

Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique

15 | 2002 Varia

L'usage du mythe chez Aristote

Toula Vassilacou-Fassea



Édition électronique

URL: http://journals.openedition.org/kernos/1366

DOI: 10.4000/kernos.1366

ISSN: 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

ISSN: 0776-3824

Référence électronique

Toula Vassilacou-Fassea, « L'usage du mythe chez Aristote », *Kernos* [En ligne], 15 | 2002, mis en ligne le 21 avril 2011, consulté le 10 décembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/kernos/1366; DOI : https://doi.org/10.4000/kernos.1366

Kernos

L'usage du mythe chez Aristote

Depuis Homère jusqu'à l'époque d'Aristote, le sens du mot $\mu \vartheta \theta \sigma \varsigma$ a évolué la Dans le langage homérique, le terme pouvait désigner simplement la parole Chez Aristote, le mot est chargé de nuances diverses sans pour autant perdre sa signification initiale.

Le *Corpus* d'Aristote comprend 71 occurrences du mot $m\hat{u}thos^3$; les sens que nous avons rencontrés sont les suivants :

- 1) Récit sacré traditionnel invérifiable ou faux⁴,
- 2) Récit inventé non traditionnel⁵,
- 3) Fable ésopique⁶,
- 4) Récit mensonger des magiciens ou des femmes⁷,
- 5) Assertion fausse⁸,

¹ Sur l'évolution du sens du mot *mûthos*, cf. J. Desautels, "Mythe et politique: un voyage au royaume de l'ambigu", in Fr. Jouan, A. Motte (éds), *Mythe et Politique. Actes du Colloque de Liège* 14-16 septembre 1989, Paris, 1990, p. 125-137.

² M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981, p. 93. *Cf.* aussi L. Couloubaritsis, "La présence du mythe dans la pensée grecque des origines à Platon", *Ludus Magistralis* 61 (1985-1986), p. 13-32.

³ Dont cinquante sont dans la *Poétique*, une dans le *De Anima*, une dans le *De Coelo*, six dans l'*Historia Animalium*, une dans le *De Motu Animalium*, deux dans la *Métaphysique*, deux dans les *Météorologiques*, une dans le *De Mundo*, une dans la *Politique*, une dans les *Problèmes* et cinq dans les *fragments*.

⁴ Le mythe, pris dans le sens du récit sacré, c'est-à-dire, qui met en scène des dieux, des héros, des hommes héroïsés du passé, des personnages légendaires, apparaît au moins dans les passages suivants: *Métaph.*, A, 2, 982b; 19 et L, 9, 1074b 1-3; *Pol.* VII, 17, 1336a 28-32; *Poétique*, 9, 1452a 1-11; *Hist. anim.* VI, 35, 580a 17 et sq; et VIII, 32, 619a 18-20; *Mouvements anim.* III, 699a 28-31; *De Coelo* II, 1, 284a 18-23; dans l'œuvre pseudo-aristotélicienne *De Mundo*, 401b 22 et aussi dans quatre des cinq occurrences qui se rencontrent dans les fragments : fr. 142, 1.6 (p. 120); fr. 163, 1.9 (p. 130); fr. 172, 1.4 (p. 134); et fr. 573, 1.6 (p. 355) Rose.

⁵ Fr. 573 (p. 355) Rose.

⁶ *Météor.* II, 3, 356b 9-18. De même, le mot *mytharia*, désignant les fables ésopiques, apparaît dans le fr. n l. 5 sq., *TLG*, *Fragmenta varia*, Category 1, treatise title 4.

Notamment dans Hist. anim. VIII, 14, 605a 4-6, le mot ἐπιμυθευόμενα, et aussi, dans la même œuvre, VI, 578b 23-26, le mot μυθολογουμένων est chargé du même sens.

⁸ Hist. anim. VI, 31, 579b 2-4; et VI, 35, 580a 14-16.

- 6) Mensonge9, et
- 7) Comme partie de la tragédie, il a le sens de l'imitation de l'action 10.

Le mythe pour Aristote relève d'un discours qui n'est pas nécessairement un récit. De ce point de vue, le mûthos est une espèce de logos, mais un logos invérifiable. D'ailleurs, les deux vocables se présentent comme des synonymes dans quelques cas^{11} .

La notion de mythe est ambiguë; le mot *mythe* suffit à disqualifier une parole et à la classer dans la catégorie des paroles inventées, fausses voire mensongères. D'autre part, le mythe, en tant que récit sacré, est considéré par Aristote comme digne d'attirer son attention; aussi l'interprète-t-il pour dégager les vérités, ou les messages qu'il contient. Pour cette raison, le récit sacré fera l'objet de notre petit exposé.

Même si Aristote s'est abstenu de créer des mythes, il n'a pas moins fait, lui aussi, un usage assez abondant des récits traditionnels. Nous pouvons distinguer deux types d'usage : celui qui prend en considération le contenu et celui qui se rapporte à un élément purement formel.

Dans la première catégorie, celle où le contenu des mythes est concerné, nous pouvons intégrer les mythes qui sont utilisés à titre d'exemple 12 – ces cas sont les plus nombreux – et les mythes qui sont directement traités. Ces derniers sont les plus intéressants.

Les mythes qui sont utilisés pour des raisons purement formelles le sont essentiellement à titre d'exemple. Ces emplois se trouvent surtout dans la *Poétique* et la *Rhétorique*. Ici, le contenu n'intéresse pas directement le philosophe; à travers des exemples, tirés de la poésie ou de l'épopée homérique¹³, il articule des règles qui ont comme but soit la création de la bonne tragédie, soit la formation d'un discours rhétorique efficace.

Histoire des animaux VII, 11, 597a 7-9.

¹⁰ Sur le sens du mot mûthos dans la Poétique, cf., entre autres, E. Downing, "Οἷον ψυχή: an Essay on Aristotle's Muthos", Classical Antiquity 3 (1984), p. 164-167; I. Bywater, Aristotle on the Art of Poetry, Oxford, 1909; S.H. Butcher, Aristotle on Poetry and Music, Londres, 1911; G.F. Else, Aristotle's Poetics, Harvard, 1957; D.W. Lucas, Aristotle: The Poetics, Oxford, 1968; I. During, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens (traduit en grec par P. Kotziapanteli), Athènes, 1994, p. 273.

¹¹ Le mot *logos* est associé ou même équivalent au mot *mûthos* au moins quinze fois dans le *corpus* d'Aristote; notamment dans les œuvres suivantes: *Rhét.*, 1393a 32; 1393b 8 et 12; 1394a 2, 3 et 5; *Problèmes*, 916b 26-35 (trois occurrences); *De Coelo* II, 1, 284a 21. *Politique* VII, 17, 1336a 30; *Poétique*, 1449b 8; 1455a 35; 1455b 17; 1460a 26.

¹² La fréquence la plus grande d'exemples tirés de la mythologie se rencontre dans les traités de philosophie morale, c'est-à-dire, dans *l'Éthique à Eudème* et *l'Éthique à Nicomaque*.

¹³ J. Labarbe, "Deux citations homériques d'Aristote", in *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte*, Liège, 1985 (*Cabiers de Philosophie ancienne*, 3), p. 226, a relevé à peu près 150 citations d'Homère dans le *Corpus* aristotélicien.

Mais nous allons nous borner ici aux mythes qui sont directement traités, et qui peuvent mieux éclairer la conception du philosophe sur la valeur de la tradition mythique.

Selon la conception qui s'exprime dans la *Métaphysique*¹⁴, le mythe s'apparente à la philosophie par différents traits. En premier lieu, parce qu'il est constitué de choses merveilleuses, il provoque l'étonnement (διὰ τὸ θαυμάζειν) et pousse les penseurs à acquérir la sagesse (sophia), en sorte que, dit le Stagirite, « l'amateur des mythes est en quelque manière amateur de la sagesse » (ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν).

L'étonnement¹⁵ est donc considéré par Aristote¹⁶ comme la motivation nécessaire qui incite les penseurs à la recherche de la sagesse¹⁷. Le rapport du mythe avec l'étonnement consiste dans le fait qu'il est constitué de choses merveilleuses, c'est-à-dire, des choses qui, grâce à des attributs exceptionnels, dépassent la mesure humaine. Le mythe suscite l'étonnement en mettant en scène des êtres surnaturels, en présentant un au-delà auquel est étrangère l'expérience immédiate de l'homme, en intégrant souvent l'intelligible dans le monde sensible; c'est cela que font les mythes sur les dieux, les héros et les défunts. Mais ce n'est pas tout : le second trait, par lequel le mythe s'apparente à la philosophie, concerne le contenu même du mythe, lequel peut avoir un noyau vrai, un fondement inital, porteur de vérité. Donnons la parole au philosophe :

Une tradition transmise de l'antiquité la plus reculée (παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων), et laissée, sous forme de mythe (ἐν μύθου σχήματι), aux âges suivants, nous apprend que les premières substances sont des dieux, et que le

¹⁴ Métaph. A, II, 982b 11-19, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986, où le sujet traité est la définition de la sagesse. Le passage mérite d'être cité : « Qu'elle ne soit pas, d'autre part, une science poétique, c'est ce que montre aussi l'histoire des plus anciens philosophes. C'est en effet, l'étonnement (διὰ τὸ θανμάζειν) qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, leur étonnement porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit; puis, s'avançant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à des problèmes plus importants, tels que les phénomènes de la Lune, ceux du Soleil et des Étoiles, enfin la genèse de l'Univers. Or, apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance – c'est pourquoi même l'amateur des mythes est, en quelque manière, amateur de la Sagesse (ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν), car le mythe est constitué de choses merveilleuses (ἐκ θαυμασίων). »

¹⁵ Le rôle fondateur de l'étonnement (θάμβος, θαῦμα, θαυμάζειν) a été développé par A. Μοττε, "L'expression du sacré dans la religion grecque", *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-La-Neuve, 1986 (*Homo religiosus*, 3), p. 170-172.

¹⁶ Platon aussi considère le θαυμάζειν comme l'acte originel de la philosophie; dans *Théététe*, 155d, il écrit : Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν·οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὐτή, « C'est bien au philosophe, en effet, qu'appartient cette passion, celle de s'étonner, car il n'y a pas d'autre acte originel de la philosophie que celui-là ».

¹⁷ M.D. YAFFE, "Myth and 'Science' in Aristotle's Theology", *Man and World* 12 (1979), p. 70-88, croit que dans le passage précédent de la *Métaphysique*, Aristote parle indirectement de la relation entre la science et le mythe.

divin embrasse la nature entière. Tout le reste de cette tradition a été ajouté plus tard, sous une forme mythique (μυθικῶς), en vue de persuader les « masses » et pour servir les lois et l'intérêt commun (πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν); ainsi, on donne aux dieux la forme humaine, ou on les représente semblables à certains animaux, et on adjoint toutes sortes de précision de ce type. Si l'on sépare du récit son fondement initial (τὸ πρῶτον) et qu'on le considère seul, à savoir la croyance que toutes les substances premières sont des dieux, alors on pensera que c'est là une assertion vraiment divine. Alors que, selon toute vraisemblance, les divers arts et la philosophie ont été, à plusieurs reprises, développés aussi loin que possible et chaque fois perdus, ces opinions sont, pour ainsi dire, des reliques de la sagesse antique (οἷον λείψαντα) conservées jusqu'à notre temps. Telles sont donc les réserves sous lesquelles nous acceptions la tradition de nos pères et de nos plus anciens devanciers (ἡ μὲν οὐν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων)¹⁸.

Les conclusions que nous pouvons tirer des deux passages précédents sont essentielles pour révéler l'attitude d'Aristote envers la mythologie : 1) Il présente un attachement sincère à la tradition; son attitude manifeste une réelle continuité entre les traditions mythiques et la philosophie 19; 2) Il y a une différence entre la forme de mythe $(\sigma\chi\eta\mu\alpha\,\mu\nu\theta\sigma\nu)$ et l'intuition mentale essentielle comprise dans le récit mythique $(\tau\delta\,\pi\rho\varpi\tau\nu)$, qu'on doit prendre en considération.

Aristote, à la différence de Platon, n'exploite pas les mythes pour susciter le sentiment du sacré. Mais le mythe comme récit sacré est en rapport direct avec la religion²⁰, puisqu'il se réfère au monde du sacré. Quel est toutefois le noyau vrai compris dans les mythes qui mettent en scène les dieux, et quels sont les éléments qui constituent l'ajout mythique? En ce qui concerne les dieux, le noyau vrai consiste, comme nous l'avons vu auparavant, en ce que « les premières substances sont des dieux et que le divin embrasse la nature entière ». Le reste est l'ajout mythique, véhiculé par les théologiens. Par

¹⁸ Métaph. Λ, 9, 1074b 1-14, trad. J. Tricot, légèrement modifiée.

Comme le souligne justement L. Brisson, Sauver les mythes, Paris, 1996, p. 38.

Sur le caractère religieux du mythe, cf. J. Rudhardt, Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui, Genève, 1981 (Cahier Vilfredo Pareto). Les réserves qui ont été exprimées sont en rapport avec le degré de sacralisation des mythes grecs; selon R. Bodéüs, Aristote et la théologie des vivants immortels, Québec/Paris, 1992, p. 127-128, « les mythes grecs sont peut-être moins sacrés que ceux des autres civilisations, plus proches du conte populaire. Mais ils paraissent, comme eux, avoir une signification que la raison est appelée à déceler sous la fantaisie. Et on a cru voir, chez Aristote lui-même, une attitude qui témoigne d'une conviction rationaliste semblable ». Selon P. Wathelet, "Homère du mythe à la mythologie", in Le mythe, son langage, son message, Louvain-la-Neuve, 1983, p. 209-223, dès Homère, les récits mythiques ne sont plus d'essence religieuse et sont traités comme de l'histoire. Selon H. Doerrie, "Der Mythos im Verständnis de Antike, II: Von Euripides bis Seneca", Gymnasium 73 (1966), p. 44-62, le mythe n'est pas seulement religieux; c'est un miroir de l'Antiquité en général et de l'homme antique époque par époque.

conséquent, du strict point de vue de la vérité, l'anthropomorphisme et le zoomorphisme des dieux sont à rejeter aussi bien que les récits qui veulent que les dieux consomment du nectar et de l'ambroisie²¹. C'est la même attitude qu'on doit adopter envers les récits qui représentent Atlante soutenant le Monde²² ou la jalousie des dieux envers les mortels qui excellent en sagesse²³. De même sont à rejeter les conceptions des théologiens selon lesquelles toutes choses sont nées de la Nuit²⁴, ou celles qui donnent la royauté du Monde à Zeus et non à la Nuit, au Ciel, au Chaos ou à l'Océan, qui sont apparus les premiers. Cette opinion traduit l'idée inacceptable que les divinités qui gouvernent le Monde ne sont pas toujours les mêmes²⁵.

Métaph. II, 4, 1000a 8-18, trad. J. Tricot : « Les contemporains d'Hésiode et tous les théologiens se sont, en vérité, souciés uniquement de ce qui pouvait entraîner leur propre conviction, mais ils ont négligé de penser à nous. Considérant, en effet, les principes comme des dieux et comme d'origine divine, ils disent que les êtres qui n'ont pas goûté le nectar et l'ambroisie sont mortels: c'est là évidemment employer des mots dont le sens ne peut que leur être familier; pourtant ce qu'ils ont dit de l'application même de ces causes nous dépasse. Si c'est en vue de plaisir, en effet, que les immortels touchent à ces breuvages, le nectar et l'ambroisie ne sont en rien causes de leur existence; et si c'est en vue de maintenir leur être, comment seraient-ils éternels, tout en ayant besoin de nourriture ? »

²² De Coelo II, I, 284a 18-23, trad. J. Tricot : « C'est pourquoi il ne faut pas non plus ajouter foi au mythe (τὸν τῶν παλαιῶν μῦθον) antique qui assure que le Monde a besoin de quelque Atlante pour se soutenir. Ceux qui ont composé cette fable (λόγον) semblent bien adopter le même raisonnement que les penseurs plus récents : concevant tous les corps de la région supérieure comme ayant un poids et étant de nature terreuse, ils font reposer le Monde, d'une manière fausse (μυθικῶς), sur une nécessité résidant dans une âme. »

²³ Métaph. A, 2, 982b 32 -983a 5, trad. J. Tricot, où le sujet traité est la sagesse : « Si donc il y a quelque vérité dans ce que racontent les poètes, et si la jalousie est naturelle à la divinité, c'est bien dans ce cas qu'elle devrait, semble-t-il, surtout s'exercer, et tous ceux qui excellent dans ce savoir auraient un sort misérable. Mais il n'est pas admissible que la divinité soit jalouse (disons même, avec le proverbe, que les poètes sont de grands menteurs), et on ne doit pas non plus penser qu'une autre science puisse surpasser celle-là en dignité. »

Métaph. Λ, 6, 1071b 25-28, trad. J. Tricot: « Cependant, soit qu'on suive l'opinion des théologiens, qui font naître toutes choses de la Nuit, soit qu'à l'exemple des physiciens, on dise que toutes choses étaient confondues, c'est bien la même impossibilité qu'on retrouve. » Aristote a ici en vue Orphée, fr. B12 Diels-Kranz (vol. I, p. 10); Hésiode, Travaux et Jours, 17, et Théogonie, 116 sq.; Aristophane, Ois., 693; Épiménide, fr. B5 Diels-Kranz (vol. I, p. 33); Musée, fr. B14 Diels-Kranz (vol. I, p. 25). Pour les physiciens, Anaxagore, fr. B1 Diels-Kranz (vol. II, p. 32).

Métaph. N, 4, 1091b 4-8, trad. J. Tricot : « Les anciens poètes sont du même sentiment, en ce qu'ils donnent la royauté et le gouvernement non pas aux êtres qui sont apparus les premiers dans le temps, comme la Nuit et le Ciel, ou le Chaos, ou l'Océan, mais à Zeus. Cependant si ces poètes en viennent à s'exprimer ainsi, c'est seulement parce que, d'après eux, les divinités qui gouvernent le Monde ne sont pas toujours les mêmes. »

Tous ces récits sont un ajout propre à l'expression mythique de la pensée et qui se développent autour d'un noyau vrai. Les récits mythiques qui représentent Zeus, Athéna, Héra, Aphrodite, etc., sous une forme anthropomorphe de même que Létô sous la forme d'une louve²⁶, ou Héraclès accomplissant autant d'exploits, sont donc considérés comme fictifs, ce qui ne veut pas dire que ces êtres n'existent en aucune façon aux yeux d'Arstote; au contraire, il considère que le divin embrasse la nature entière. Dans le *De Coelo*, il dit :

Tous les hommes, en effet, se font une notion des dieux, et tous, tant qu'ils sont, Grecs et Barbares, qui croient à l'existence des dieux, s'accordent à localiser la divinité dans la région la plus haute, rattachant évidemment ainsi à l'immortel ce qui est immortel, et regardant toute autre supposition comme inadmissible. Si donc il y a une réalité divine (εἴπερ οὖν ἐστί τι θεῖον, ὥσπερ ἕστι), comme de fait il y en a certainement une, les indications que nous venons de donner sur la première substance corporelle étaient bien fon-dées 27 .

L'existence du divin n'est donc pas mise en cause²⁸, même si les hommes représentent dans leurs mythes les dieux dotés d'une certaine forme²⁹. La tâche du philosophe consiste en l'occurrence à interpréter les mythes pour élucider le mécanisme rationnel qui a conduit l'auteur à la création du mythe, et à puiser la vérité incluse dans le récit imagé. Telle est la méthode que suit Aristote dans son approche des mythes. Elle débouche sur un constat tantôt positif, tantôt négatif. Le message du mythe est considéré comme positif quand il satisfait aux exigences de la raison. Ainsi y a-t-il un noyau vrai dans le mythe qui représente Zeus capable de mouvoir l'univers, tout en étant luimême immobile et hors de l'univers. « Car on aboutirait à une absurdité si le principe du mouvement était interne. C'est pourquoi, si l'on adopte cette opinion, on doit penser qu'Homère a eu raison de dire : 'Vous n'amènerez

²⁶ Hist. anim., 6, 35, 580a 17 sq.

²⁷ De Coelo I, 270b 5-11, trad. J. Tricot.

²⁸ Sur les principes qui régissent la pensée d'Aristote sur dieu et le divin, *cf*. C. Natali, *Cosmo e divinità*. La structura logica della teologia aristotelica, L'Aquila, 1974, (Méthodos-Collana di studi filosofici, 6). Sur la causalité de dieu, sa perfection divine, la connaissance qu'il a du monde, la bonté et l'amour de dieu pour les hommes et la Providence divine, *cf*. A. Mansion, "Le Dieu d'Aristote et le Dieu des chrétiens", in *La philosophie et ses problèmes. Mélanges R. Jolivet*, Lyon, 1960, p. 21-44. Une analyse des « vues théologiques » d'Aristote est opérée par J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, *cf*. p. 207-248, où il examine les textes : a) *De Coelo* I-II; b) Éth. Eudème VII-VIII; c) Éth. Nicomaque X, 7-9; d) Métaph., A, 7-9. Cf. aussi R Bodéüs, "En marge de la « théologie » aristotélicienne", RPhL 73 (1975), p. 5-33, où l'auteur propose une appréciation des pages précédentes de J. Pépin.

²⁹ B. DUMOULIN, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la Philosophie, Protreptique)*, Paris, 1981; Aristote est considéré comme passant d'une foi dans les vérités révélées par les traditions religieuses à l'adoption d'un rationalisme rigoureux.

pas du ciel à la terre Zeus, qui est au-dessus de tous, quelque peine que vous preniez : accrochez-vous tous, dieux et déesses'³⁰. Car ce qui est absolument immobile ne peut être mû par rien »³¹.

De même, le Stagirite essaie de séparer le récit mythique de son fondement initial, pour dégager une vérité sur la physique, dans le passage suivant des *Météorologiques* : « Quand, en effet, le Soleil s'approche, le courant de la vapeur monte; quand il s'éloigne, le courant de l'eau coule vers le bas. Et cela continue ainsi indéfiniment dans cet ordre. Ainsi, si les Anciens (oἱ πρότερον) ont parlé à mots couverts de l'Océan, peut-être voulaient-ils désigner par là le fleuve qui coule circulairement autour de la Terre » 32 .

À part la physique, le domaine de l'éducation est enrichi par les mythes. Dans la *Politique*, le philosophe, se référant à la fonction éducative de la flûte, accorde une pertinence au mythe qui dit qu'Athéna a abandonné la flûte après l'avoir inventée³³. La cause est donnée à la suite du passage : « On n'a donc pas tort de dire que la déesse fit cela, parce qu'elle fut fâchée d'avoir son visage enlaidi. Néanmoins il est plus vraisemblable que c'est parce que l'étude de l'*aulos* n'enrichit en rien l'intelligence; or c'est à Athéna que nous attribuons la science et l'art »³⁴.

Donc, le refus de la flûte par la déesse pour des raisons esthétiques est bien possible. Athéna ne tolérait pas une déformation de son visage. Mais, la seconde raison est beaucoup plus vraisemblable : la flûte ne sert en rien au raisonnement. Dès lors, le mythe des Anciens, ayant de la pertinence et étant chargé d'un sens symbolique, se transforme, chez Aristote, en un récit rationnel.

Les mythes peuvent aussi être porteurs d'un message politique. Les institutions politiques sont décrites par les mythes où le roi prestigieux incarne en

³⁰ Iliade VIII, 21-22 et 20, intervertis.

³¹ *Mouv. anim.* IV, 699b 34 - 700a 5, trad. P. Louis, Belles Lettres, 1973 (*C.U.F.*). Sur ce passage, *cf.* Brisson, *o.c.* (n. 19), p. 59 *sq.* et J. Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris, 1976, p. 123 *sq.*

³² Météor. I, 9, 347a 4-8, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1955, légèrement modifiée.

³³ *Pol.* VIII, 1341b 2-4, trad. J. Aubonnet, Belles Lettres, 1989 (*C.U.F.*).

³⁴ *Ibid.*, 4-8.

³⁵ *Poétique* II, 1448a 18.

L'idée est developpée par Bodéüs, o.c. (n. 20), p. 147-148.

lui-même la loi. Agamemnon en est le modèle. Mais tous les mythes qui dans le *Corpus* aristotélicien sont relatifs à l'éducation, à la moralité et à la politique ne visent qu'à la transmission d'une *paideia* commune à tous, destinée à cimenter leur communauté.

En ce qui concerne l'origine des mythes, le philosophe ne nous laisse nulle part supposer qu'ils véhiculent une certaine inspiration divine. Selon R. Bodéüs, les mythes relèvent pour Aristote de la pure fiction³⁷. Le philosophe a expliqué la manière dont ces conceptions avaient été adoptées par les Anciens : les Arts et la Philosophie avaient été développés aussi loin que possible, mais à plusieurs reprises leur enseignement s'est perdu. Aussi les mythes conservent-ils les reliques de la sagesse des générations précédentes, à qui le philosophe attribue la caractérisation de « l'assertion divine », analogue à la parole divine se servant d'une hyperbole. Telle est la tradition parvenue des Anciens et c'est cette raison qui la rend digne d'être respectée, selon Aristote³⁸.

Or, Aristote ne fonde pas ses conclusions sur les mythes. Même si quelques-uns d'entre eux sont porteurs d'une certaine sagesse, ils appartiennent au langage invérifiable, et le philosophe exprime des réserves à leur égard comme en témoigne le vocabulaire qu'il utilise. D'ailleurs, la connaissance pour Aristote n'est que scientifique. Il ne prouve pas ses spéculations philosophiques par les mythes. Même s'il considère qu'il y a une continuité entre la tradition mythique et la philosophie, au moins en ce qui concerne les dieux, c'est-à-dire que la philosophie est, en quelque manière, le prolongement de la tradition mythique, il ne nous laisse pas supposer que le langage mytho-poétique est suffisant pour faire avancer la science. Il l'utilise pour illustrer sa pensée dans la majorité des cas.

Cela ne veut pas dire qu'il ne respecte pas la tradition, surtout celle qu'il attribue aux Anciens; au contraire, elle fait, dans quelques cas, l'objet de sa recherche, et il lui reconnaît une certaine pertinence. Aristote étant *philomûthos*, comme il l'avoue dans un fragment³⁹, il combine l'amour pour les mythes avec la pensée rationnelle.

Toula Vassilacou-Fassea

³⁷ *Ibid.*, p. 134-149.

M. Meslin, Pour une science des religions, Paris, 1973, p. 24, écrit : « C'est à mon sens, Aristote qui a le plus intelligemment expliqué la fonction étiologique des mythes : ces derniers n'indiquent pas les causes premières et logiques, les aitiai, mais seulement les causes dans la mesure où elles sont des archai, des commencements; non pas les causes immédiates mais les éléments primordiaux (Métaph. Δ, 1, 1013a). Ainsi l'effort pour remonter, par le truchement d'un récit mythique, hors du temps historique est d'abord un effort pour saisir l'essence même du divin. Dans tout langage mythique, l'ancienneté est synonyme d'essence, et les diverses généalogies, filiations, naissances, ne sont qu'un langage pour définir des relations causales entre les êtres et les choses, et pour préciser leurs rapports, soit dialectiques, soit de subordination. »

³⁹ Fr. 618, Aristotelis opera, éd. Academia Regia Borussica, Berolini, 1870 (vol. V p. 1582): "Όσω γὰρ μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα.