

Antoine Leandri

Poésie et philosophie : le statut des dialogues socratiques dans la *Poétique* d'Aristote*.

Le début de la *Poétique* donne les « dialogues socratiques » (*sôkratikoï logoi*) en exemple de cette espèce « anonyme » de poésie qui n'use que des seules ressources de la parole, par opposition à la tragédie, par exemple, qui combine la parole à d'autres moyens, où à la danse, qui n'imité pas par la parole, mais par le rythme seul : « ...l'art¹ qui fait usage seulement du langage en prose, ou des vers, et qui, dans ce dernier cas, peut combiner entre eux différents mètres ou n'en utiliser qu'un seul, n'a pas reçu de nom² jusqu'à présent. Car nous n'avons pas de terme commun pour désigner à la fois les mimes de Sophron et de Xénarque et les dialogues socratiques, pas plus que toutes les représentations qu'on peut faire en employant les trimètres, les mètres élégiaques et d'autres mètres de ce genre. »³. On peut être tenté de voir dans cette association des dialogues socratiques aux mimes de Sophron une manière d'en discréditer l'usage philosophique, et, ainsi, une critique voilée de la forme d'exposition choisie par Platon, en attirant l'attention sur son caractère essentiellement poétique et mimétique. C'est ainsi par exemple qu'Athénée reprochera à Platon, dans les *Deipnosophistes*⁴, d'avoir chassé de sa cité Homère et la poésie mimétique alors qu'il a lui-même écrit des dialogues « de façon mimétique », sans en avoir d'ailleurs inventé la forme⁵. Quant à Aristote lui-même, les textes ne manquent pas, où il reproche à un philosophe son usage de métaphores poétiques⁶, suggérant par là la nécessité de donner à la philosophie une forme d'exposition appropriée, excluant toute forme de poésie.

Je voudrais montrer, contrairement à ce que ces passages suggèrent, que la référence aux « dialogues socratiques », dans la *Poétique*, n'a rien de polémique, et que la proximité de

* Conférence faite à l'Institut Culturel Français d'Athènes dans le cadre du colloque « Philosophie, rhétorique et poétique » (Véronique Fabbri, Collège international de philosophie), 4-6 oct. 2001

¹ Il faut sans doute corriger ici les manuscrits, qui donnent « *epopoïia* ». Voir l'ingénieuse hypothèse de R. Dupont-Roc et J. Lallot dans leur édition de la *Poétique*, p. 150. Cf. aussi infra, note 16.

² *Anônumôs* (conjecture de Bernays confirmée par la version arabe).

³ *Poétique*, I, 47a28-b9, trad. R. Dupont-Roc et J. Lallot, Seuil, 1980.

⁴ XI, 505.

⁵ Athénée cite, à l'appui de son affirmation selon laquelle la forme de ces dialogues a été inventée par Alexamène et non par Platon, un extrait du traité d'Aristote *Sur les poètes (peri poiêtôn)* : « Nous ne dirons pas, par conséquent, que les « mimes », comme on les appelle, de Sophron, qui ne sont pas en vers, sont des discours (*logoi*), ou que les dialogues d'Alexamène de Téos, qui furent les premiers discours (*logoi*) socratiques à être écrits, ne sont pas des représentations (*mimeseis*) »

⁶ Cf. *Métaphysique*, A, 9, 991 a 20-21 (« Quant à dire que les Idées sont des paradigmes et que les autres choses participent d'elles, c'est se payer de mots vides de sens et faire des métaphores poétiques », trad. Tricot, I, p. 88); cf. aussi *Météorologiques*, II, 3 (il est « ridicule » d'user de métaphores en physique, comme le fait Empédocle) ; *Rhétorique*, III, 5, 1407 a 32 sq. (on emploie parfois des mots ambigus à dessein « quand, n'ayant rien à dire, l'on feint de dire quelque chose ; ceux qui ont un tel dessein expriment ce rien en vers ; c'est ainsi que fait Empédocle », trad. M. Dufour et A. Wartelle, Les Belles Lettres, 1973, III, p. 51).

la philosophie et de la poésie qu'elle suggère éclaire un aspect de la dialectique aristotélicienne elle-même dans son rapport avec l'éthique.

Notons tout d'abord qu'Aristote, immédiatement après le passage que nous venons de citer, où il fait des dialogues socratiques une forme incontestable de poésie, bien que sans nom, dénie à Empédocle le titre de « poète » : « ... les gens se contentent d'accoler le mot « poète » au nom du mètre et nomment les uns « poètes élégiaques », les autres « poètes épiques » ; c'est qu'ils les appellent poètes non en raison de la représentation (*mimesis*), mais tous sans distinction en raison du recours au mètre. En effet on a coutume d'appeler ainsi ceux qui exposent en mètres un sujet de médecine ou d'histoire naturelle ; et pourtant il n'y a rien de commun à Homère et à Empédocle sinon le mètre, si bien qu'il est légitime d'appeler l'un poète et l'autre naturaliste (*physiologos*) plutôt que poète. »⁷. Si l'on relit à la lumière de ce passage les critiques que fait Aristote de l'usage que fait Empédocle des vers et des métaphores⁸, on voit que ce n'est donc pas l'art poétique comme tel qui est visé, mais l'usage que fait un naturaliste (et non un poète) de procédés soi-disant « poétiques », mais qui n'ont de poétique que la forme extérieure. Ce n'est pas l'usage de « mètres »⁹ qui fait le poète, mais, note Aristote, la « représentation »¹⁰.

Mais que signifie cette définition de la poésie par la « représentation » et non par l'usage de mètres? Est-ce à dire qu'il faut définir le poète par *ce qu'il représente* et non par la manière dont il représente ? Les dialogues socratiques seraient alors « poétiques » parce qu'ils ont le même sujet que les poèmes homériques ou les tragédies de Sophocle : ils seraient poétiques par leur contenu, à savoir les actions humaines et le monde éthique¹¹, par opposition au domaine de la nature, objet d'investigation de « physiologues », comme Empédocle.

Dans la mesure où une telle définition du poème par son seul contenu est aussi difficilement défendable qu'une définition du poème par sa seule forme (métrique), les commentateurs qui adoptent cette perspective sont conduits à dire que les deux conditions sont également nécessaires¹², et à composer ainsi artificiellement le poème d'une forme et d'un contenu séparément définis.

Pour éviter cette dissociation peu satisfaisante du fond et de la forme, qui conduirait à définir le poème par l'addition de deux éléments qui n'ont, de l'aveu même d'Aristote, rien de poétique pris séparément, on peut s'appuyer, me semble-t-il, sur une autre façon

⁷ *Poétique*, I, 47 b 13-20.

⁸ Voir ci-dessus, note 6.

⁹ A distinguer du rythme : cf. *Rhétorique*, III, 8.

¹⁰ J'adopte ici de préférence, bien que non systématiquement, la traduction de R. Dupont-Roc et J. Lallot de *mimesis* par « représentation », plutôt que par « imitation ». « Imiter » une action, en effet, c'est prendre pour modèle une action qui préexiste à sa représentation, alors que « représenter » une action (la mettre en scène) peut se dire d'une action créée par l'auteur dramatique, et qui ne préexiste pas à sa représentation. La notion de *mimesis*, de ce point de vue, reste ambiguë. La traduction par « imitation » supprime l'ambivalence en faveur de l'une des deux lectures possibles.

¹¹ L'objet de l'imitation, note Aristote dans le chapitre 2 de la *Poétique*, est l'action humaine, action inséparable d'une qualification éthique. Quant aux dialogues socratiques, ils ont un caractère essentiellement moral, « car tels en sont les sujets » (*Rhétorique*, III, 16, 1417 a 21-22).

¹² Cf. Dupont-Roc et Lallot, p. 154 : « Sur les rapports de la représentation (*mimesis*) et de la poésie (*poiësis*), la position d'Aristote est donc, on le voit, à la fois ferme et nuancée : on est *d'abord* poète en vertu de la représentation, mais la poésie, c'est *aussi* l'expression (*lexis, phrasis*), c'est-à-dire un certain usage des mots (métaphores, « appositions », etc.) et des rythmes (mètres) »

de comprendre le caractère « éthique » que possèdent les poèmes en général et les dialogues socratiques en particulier : comme une détermination qui n'est pas seulement celle de leur contenu pensé séparément de leur forme.

L'objet du poème, tout d'abord, si l'on suit l'analyse générale qu'en donne le chapitre 2 de la *Poétique*, n'est pas « éthique » au sens où il s'agirait simplement de révéler (de rendre sensibles) par son intermédiaire des vérités morales d'ordre général, mais bien au sens où il s'agit de mettre en scène des hommes en action, et par conséquent des caractères (*êthê*)¹³, même si, bien entendu, à travers eux, quelque chose d'universel se manifeste (ce qui fait de la poésie une forme d'écriture plus « philosophique » que l'histoire¹⁴)

Si l'on passe maintenant au cas particulier des dialogues socratiques, ce ne sont pas non plus directement (et cela est tout particulièrement sensible dans le cas des dialogues de Platon) des vérités générales touchant l'éthique (quelque chose comme une « théorie morale » de Platon) qu'il s'agit de « représenter », mais, là encore, des personnages en action, dont le caractère déterminé est essentiel et donne à chaque dialogue une signification singulière. C'est ainsi que Diogène Laërce, au début de son exposé sur les écrits de Platon et sa doctrine¹⁵, après avoir rappelé l'attribution par Aristote à Alexamène de l'invention de la forme du dialogue, distingue le dialogue de la dialectique : alors que celle-ci est une technique visant à établir et à réfuter quelque chose (et non quelqu'un) à partir des questions et des réponses des participants du dialogue, celui-là s'accompagne de la *peinture de caractères* (*êthopoiia*)¹⁶ appropriés aux personnages qui interviennent et d'un intérêt porté à l'expression (*lexis*). Cet intérêt porté, dans les dialogues socratiques, aux personnages et à leur caractère est lié au fait qu'il s'agit pour Socrate de réfuter *quelqu'un* plutôt que telle ou telle proposition considérée séparément de celui qui l'énonce. Plus précisément, comme l'a bien remarqué G. Vlastos, la réfutation (*elenchos*) telle que l'opère Socrate « a un double objectif : découvrir comment chaque être humain devrait vivre *et* soumettre à un examen cet être humain singulier qui répond – trouver s'il mène, lui, la vie qu'on devrait mener. C'est une opération qui fait d'une pierre deux coups »¹⁷. Ce second objectif correspond à ce que

¹³ « Puisque tous ceux qui représentent représentent des *personnages en action*, et que *nécessairement ces personnages sont nobles ou bas* (les *caractères* relèvent presque toujours de ces deux seuls types puisque, en matière de caractère, c'est la bassesse et la noblesse qui pour tout le monde fondent les différences), c'est-à-dire soit meilleurs, soit pires que nous, soit semblables (...), il est évident que chacune des représentations dont j'ai parlé comportera aussi ces différences et sera autre parce qu'elle représentera des objets autres sous le rapport qu'on vient d'indiquer » (*Poétique*, 2, 48 a 1-9)

¹⁴ « ... la différence entre le chroniqueur et le poète ne vient pas de ce que l'un s'exprime en vers et l'autre en prose (...) mais la différence est que l'un dit ce qui a eu lieu, l'autre ce qui pourrait avoir lieu ; c'est pour cette raison que la poésie est plus philosophique et plus noble que la chronique ; la poésie traite plutôt du général, la chronique du particulier. Le « général », c'est le type de choses qu'un certain type d'hommes fait ou dit vraisemblablement ou nécessairement . C'est le but que poursuit la poésie, tout en attribuant des noms aux personnages » (*Poétique*, 9, 51 a 36-b 10).

¹⁵ D. L., III, 48.

¹⁶ Ce terme pourrait bien fournir la solution du problème philologique, déjà mentionné (note 1), que pose le début du passage de la *Poétique* consacré aux dialogues socratiques : si l'on suit les manuscrits, ces dialogues, ainsi que les mimes de Sophron, relèvent de l'épopée (*epopoiia*), ce qui est difficilement compréhensible, de sorte que tous les éditeurs, depuis Ueberweg, suppriment le mot *epopoiia*. Mais si on le corrige en *êthopoiia*, le texte retrouve un sens et une cohérence.

¹⁷ « Thus elenchus has a double objective : to discover how every human being ought to live and to test that single human being that is doing the answering – to find out if *he* is living as one ought to live. This is a

Vlastos appelle la « dimension existentielle » de *l'elenchos*, le fait qu'il « n'examine pas seulement des propositions, mais des vies »¹⁸. C'est en se plaçant de ce point de vue qu'on peut donner un sens à la règle, fréquemment rappelée par Socrate, qui exige du répondant qu'il dise ce qu'il pense.

On peut évidemment, à partir de là, être tenté d'opposer le dialogue socratique à la dialectique aristotélicienne, telle du moins qu'elle est présentée dans les *Topiques*, et à son caractère « dépersonnalisé »¹⁹, de sorte que notre effort de réinterprétation du statut « poétique » des dialogues socratiques ne conduirait pas à en supprimer le caractère polémique, mais à le comprendre autrement. Il ne s'agirait pas de reprocher implicitement à Platon de substituer des métaphores poétiques au travail du concept, mais de souligner un caractère du dialogue socratique dont Aristote chercherait à se démarquer.

Que la dialectique aristotélicienne, telle que la présente Aristote dans le traité qu'il lui a explicitement consacré, les *Topiques*, soit une dialectique « impersonnelle », est difficilement contestable. Mais cette différence entre la dialectique dont Aristote analyse les procédés et le dialogue socratique est-elle l'expression, comme le soutient L.-A. Dorion²⁰, d'une opposition profonde entre la philosophie d'Aristote et celle de Platon ? La rupture opérée par Aristote avec Platon serait, dans cette hypothèse, indissociablement doctrinale (abandon par Aristote de la doctrine de la vertu-science) et méthodique (inauguration d'une nouvelle pratique de la philosophie). Deux sortes d'objections me semblent pouvoir être soulevées contre cette hypothèse, et, plus généralement, contre l'idée qu'une référence aux dialogues socratiques et à leur caractère « poétique » devrait être soupçonnée, de la part d'Aristote, d'être une référence polémique.

Tout d'abord, peut-on associer ainsi la philosophie d'Aristote (sa conception du rapport entre l'éthique et la science) à une nouvelle conception (dépersonnalisée) de la dialectique présente dans les *Topiques* sans *présupposer* que la dialectique ainsi redéfinie est, aux yeux d'Aristote, la méthode même de la philosophie ? Or, il y a bien des raisons de douter du caractère « dialectique » de la philosophie d'Aristote, du moins si l'on s'en tient à la méthode dialectique telle que le Stagirite lui-même la définit. En s'en tenant à ce point de vue, Jacques Brunschwig a parfaitement montré qu'aucun des « critères de

two-in-one operation”, Gregory Vlastos, « The Socratic elenchus », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, p. 37.

¹⁸ *Ibid.*, p. 37. Cette dimension personnelle de *l'elenchos* est nettement présente dans l'usage du mot depuis Homère : cf. L.-A. Dorion, « La dépersonnalisation de la dialectique chez Aristote », in *Archives de philosophie*, 60, 1997, p. 598-599 ; cf. J.H. Lescher, « Parmenides' critique of thinking. The poluderis elenchos of fragment 7 », *Oxford Studies of Ancient Philosophy*, 2, 1984.

¹⁹ cf. L.-A. Dorion, « La dépersonnalisation de la dialectique chez Aristote », in *Archives de philosophie*, 60, 1997.

²⁰ *Art. cit.*, p. 611-612 : « Le Stagirite, on le sait, rejetait la doctrine de la vertu-science (cf. *Ethique à Eudème*, I, 5, 1216b3-26) et, partant, il ne pouvait pas non plus souscrire à cette idée que *l'elenchos* est un moyen privilégié d'acquisition de la vertu. Pour Aristote, la vertu s'acquiert et se consolide surtout par l'habitude, par la répétition d'actes vertueux. Aristote aurait sûrement fait sienne l'idée, exprimée par Robinson, que *l'elenchos* favorise l'agilité de l'esprit tout en laissant le caractère inchangé. C'est donc, on le voit, pour des raisons philosophiques mûrement réfléchies qu'Aristote n'inclut pas dans sa conception de la dialectique les visées éthiques qui sont consubstantielles à la théorie et à la pratique de *l'elenchos* socratique. » Le passage sceptique de R. Robinson sur la capacité de la réfutation socratique de transformer le caractère se trouve dans son livre sur la première dialectique de Platon, *Plato's Earlier Dialectic*, Clarendon Press, Oxford, 1953, p. 14.

dialecticité » que l'on peut extraire des *Topiques* ne permet de conclure qu'un traité, ou un passage, d'Aristote met en œuvre cette méthode²¹. Rien n'exclut, par conséquent, que la méthode effectivement pratiquée par le Philosophe ne se rapproche davantage de l'*elenchos*²² socratique que de la « dialectique » telle qu'il l'a analysée et dont sa pratique se distingue constamment.

Mais, dira-t-on, à supposer même que la méthode des *Topiques* ne soit pas la méthode de la philosophie, ce qui exclut toute utilisation, et même tout approbation de la méthode socratique, c'est une raison philosophique de fond : le refus de la théorie de la vertu-science. Or, et c'est ma deuxième objection, il ne me semble pas que la critique aristotélicienne de la théorie socratico-platonicienne de la vertu-science soit aussi radicale que le suppose L.-A. Dorion. Aussi bien dans *l'Éthique à Eudème*²³ que dans *l'Éthique à Nicomaque*²⁴, Aristote affirme que Socrate avait raison, en un sens, de chercher la vertu dans la « science ». *L'Éthique à Nicomaque*, plus explicitement, insiste sur l'indissociabilité des vertus éthiques et dianoétiques, et se contente d'opérer, par rapport à la thèse de Socrate un léger déplacement²⁵ : les vertus ne sont pas des règles (*logoi*), ou, pour le dire en termes socratiques, des « sciences », elles sont *inséparables* de règles, ou « intimement unies » à elles²⁶. Cette unité des vertus éthiques et intellectuelles inclut la transformation éthique de soi dans les conditions d'accès à la vérité dans le domaine moral. On peut, à partir de là, souligner, comme le fait Gadamer dans le chapitre de *Vérité et méthode* qu'il consacre à ce qu'il appelle « l'actualité herméneutique d'Aristote »²⁷, que le savoir moral, chez Aristote, n'est pas un savoir séparable de l'être qui le possède, mais au contraire un savoir déterminé à partir de lui et déterminant pour lui : déterminant pour lui dans la mesure où il est impliqué par ce qu'il connaît (c'est quelque chose qu'il a à faire); déterminé à partir de lui parce que « L'auditeur de la leçon aristotélicienne doit en son existence avoir assez de maturité pour ne pas demander à l'instruction qu'il reçoit autre chose que ce qu'elle est en mesure et en droit de lui donner. En termes positifs, il doit déjà avoir développé en lui-même, par l'exercice et l'éducation, une attitude qu'il lui faut constamment maintenir et confirmer par un comportement juste dans les situations concrètes de sa vie »²⁸. Cette caractéristique du savoir moral, qui se traduit par l'impossibilité de formuler in abstracto la « règle » que doit suivre dans sa

²¹ J. Brunschwig, « Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau », dans N. Cordero, *Ontologie et dialogue. Hommage à P. Aubenque*, Vrin, 2000, p. 107-130.

²² Notons par exemple que, dans la réfutation des négateurs du principe de contradiction du Livre Gamma de la *Métaphysique*, c'est bien le terme d'*elenchos* qui est employé par Aristote, et non les verbes qui s'y substituent dans les *Topiques* (*anaskeuadzein, anairein*) et dont Dorion a bien montré qu'ils impliquaient, précisément, une « dépersonnalisation » de la dialectique. Ce n'est pas seulement, en effet, la thèse des négateurs du principe de contradiction qui est visée, mais bien leur mode d'être (humain ou végétal), à travers l'exigence de discours sensé à laquelle ils sont soumis. Faire honte à l'adversaire (honte de ne pas être un homme) est le point de départ de la réfutation. Et la honte est le sens premier de l'*elenchos*.

²³ Dans le passage que mentionne L.-A. Dorion à l'appui de sa thèse. Cf. ci-dessus, note 20.

²⁴ VI, 13.

²⁵ Déplacement dont J.-L. Poirier a bien montré que, loin de récuser la thèse de Platon, il l'accomplit : « Socrate avait raison... », dans J.-Y. Chateau, *La vérité pratique. Aristote, Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Vrin, 1997, p. 137-150.

²⁶ C'est ainsi que Tricot traduit *meta logou* (*Eth. Nic.*, VI, 13, 1144b30).

²⁷ *Vérité et méthode*, Seuil, 1996, p. 334-346.

²⁸ *Ibid*, p. 335 ; cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 1 ; I, 7 ; II, 2.

conduite l'homme vertueux²⁹, conduit Aristote à adopter, dans son analyse des vertus, une méthode proche de cette « peinture des caractères », de cette *éthopée* qui caractérise, comme on l'a vu, le dialogue socratique lorsqu'on veut le distinguer d'une dialectique impersonnelle : ce procédé, dans les livres III et IV de *l'Éthique à Nicomaque*, consiste à déterminer l'essence de chaque vertu à partir d'un « portrait », le portrait d'un caractère³⁰. Et de même que *l'éthopée* peut désigner à la fois la peinture des caractères et l'action de façonner les mœurs et de former le caractère³¹, de même les traités aristotéliens consacré à l'éthique ne visent pas seulement la connaissance, mais aussi et surtout l'action³².

Si rien ne permet, par conséquent, aussi bien du point de vue de la doctrine d'Aristote que de sa méthode (du moins de celle qu'il pratique effectivement), comme nous l'avons suggéré, de trouver de quoi fonder une critique de *l'elenchos* socratique, on peut penser que le caractère « poétique » des dialogues socratiques, loin de les discréditer, pourrait bien manifester le rapport étroit qui unit, aux yeux d'Aristote, la « poésie » et la philosophie, et contribuer ainsi à remettre en question l'idée d'une pensée aristotélienne « impersonnelle », c'est-à-dire d'une pensée dissociant les conditions d'accès à la vérité du « souci de soi » entendu comme effort de transformation de soi nécessaire pour ménager, justement, l'accès à la vérité³³.

²⁹ La « droite règle », on le sait, ne réside que dans le jugement de l'homme prudent : « La vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est déterminée par la droite règle, et comme la déterminerait l'homme prudent » *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1106b36, traduction Tricot légèrement modifiée.

³⁰ Cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, 1963, p. 37 : « Aristote (...) se contente d'une énumération empirique, probablement d'origine populaire, qui renvoie à une série de personnages érigés en types par le langage commun. C'est à une description de ces types, c'est-à-dire à une galerie de portraits, que se ramène en fait l'analyse aristotélienne des vertus éthiques aux livres III et IV de *l'Éthique à Nicomaque*. Certains de ces portraits atteignent à une perfection littéraire qui a contribué à en accentuer le caractère typique (...). Par là Aristote est au moins autant l'initiateur d'un genre littéraire, celui des *caractères*, qui sera illustré par son disciple Théophraste, ou, comme on voudra, le premier représentant d'une éthique « phénoménologique » et descriptive, que le fondateur d'un système de philosophie morale »

³¹ Sur ce second sens, voir M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Gallimard/Seuil, 2001, p. 227.

³² Cf. *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1103b26 : « ...le présent travail n'a pas pour but la spéculation pure comme nos autres ouvrages (car ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu en son essence que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisque autrement cette étude ne servirait à rien) ». Notons que, si le savoir éthique relève de ce qu'Aristote appelle « science pratique », cette expression ne désigne pas la science *de la* pratique, mais une science *en vue de* la pratique (elle est, note Aristote dans les *Topiques* (VI, 6, 145 a 17-18), "pratique de quelque chose", comme la science "poétique" et théorétique sont, respectivement, productrices et contemplatives de leurs objets.

³³ De ce point de vue, je ne crois pas qu'Aristote soit, dans l'Antiquité, *l'exception* que veut en faire Michel Foucault : « Donc pendant toute l'Antiquité (chez les pythagoriciens, chez Platon, chez les stoïciens, les cyniques, les épicuriens, chez les néo-platoniciens, etc.), jamais le thème de la philosophie (comment avoir accès à la vérité ?) et la question de la spiritualité (quelles sont les transformations dans l'être même du sujet qui sont nécessaires pour avoir accès à la vérité ?), jamais ces deux questions n'ont été séparées. Il y a bien entendu l'exception. L'exception majeure et fondamentale : celle de celui que précisément on appelle « le » philosophe parce qu'il a sans doute été, dans l'antiquité, le seul philosophe ; celui des philosophes pour lequel la question de la spiritualité a été la moins importante ; celui dans lequel nous avons reconnu le fondateur même de la philosophie, au sens moderne du terme, et qui est : Aristote. Mais, comme chacun sait, Aristote ce n'est pas le sommet de l'Antiquité, c'en est l'exception. » M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Seuil :Gallimard, 2001, p. 18-19.