, excepté celui précisément énoncé, qu'il faudrait lui associer, et en tout cas certainement pas un énoncé déterminé (sa négation étant un des énoncés possiblement associés parmi d'autres).

Que ce soit ou non pour la rejeter en tant qu'outil d'interprétation, selon de nombreux commentateurs, l'ironie au sens des dictionnaires, permet toute licence pour interpréter les textes à sa guise, ce qui rend son utilisation très risquée. Mais prise au second sens, les possibilités sont bien plus nombreuses encore, un dénombrement devenant tout simplement impossible.

On pourrait en conclure à l'inadéquation de toute interprétation se fondant sur l'ironie. Cela paraît impossible chez de nombreux auteurs, et tout d'abord chez Platon. Ce qui est bien plutôt en cause, c'est le dénombrement lui-même, à savoir considérer le sens comme l'ensemble des significations d'un mot. Au contraire, un mot ne prend sens (ou signification) qu'en tant qu'il est partie d'un ensemble, son contexte.

L'approche du sens comme classe d'équivalence ne saurait donc se fonder sur les seuls éléments (ses significations) qui en font partie. Ainsi, dans l'exemple ci-dessus, celui de 'ironie' est différent de toutes les significations qu'on trouve dans les dictionnaires. Vouloir définir le sens par ses significations n'est pas seulement lui donner un champ trop vaste, mais aussi trop étroit (cf. exemple 2.1, le cas des 'mauvaises' définitions).

Une fois encore, on voit les difficultés à transporter des questions de raisonnement sur des problèmes logiques ou mathématiques.

## ANNEXE XII.

### SUR QUELQUES PARADOXES DU TYPE ‘TROISIÈME HOMME’

C'est le fameux raisonnement du troisième homme qu'Aristote retient contre la théorie des Formes de Platon et qui dérive de l'argument présenté par Parménide précisément dans le *Parménide* de Platon (cf. Annexe VII). Un premier paradoxe étant qu'on a là, pour la seule fois sans doute, un philosophe qui développe un argument contre sa propre théorie.

En résumé, contre cette théorie, Parménide fait valoir que, si ‘être grand’ dans notre monde signifie participer à la Forme unique du ‘Grand’ dans le monde des Formes, alors, en unissant la totalité de ce qui est grand, dans notre monde, à cette forme du ‘Grand’, dans le monde des Formes, on obtient quelque chose d'encore plus grand et il faudrait une nouvelle Forme pour définir ce nouvel objet. Par récursivité, on obtiendrait alors une infinité de Formes de ‘Grand’ et non pas l'unité du ‘Grand’.

Ce raisonnement est curieusement nommé ‘argument du troisième homme’, suivant l'appellation qu'en donne Aristote (*Réfutations sophistiques*, 22), et qui revient plusieurs fois dans la *Métaphysique* sans développement (cf. A, 9, 990b15-20; Z, 13, 1039 a1-3; K, I, 1059b5-9). Sous ce nom, c'est l'un des textes les plus discutés depuis un siècle environ (cf. par exemple G. Vlastos, *The Third Man Argument in the Parmenides*, p. 319). Pour Aristote, s'il est vrai que l'existence d'une Forme ‘Homme’ existe indépendamment des hommes eux-mêmes, en considérant alors cette Forme et aussi la totalité des hommes, la nécessité d'une relation entre elles, exige l'intervention d'une troisième Forme ‘Homme’, et par itération, on aurait alors une infinité de Formes ‘Homme’. Son traducteur J. Tricot le présente en termes aristotéliciens de la manière suivante : ‘En substance (...) si tout élément commun à plusieurs choses est élevé au rang de substance séparée, ce qui est commun à l'homme sensible et à l'Homme en soi produira à son tour un troisième homme; ce qui est commun à ce troisième homme, à l'Homme en soi et l'homme sensible produira un quatrième homme, et ainsi de suite, à l'infini’ (*Métaphysique*, p. 45, n. 1, Vrin).

En fait, ce raisonnement n'a de sens que si l'on peut affirmer, à la première étape, l'existence d'une Forme contenant à la fois la totalité des hommes et la Forme ‘Homme’. Or l'hétérogénéité des deux, fondement de la théorie des Formes, comme l'affirment au début du dialogue, et Socrate et Parménide, interdit de procéder ainsi, même dans le cadre d'une expérience de pensée (au travers des ‘yeux de l'âme’ dont parle Parménide). D'après la théorie platonicienne des Formes, si l'on sépare d'une part la Forme ‘Grand’ et la totalité de ce qui est grand (dans notre monde), ou bien la Forme ‘Homme’ et la totalité des hommes, ces ‘grands’ ou ces ‘hommes’ s'évanouissent aussitôt en tant que grands ou en tant qu'hommes; il ne reste alors en effet qu'une multiplicité d'objets, et pas même de nom pour les désigner.

L'argument à propos du semblable est analogue, mais il concerne cette fois la

symétrie, et non pas l'ordre (cf. Annexe VIII). Elle aussi se fonde sur une mise en relation de termes hétérogènes, les Formes et ce qui est de notre monde (Parménide et Socrate n'en disent pas plus sur ce monde).

Ce qui (de notre monde) participe d'une Forme, dit Parménide, est semblable à cette Forme, laquelle en est le modèle (à la manière des triangles et des triangles-modèles, pourrions-nous ajouter). Mais si une chose est semblable à une autre, l'inverse est vrai (symétrie du semblable), et la Forme doit être semblable à ce qui en participe. Mais alors, pour être semblables, il faut que participants et Forme soient à leur tour en relation de participation avec une Forme, différente de la première. Et par récursivité, on obtiendrait une suite infinie de Formes de Semblables.

Là encore, il y a hétérogénéité de ce qui est mis en relation. Néanmoins, cette fois, rien ne leur interdit d'être semblables. En effet, une Forme est bien, dit Socrate, un modèle dont ce qui est dans notre monde, est une image. Le problème porte ici sur la symétrie de leur rapport. Certes, la relation entre la chose et sa copie n'est pas symétrique, pourtant la copie ressemble à son original et la ressemblance paraît bien une relation symétrique (au moins jusqu'à un certain point, mais cela suffit dans le raisonnement de Parménide).

C'est pourquoi l'argument est plus délicat. Il s'agit de considérer la cause de la ressemblance. Or celle-ci est précisément la relation reliant la Forme, en tant que modèle, à ce qui en est image de ce modèle. Autrement dit les images ressemblent à la Forme dans la mesure exactement où elle est leur Forme, où ils en participent selon un vocabulaire platonicien.

Pour reprendre le cas des triangles, les triangles figures planes 'ressemblent' au triangle-modèle dans la mesure où ceux-ci appartiennent à celui-là comme classe d'équivalence. Et inversement le triangle-modèle 'ressemble' aux triangles en tant qu'ils les contient comme éléments. Cette relation est purement interne, passage de l'actif au passif, d'appartenir à être appartenue.

De même, entre la Forme et ce qui en participe, le rapport de ressemblance est précisément le rapport participant/participé (dans le cadre de la logique des classes, certains voient cette relation précisément comme un rapport d'appartenance). L'unité du tout se trouve dans cette Forme et non dans une chose qui lui est extérieure.

On pourrait en déduire que le paradoxe se fonde sur l'affirmation erronée de la nécessité d'un terme externe pour qu'il y ait ressemblance entre deux choses. Ce n'est pas certain. La difficulté porte plutôt sur le terme de ressemblance. La ressemblance n'est vraiment symétrique qu'entre des objets homogènes, ainsi deux jumeaux peuvent se ressembler (ou non), mais aussi deux paysages, deux images ou deux démonstrations. Par contre, il est pour le moins étrange d'affirmer qu'un paysage ressemble à une photo, ou un homme à son portrait. On passerait alors d'un objet de l'espace, de notre monde, à un objet à deux dimensions, une image. C'est précisément, suivant Platon, le rapport qu'entretient le monde des Formes et notre monde. Ainsi, le raisonnement de Parménide, est fondé, là encore, plutôt sur l'hétérogénéité de ce qui est mis en relation.

### ANNEXE XIII

SOCRATE

Mais alors, si quelque chose affecte ces deux plaisirs ensemble, mais aucun d'eux en particulier, ces plaisirs ne sauraient être beaux du fait de cette affection ?

HIPPIAS

Et comment cela se pourrait-il, Socrate, qu'aucun d'eux ne puisse être affecté par une quelconque réalité si cette affection, qui n'affecte aucun d'eux séparément, les affecte tous les deux ensemble ?

SOCRATE

Cela ne te semble pas possible ?

HIPPIAS

Je serais alors bien dépourvu quant à la nature de ces choses-là et quant à la signification des expressions que tu emploies maintenant.

SOCRATE

C'est plaisamment dit, Hippias. Mais pour ma part, il se trouve peut-être, même si je ne vois rien, que je crois voir ce que tu declares être impossible.

HIPPIAS

Il ne peut en aller ainsi, Socrate. Il est parfaitement évident que tu ne vois rien.

SOCRATE

Et pourtant, bien des choses de ce genre apparaissent à mon âme ; mais je n'y crois pas, puisque toi, elles ne t'apparaissent pas, toi l'homme qui, grâce à son savoir, a gagné le plus d'argent parmi les contemporains, alors que moi, qui n'en ai jamais gagné, elles m'apparaissent. Mais je me demande, mon ami, si tu ne te joues pas de moi en cherchant délibérément à me tromper, tant ces choses m'apparaissent avec force et en nombre.

HIPPIAS

Personne, Socrate, ne saura mieux que toi si je me joue ou non de toi quand tu auras essayé de me dire ce que sont ces choses qui t'apparaissent. Il apparaîtra en effet que tu ne dis rien, car tu ne trouveras jamais quoi que ce soit qui ne nous affecte ni moi ni toi mais qui nous affecte tous les deux !

SOCRATE

Que veux-tu dire, Hippias ? Tu dis sans doute quelque chose, mais je ne le comprends pas. Écoute toutefois plus clairement ce que je veux te dire. Il me semble donc que ce qui ne m'a jamais affecté, ce que je ne suis pas et que tu n'es pas non plus, peut nous affecter tous les deux d'une certaine manière. Et qu'en revanche, il existe d'autres choses qui nous affectent tous les deux ensemble, mais qui ne nous affectent ni l'un ni l'autre.

HIPPIAS

Ce sont des prodiges, Socrate, que ta réponse paraît évoquer, et plus grands encore que ceux, un peu plus tôt, de ta précédente réponse. Observe en effet : si nous sommes justes tous les deux ensemble, chacun de nous ne le sera-t-il pas ? Et si chacun de nous est injuste, ne le serons-nous pas tous les deux ? Et si nous sommes en bonne santé, chacun de nous ne le serait-il pas ? Mais si chacun de nous souffrait de quelque chose, s'il était blessé, frappé ou affecté d'une quelconque façon, ne serions-nous pas tous les deux affectés de la même manière ? Et il en va encore de même si nous sommes tous les deux faits d'or, d'argent ou d'ivoire ou, si tu veux, si nous sommes bien nés ou savants, ou honorés, ou vieux, ou jeunes,

ou quoi que ce soit que tu souhaites de ce qui échoit aux hommes : n'est-il pas au plus haut point nécessaire que chacun de nous en soit également affecté ?

SOCRATE

Absolument, sans aucun doute.

HIPPIAS

Mais Socrate, c'est que tu ne vois pas la totalité des choses, pas plus que ne la voient ceux avec qui tu as l'habitude de dialoguer. Vous faites résonner le beau ou n'importe laquelle des réalités en la saisissant et en la séparant dans le discours. Et c'est pour cette raison que vous ne comprenez pas combien ce sont des corps naturellement étendus, dont la réalité est continue. Et c'est toi maintenant qui ne le comprends pas, de sorte que tu poses qu'il y a une affection ou une réalité qui se trouve soit à la fois en nous deux mais pas en chacun de nous deux, soit en chacun de nous deux mais pas en nous deux. Voilà dans quel état de déraison, de négligence, de naïveté et d'irréflexion vous vous trouvez.

SOCRATE

C'est bien ainsi que nous sommes, Hippias ! « Non pas comme l'on veut être, comme dit le proverbe que les gens citent souvent, mais comme on le peut. » Mais tes reproches sont toujours pour nous d'un grand secours. Et maintenant, avant même qu'elles ne soient l'objet de tes reproches, je vais te faire une nouvelle démonstration de l'état de naïveté qui est le nôtre, en te disant ce que sont nos réflexions sur ces sujets. Ou bien dois-je ne pas le dire ?

HIPPIAS

Tu le dis à quelqu'un qui le sait déjà, Socrate, car je sais comment se comporte chacun de ceux qui pratiquent le discours. Mais si cela te fait plaisir, parle tout de même.

SOCRATE

Mais oui, cela me plaît. Car nous, mon bon, avant que de t'avoir entendu, nous étions si sots que notre opinion était, à propos de moi comme de toi, que chacun de nous est un, mais que ce que chacun de nous est, nous ne le sommes pas tous les deux, puisqu'en effet nous ne sommes pas un, mais deux. Voilà combien nous étions naïfs. Mais maintenant tu nous as appris que, puisque nous sommes deux tous les deux, chacun de nous est aussi nécessairement deux, et que si chacun de nous est un, nous serons nécessairement un tous les deux. Car il n'est pas possible, selon la conception continue de la réalité qui est celle d'Hippias, qu'il en aille autrement ; mais ce que peuvent être les deux choses ensemble, chacune doit l'être, et ce qu'est chacune, elles doivent l'être toutes les deux ensemble. Tu m'as désormais persuadé, et je m'incline. Mais toutefois, Hippias, pour me le remettre en mémoire : moi et toi, sommes-nous un, ou bien sommes-nous, toi comme moi, deux ?

HIPPIAS

De quoi parles-tu, Socrate ?

SOCRATE

Exactement de ce dont je parle. Mais j'ai peur de te le dire clairement, parce que tu es fâché contre moi dès que tu crois m'avoir concédé quelque chose. Mais dis-moi tout de même : chacun de nous deux n'est-il pas un et n'est-ce pas d'être ainsi affecté qui fait que chacun est un ? Alors, si chacun de nous est un, il doit être aussi impair ; à moins que tu ne tiennes pas un pour impair ?

HIPPIAS

C'est ce que je tiens.

SOCRATE

Et tous deux ensemble, nous qui sommes deux, sommes-nous impairs ?

HIPPIAS

Ce serait impossible, Socrate.

SOCRATE

Mais ensemble, nous sommes pairs, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

Parfaitement.

SOCRATE

Eh bien, alors, de ce que nous sommes pairs ensemble, s'ensuit-il aussi que chacun de nous est pair ?

HIPPIAS

Certainement pas.

SOCRATE

Il n'est donc pas absolument nécessaire, comme tu l'affirmais à l'instant, que ce que nous sommes tous les deux ensemble, chacun des deux le soit aussi, ni non plus que ce qu'est chacun tous les deux le soient ensemble.

HIPPIAS

Dans ces exemples, ça ne l'est pas ? Mais ça l'était pour les exemples que j'évoquais auparavant.

SOCRATE

Ces exemples-là suffisent, Hippias, et on peut s'en contenter puisqu'ils font voir qu'il en va ainsi dans ces cas-là et non dans d'autres. Si tu te souviens du début de notre entretien, je disais alors que le plaisir pris par la vue et celui pris par l'ouïe n'étaient pas beaux du fait d'un caractère particulier que chacun de ces plaisirs posséderait mais qu'ils ne posséderaient pas ensemble, ni d'un caractère que les uns et les autres posséderaient ensemble mais que chacun d'entre eux ne posséderait pas, mais que tous sont beaux du fait d'un caractère qui se trouve en eux tous comme en chacun d'eux. Car tu as admis que tous ensemble et chacun d'entre eux étaient beaux. C'est pourquoi j'ai estimé, si tous les deux sont beaux, que c'est à cause de la réalité qui leur est à l'un et à l'autre attachée ; que c'est par elle qu'ils doivent être beaux, et non pas à cause de quelque chose qui ferait défaut à l'un d'entre eux. Et c'est toujours ce que je crois. Mais reprenons depuis le début et dis-moi : si les plaisirs de la vue et ceux de l'ouïe sont beaux, à la fois tous les deux ensemble et chacun d'entre eux, n'est-ce pas que ce qui les rend beaux est à la fois attaché à eux tous comme à chacun d'entre eux ?

HIPPIAS

Parfaitement.

(Platon, *Hippias Majeur*, 300b-302d, trad. J.F. Pradeau)