
LE THEME DE L'ABSTINENCE DE LA CHAIR ANIMALE DANS LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

Janine BERTIER *

Durant toute l'Antiquité, le végétarisme (HAUSSLEITER, 1935; DIERAUER, 1977) s'est imposé comme répondant à une tradition tout à la fois philosophique et religieuse récurrente. Cette pratique est sans doute le principal signe visible par lequel toute une lignée de philosophes, des premiers pythagoriciens du VI^e siècle avant J.-C. au néoplatonicien Porphyre (III^e s. ap. J.-C.) se sont imposés d'accomplir leur idéal de perfection de vie.

La tradition ainsi perpétuée ne nous est connue qu'indirectement. D'abord elle-même, par l'intermédiaire des témoignages de biographes, par des citations et des allusions dont l'exégèse permet de reconstituer le sens et la réalité. Elle l'est aussi par l'écho tardif des controverses philosophiques auxquelles le végétarisme a donné lieu, principalement à partir de l'époque hellénistique. Et là encore, les œuvres des aristotéliens, stoïciens, épicuriens et sceptiques liées à ces controverses ont disparu et sont connues elles aussi grâce à des reconstitutions faites à partir de données littéraires plus tardives. Il faut attendre le *De Abstinentia* de Porphyre (1) pour disposer d'une œuvre dont l'auteur déploie les arguments et les contre arguments des partisans et des adversaires du végétarisme de façon suffisamment explicite pour fixer les enjeux et les perspectives de cette pratique.

D'ores et déjà on peut ramener ces arguments à la justification d'un mode de vie marqué par une quête du sacré et le respect de tout être vivant ainsi que par une conception particulière des rapports de l'homme et de l'animal. La consommation alimentaire de chair suppose la mise à mort d'animaux. L'homme a-t-il le droit de sacrifier des êtres vivants pour s'en nourrir ?

Les partisans du végétarisme, qui vont à l'encontre de toutes les pratiques alimentaires et sacrificielles courantes, appuient leur dénégation du droit que l'homme s'arroge de mettre à mort des animaux pour les offrir en sacrifice ou consommer leur chair sur l'évidence d'une parenté qui unit les uns aux autres tous les vivants. Ils s'autorisent d'Empédocle (2). Ils invoquent l'enseignement des anciens pythagoriciens pour qui l'abstinence de la chair est une propédeutique à l'exercice de la douceur (D.A. III 20, 26) dont le rayonnement instaure la justice (3) et qui joue dans l'économie de leur pensée le même rôle que la philanthropie chez les stoïciens. Pour eux, aucune nécessité, la réparation rituelle d'aucune faute n'autorise et ne justifie ce qu'ils considèrent comme un meurtre.

Leurs arguments qui reposent tous sur cette évidence, empruntent diverses voies qui se ramènent à deux principales. La première est jalonnée par la recherche de modes de vie dont la réalité historique supposée ou actuelle atteste la possibilité du végétarisme. La seconde consiste en l'élucidation de l'idée de parenté entre l'homme et l'animal.

I

La détermination du mode de vie (JOLY, 1956) occupe une grande place dans la culture de l'Antiquité, qu'il s'agisse des auteurs qui d'Hérodote à Strabon explorent le monde connu et ses confins, des zoologistes qui à la suite d'Aristote appliquent ce concept à la vie des animaux, des philosophes pour lesquels le classement et la définition des modes de vie de l'homme restent l'instrument primordial de l'éthique et de la politique. Le mode de vie est une contrainte, il varie selon les lieux du monde et ceux qui l'habitent. Pour l'homme, il peut sous certaines conditions donner lieu à un choix préférentiel.

Les arguments proposés par Porphyre en faveur du végétarisme sont pour une part fondés sur la représentation de deux sortes de modes de vie exemplaires à ses yeux, celui des castes sacerdotales et celui des hommes de jadis.

À Rome, les adeptes du végétarisme sont des philosophes qui appartiennent à la mouvance pythagorico-platonicienne (DE VOGEL, 1959). Ceux-ci ne veulent pas être uniquement des hommes d'écoles, préposés à l'étude et au savoir, ils se savent et se veulent les dépositaires d'une religion philosophique venue de la Grèce ancienne. Dans le contexte social, le végétarisme est une singularité qu'il leur faut défendre en montrant que -toutes choses égales d'ailleurs- là où il y a une caste sacerdotale,

il y a des adeptes du végétarisme pour des raisons qui excèdent la seule conservation des rites religieux. Si donc ce mode de vie existe, il est possible, de plus, il est exemplaire parce qu'il actualise un idéal éthique inséparable des fins réelles de l'être humain. C'est ainsi que Porphyre rapporte la vie idéalisée des prêtres égyptiens (D.A. IV 6-10), celle de certains Juifs, spécialement celle des Esséens (IV 11-13), enfin celle des Mages de la Perse et des Bramines de l'Inde (IV 16-19).

Mais le végétarisme n'est pas seulement le reliquat pour la forme d'un mode de vie exceptionnel, peu accessible au commun des mortels.

C'est ce que montre Porphyre en faisant apparaître que ce mode de vie fut celui de l'humanité dans son état premier et surtout que la philosophie trouve *hic et nunc* toutes raisons d'en justifier le bien fondé et l'exemplarité.

Dès l'âge classique, les philosophes ont souvent complété leurs analyses des systèmes politiques en faisant référence à des formes élémentaires de la vie sociale dont la représentation leur fournissait la matière d'une genèse soit historique soit théorique de ces systèmes. Qu'on se souvienne du début du Livre III des *Lois* de Platon ou encore du début de la *Politique* d'Aristote, entre autres. Ces formes élémentaires étaient distinguées les unes des autres par des modes d'appropriation des biens nécessaires à la vie, les techniques et l'organisation sociale correspondantes.

Trois modes de vie marquent l'arrière-plan de l'histoire humaine : la vie de cueillette, la vie nomade ou pastorale, la vie agricole. C'est à la *Vie de l'Hellade* du péripatéticien Dicéarque (III^e s. av. J.-C.) que Porphyre emprunte les éléments de leur description (D.A. IV 2-5)(4). Selon Dicéarque, le passage de la vie de cueillette à la vie nomade, qui marque l'entrée du genre humain dans un cycle d'appropriation et d'accumulation de biens au delà du nécessaire, concorde avec la naissance de conduites d'avidité et de convoitise porteuses de tous les conflits, violences et guerres qui ont dominé l'histoire depuis lors.

On l'a souvent noté, Porphyre sollicite Dicéarque dans le sens d'une leçon que celui-ci n'enseigne pas : la vie de cueillette ignorait la consommation de chair animale et le végétarisme a valeur de restauration d'un mode de vie ignorant la violence et la mise à mort d'êtres vivants, parce que circonscrit dans les limites de l'usage naturel des biens de la terre sous la forme d'une récolte de ses fruits qui n'en détruit pas les supports.

Mais la recherche d'un mode de vie végétarien ne se borne pas à la quête nostalgique d'un passé révolu ou à celle d'une innocence inactuelle : elle apparaît comme la mise en pratique des enseignements que les philosophes platoniciens ont structurés dans ce qu'on appelle la théologie cosmique (MERLAN, 1970). Il s'agit essentiellement d'une synthèse de théories cosmologiques -astronomiques et météorologiques- et d'une interprétation religieuse et non plus rationaliste des principes de la philosophie (D.A. II 37-42).

En substituant à l'idée de mode de vie localisé dans un espace géographique, défini par des techniques et des institutions, celle de vie assignée dans un lieu hiérarchisé du cosmos, Porphyre et ses devanciers relativisent la différence qui sépare les modes de vie effectifs des habitants du monde sublunaire. Tous ceux-ci ont en commun du fait de leur situation cosmique une part irrépressible et mortelle d'irrationalité, de violence et de passions innassouvies. Aucun vivant, ni homme ni bête, n'y échappe. Aucun pacte, aucune trêve ne mettent un terme aux conflits d'existences dont le destin se ramène à celui de la chute d'âmes dans des corps.

Cette représentation de la vie sublunaire permet d'inventorier et d'expliquer de façon réductrice toutes sortes de pratiques sacrificielles et de montrer leur intention rédemptrice et leur caractère inacceptable. Porphyre emprunte au traité de Théophraste (III^e s. av. J.-C.) *Sur la Piété* (5) les éléments d'une critique de la religion de la cité et une élucidation des exigences de la piété véritable (D.A. II 5-33). Cette critique a pour base une histoire des sacrifices offerts aux dieux, dont toute la leçon revient à opposer comme légitime et sanctifiant l'hommage que l'homme fait aux dieux des prémices des récoltes des fruits de la terre aux sacrifices illégitimes de victimes animales, toujours liés à la reviviscence de violences et de malheurs. Selon Théophraste, tout vivant appartient aux dieux, les produits de la terre appartiennent en partie aux hommes qui ont le devoir d'en faire hommage aux premiers. Porphyre sait que la pratique de la consommation de la chair animale, répréhensible dans l'absolu, a pris naissance auprès des autels où s'opère la transaction de la réparation des crimes, où l'on en célèbre le souvenir pour l'exorciser, où l'on s'exonère de la culpabilité. Il sait que ces explications de la consommation de la chair animale, loin de la légitimer, la condamnent.

Une des séquences de cette consommation est le besoin de renouveler le plaisir qu'elle procure et qui

est négatif. Il existe selon les auteurs évoqués par Porphyre une expérience spécifique du plaisir de la consommation de la chair animale à la fascination duquel on n'échappe plus une fois qu'on l'a connu. A la différence des aliments d'origine végétale qui n'éveillent ni n'asservissent la concupiscence car ils sont neutres émotionnellement, la chair que l'on consomme, loin d'apaiser la faim, fait sans cesse renaître un désir d'en consommer à nouveau, qui est inassouvissable. Même si le contexte du débat sur le végétarisme reste dominé par des réquisitoires de moralistes contre la gourmandise, le luxe et les aliments qu'il impose, il se double d'une mise en parallèle dramatique du plaisir de consommer de la chair animale et du plaisir sexuel, tous deux marqués non pas au sceau de la volupté mais à celui de la violence et d'errances contre nature. Pour Porphyre, l'exaltation du végétarisme pratiqué dans les castes sacerdotales s'accompagne d'ailleurs de celle de la continence sexuelle qu'on s'y impose parfois.

Le respect de la vie des animaux préconisé par les adeptes du végétarisme voit son objectif se transformer. Dans cette optique néoplatonicienne, aucun être de la sphère de la nature n'est en tant que tel sacré ou respectable, mais ils ne le sont que sur un mode tragique, à proportion du spectacle de la déchéance spirituelle dont ils sont le théâtre. Aucun vivant n'est innocent et c'est plus une âme perdue qu'un simple animal dont on s'abstient de détruire l'enveloppe charnelle. C'est aussi et surtout de la dépouille de cette âme dont on s'abstient de se charger comme si elle ne cessait de conserver en elle la trace des maléfices de son destin (D.A. II 38).

II

La justification du végétarisme par la pratique religieuse suppose acquise et connue la présence d'animaux autour de l'homme, elle utilise toutes les ressources de l'exégèse allégorique pour expliquer leur présence dans le culte des dieux et le respect qu'on doit à leur vie.

Avec l'apparition de la zoologie savante et l'oeuvre d'Aristote, le présupposé philosophico-théologique de la parenté entre les êtres vivants laisse place aux interrogations suscitées par la connaissance positive du mode de vie et des caractères des animaux. La thèse de la parenté de tous les vivants fait place à une question dont les termes seront débattus dans toutes les écoles philosophiques à partir d'Aristote : comment exprimer les conduites des animaux décrits genre par genre du singe aux animaux marins les plus élémentaires, comment définir les normes de la conduite de l'homme à l'égard des animaux ?

Tout l'embarras -perplexité.et doute- naît de la découverte du fait que l'animal n'est pas semblable à l'homme, mais qu'il n'est pas non plus différent de lui. L'embarras des philosophes, leurs hypothèses, leurs réponses nourriront les arguments des adversaires et des partisans du végétarisme et feront remettre en question non plus la place des vivants dans le cosmos, mais la nature des rapports légitimes entre l'homme et l'animal au vu de la connaissance de leurs natures respectives.

Péripatéticiens, stoïciens, épicuriens apporteront à l'antivégétarisme des arguments alléguant l'absence de communauté et de société possible entre l'homme et l'animal. Non que l'homme ne vive dans la compagnie de certains animaux, qu'il n'en élève et n'en protège, non que leurs ressemblances et les analogies de leurs conduites -pour certains d'entre eux- ne soient réelles. Mais les relations qui s'instaurent entre eux ne sont jamais génératrices de droit, d'obligations de justice et pour l'homme de respect de la vie animale, car elles ignorent la condition fondamentale de tout contrat : la réciprocité et l'engagement mutuel.

Les stoïciens (6) ont formellement enseigné qu'il n'existe pas de communauté de droit entre l'homme et l'animal. Ce qu'on appelle leur anthropocentrisme est l'affirmation que la nature et tout ce qu'elle contient d'animé et d'inanimé est à l'homme dans un rapport instrumental (D.A. I 4). Pour le dernier, les obligations qui sont les siennes envers la nature se ramènent à celle d'une bonne et judicieuse administration des biens d'un domaine. Selon les stoïciens, les partisans du végétarisme se proposent un idéal fallacieux, car il est impossible de concilier les exigences de l'innocence et celles de la vie. Aussi ces partisans s'exposent soit à mener une existence misérable (une vie de chien) soit à transgresser leurs obligations. Quant au sage stoïcien, il mène une vie frugale, mais il n'est pas végétarien.

La position des épicuriens (DE WITT, 1954; KROHN, 1921; GOLDSCHMIDT, 1977) est sensiblement la même, marquée par l'idée que la société humaine se légitime exclusivement par la sécurité qu'elle procure à ses membres en échange de leur renoncement à la violence. Le pacte social qui n'a pas d'autre fonction ni d'autre référence que l'intérêt et l'utilité de ses contractants (D.A. I 7-12), sans aucune visée mystique ou ontologique, ne concerne pas les animaux avec lesquels l'état de non-agression ne peut être instauré par les mêmes voies qu'il l'est entre les hommes.

Les uns et les autres ont substitué à la règle végétarienne de la non-violence à l'égard de tout être vivant celle -délibérément politique- de pacification des rapports inter-humains, le "sacré" étant non plus la vie comme manifestation de la nature divine, mais la vie humaine dans son projet de se rendre viable. On pourrait dire que la recherche de l'innocence a fait place à celle de l'innocuité et de la paix.

Il est intéressant de remarquer que tous les philosophes n'ont pas fait le même usage des types de mode de vie qui ont marqué selon eux les étapes de l'histoire humaine. A l'interprétation de l'enchaînement de ces types commé celui d'un déclin détournant l'homme de la nature et le faisant se perdre, s'oppose une vision inverse et positive du développement des techniques, des modes d'appropriation des biens et des échanges sociaux. Ce fut celle des sophistes, c'est encore celle des péripatéticiens cités par Porphyre (D.A. I 5-6), eux pour qui il n'est pas de vie humaine digne de ce nom dans l'indigence et la précarité, ce qui est le cas de la vie de cueillette. Pour eux, l'exploitation des animaux et la consommation de leur chair est légitime.

En dépit de son impact politique, la thèse de l'exclusion de l'animal des obligations du droit n'a pas fait l'unanimité. On trouve chez divers auteurs antérieurs à Porphyre, Philon d'Alexandrie (7), Plutarque (8), Sextus Empiricus (9), les éléments coordonnés d'une controverse -liée en partie au problème du végétarisme- sur les rapports de l'homme et de l'animal. Ces éléments résultent entre autres d'interprétations divergentes des livres VIII et IX de l'*Histoire des animaux* d'Aristote (10), consacrés aux modes de vie, aux actions et aux caractères des animaux.

Pour Aristote, ce qu'on décèle d'intelligence et de sociabilité chez les animaux -moteurs indispensables de leur survie- offre une palette très variée de conduites dans lesquelles on peut reconnaître par bribes, des traces ou des ébauches de l'intelligence et de la sociabilité des hommes (H.A. VIII 1 588 a 12 sq.; IX 1 608 a 7 sq.).

Il y a peu à ajouter sur la distance qu'Aristote a établie entre l'homme et les animaux. Selon lui, ils sont comparables dans leurs corps et dissemblables dans le destin de leur être en dépit d'amorces de ressemblances dans leurs conduites.

Pourtant les principes de classement observés par Aristote dans sa zoologie peuvent prêter à des interprétations divergentes du rapport entre l'homme et l'animal.

D'un côté, les règles de la définition des genres et des espèces (H.A. I 1, 486 b 25 sq.), incomplètement mais fondamentalement utilisées, font correspondre à des variations graduelles de caractères les différences des espèces d'un même genre et à des variations qualitatives ou essentielles de caractères les différences entre les genres. Ces règles dressent d'infranchissables frontières entre les grands genres animaux ainsi qu'entre l'homme et les animaux qui lui ressemblent le plus.

D'un autre côté, Aristote qui a codifié ces règles se prévaut également (H.A. VIII 1 588 b 3 sq.) d'un principe de continuité entre tous les êtres vivants en vertu duquel il comble les vides entre les grands genres animaux par l'introduction bien calculée de formes intermédiaires entre eux.

C'est en faisant prévaloir ce principe sur le précédent que certains philosophes (D.A. III 7) ont cherché à montrer que la différence qui sépare l'homme des animaux n'est pas une différence générique majeure, autrement dit une différence de nature, car tous en deçà de leur diversité spécifique appartiennent à un même genre premier, celui des êtres vivants et sont à ce titre et à des degrés divers intelligents et porteurs de raison.

Il résulte de cette extension du principe de continuité à l'ensemble des conduites intelligentes, animales et humaines, une transformation du sens des rapports de l'homme et de l'animal.

Les philosophes qui opposent l'homme et l'animal comme un être rationnel et un être irrationnel le font en accusant une dualité entre les conduites spontanées et non apprises (ce qu'on appellera l'instinct) et d'autres qui sont le fruit de l'éducation et de l'apprentissage (les conduites intelligentes proprement dites). En faisant jouer le principe de continuité, leurs adversaires considèrent toutes les conduites animales et humaines comme des actualisations variables d'une seule et même force impliquée dans le jeu de la sensibilité et de la mémoire, ce qui n'est autre que l'intelligence ou la raison. Ce sont eux qui soutiennent la thèse utilisée à leur profit par les partisans du végétarisme, selon laquelle les animaux, si peu que ce soit ont tous part à la raison (D.A. III 21).

Cette continuité de l'intelligence à travers les genres animaux fonde d'une façon différente de celle qui résulte de l'analyse des croyances et des pratiques religieuses l'intuition d'une parenté entre les hommes et les animaux.

En grec, qui dit *genre* (*genos*) dit aussi *famille*. Ainsi donc, dire que tous les êtres vivants appartiennent au même genre, celui des êtres intelligents, signifie aussi que tous les vivants en dépit de la multiplicité de leurs différences de types ou d'espèces sont fondamentalement parents et congénères. C'est par d'autres voies que les précédentes qu'un Théophraste (D.A. III 25-26) rejoint l'enseignement de Pythagore et d'Empédocle : la parenté de tous les vivants fonde un devoir de justice qui ne connaît d'exception que les cas de légitime défense.

En intégrant dans leurs argumentations de multiples exemples (D.A. III 3-18) destinés à montrer que les animaux ont part à l'intelligence et à des caractères "moraux", les partisans de la continuité entre l'intelligence animale et l'intelligence humaine comme d'ailleurs leurs adversaires, traitent l'intelligence humaine comme une réalité uniforme. Même déprécié par ses vices et ses erreurs, l'être raisonnable de référence reste monolithique.

Ce trait marque jusqu'à la petite pièce satirique (*Bruta animalia ratione uti*) dans laquelle Plutarque met en scène Ulysse, Circé et le philosophe Gryllos transformé en porc par les maléfices de cette dernière. Le philosophe qui reste sourd aux exhortations l'invitant à retrouver figure humaine s'évertue à prouver à ses interlocuteurs qu'au jeu de bête contre l'homme, le plus intelligent, le plus raisonnable est la bête, qu'en conséquence, porc il est devenu, porc il restera. Dans l'échange des rôles ironiquement proposé, la référence de l'être raisonnable ne se modifie pas, comme s'il s'agissait d'une unité de mesure invariable, quel que soit celui à qui elle échoie.

Une des manières d'apparenter l'intelligence animale à l'intelligence humaine consiste, non pas à investir massivement l'animal de traits de l'intelligence humaine, mais à reconnaître la diversité de l'intelligence humaine et à faire de cette reconnaissance une clé de l'appareillement de tous les vivants.

C'est le pré-supposé très suggestif, d'origine sceptique, d'un des arguments par lesquels Porphyre (D.A. III 3) s'efforce de prouver que les animaux sont raisonnables. Avant d'aborder la description de leurs capacités psychiques, il évoque les moyens par lesquels ils communiquent entre eux et aussi avec l'homme en se faisant comprendre et reconnaître.

S'il est un sujet sur lequel Aristote semblait bien avoir établi des distances infranchissables entre l'homme et l'animal, c'est celui du langage : d'un côté, le domaine du silence ou celui de simples bruits physiques, de sons vocaux, parfois à la limite, mais toujours en deçà des sons articulés, de l'autre, le langage humain articulé.

En s'appuyant sur l'exemple de la diversité des langues humaines étrangères incompréhensibles (celle des Indiens, des Scythes, des Thraces) et celles qui sont de surcroît inarticulées en voyelles et en consonnes (celle des Syriens et des Perses), Porphyre trouve un moyen d'estomper la frontière qui sépare l'homme dont tout homme comprendrait d'emblée les expressions verbales, des animaux incompréhensibles sauf par artifices.

A vrai dire Porphyre n'accorde pas une grande place à des arguments de ce type, accréditant l'idée que la raison humaine est variable et en partie opaque à elle-même. Ce faisant, il entrouvre un horizon à l'intérieur duquel les hommes et les animaux s'apparenteraient dans des ensembles fluents dont la représentation inviterait les hommes à épargner les animaux, non plus pour observer un tabou ou pour se conformer à un dogme mais plus subtilement au bénéfice d'un doute.

* C.N.R.S. (ER 76), 2, Résidence du Clos d'Orléans, 29 Boulevard Henri Ruel,
F-94120 Fontenay-sous-Bois.

NOTES

1 - PORPHYRE, *De l'Abstinence*, Intr., édit. trad. et notes par J. Bouffartigue et M. Patillon, Les Belles Lettres édit., Paris, Livre I, 1977, Livres II et III, 1979.

Pour le livre IV encore à paraître aux Belles Lettres : PORPHYRY, *On Abstinence from Animal Food*, transl. by Th. Taylor, 1823, repr. Centaur, London, 1965.

2 - EMPEDOCLE, Fragments A11, B115, B135-137 Diels- Kranz, *Les Présocratiques...* édit. par J.-P. Dumont, Gallimard édit., Bibl. de la Pléiade 1988, p. 322, 422, 430-432.

3 - PYTHAGORE, Fr. 9 Diels-Kranz, *Ibid.*, p. 60-61.

4 - DIKAIARKOS, *Die Schule des Aristoteles I...* Wehrli, 1944 (1967)... Fr. 47-66 (Kulturgeschichtliches): p. 22-28; Kommentar : p. 56-64.

5 - THEOPHRATOS, *Peri Eusebeias*, griech. Text, herausg. übers. und eingeleitet von W. Pötscher, Brill édit., Leiden, 1964, 189 pp.

6 - *STOICORUM VETERUM FRAGMENTA*, col. J. Arnim, Teubner 1903 (1964), III, Fr. 367-376.

7 - PHILON D'ALEXANDRIE, *De animalibus*, tr. J. B. Aucher, dans *Opera omnia*, Richter édit., Leipzig, 1828-30, VIII, p. 101-144 (C'est la traduction latine d'une version arménienne ancienne du texte grec perdu de l'oeuvre de Philon).

PHILON D'ALEXANDRIE, *Alexander* (ou : *De animalibus*), trad. et notes par A. Terian, Oeuvres de Philon d'Alexandrie, t. 23, Cerf édit. Paris 1988, 228 pp. (C'est la traduction du texte arménien).

8 - PLUTARCH'S MORALIA, XII, with an engl. transl. by W.C. Helmbold, Loeb Class. Lib; 1957 : *De sollertia animalium*, p. 311-486, *Bruta animalia ratione uti*, p. 489-533, *De esu carnium*, p. 537-579.

9 - SEXTUS EMPIRICUM, *Hypotyposes Pyrroniennes I*, p. 40-77 dans *Oeuvres choisies*, trad. par G. Goron et J. Grenier Aubier édit., Paris 1948, p. 166-173.

10 - ARISTOTE, *Histoire des animaux*, Intr. trad. et notes par J. Tricot, Vrin édit. Paris 1957; *Histoire des animaux* édit. Trad. intr. et notes par P. Louis, Les Belles Lettres édit., Paris, I, 1964, II, 1968, III, 1969.

BIBLIOGRAPHIE

DE VOGEL C.J. (1959) : *Greek Philosophy III*, Brill édit., Leiden, p. 340-344.

DE WITT N.W. (1954) : *Epicurus and his Philosophy*, University of Minneapolis Press édit., Minneapolis, 388 pp. (sp. 294-297).

DIERAUER U. (1977) : *Tier und Mensch im Denken der Antike*, B.R. Grüner édit. Amsterdam, 319 pp.

GOLDSCHMIDT V. (1977) : *La doctrine d'Epicure et le droit*, Vrin édit., Paris.

HAUSSLEITER J. (1935) : *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin.

JOLY R. (1956) : *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles.

KROHN (1921) : *Der Epikureer Hermachos*, Berlin.

MERLAN Ph. (1970) : *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, The Cambridge History of Later Greek Philosophy, CUP édit., Cambridge, p. 14 sq.

DISCUSSION

G. RAYMOND : *Quelle est la position des cyniques vis à vis du végétarisme ?*

J. BERTIER : *Les cyniques sont les maîtres d'ascèse (askesis) c'est à dire d'une pratique incessante de l'indépendance (au tarkèia) vis à vis de toute contrainte et norme s'imposant à l'homme de l'extérieur, savoir institué de façon complexe, structures sociales et politiques, religiosité liée à des valeurs naturelles ou cosmiques. Leur axiome est que le privilège des dieux est de n'avoir besoin de rien, celui du sage, de vivre de très peu ou de si peu que rien (Diogène Laërce, Vie des philosophes, VI 104-105, trad. Genaille, Garnier Flammarion, Paris 1965 ; édit. tr. R.D Hicks, 1925 Loeb Class. Lib.)*

J.-A. LOPEZ-FEREZ : *Est-ce qu'on peut savoir si, dans la philosophie grecque, vous avez étudié quelque chose à propos de l'omophagie ?*

J. BERTIER : *L'ômophagia, consommation de chair crue pratiquée rituellement dans les sacrifices à Dionysos, est considérée à la fois comme le fait des bêtes sauvages (les carnassiers qualifiés de "mangeurs de chair crue", ômophagoi par les zoologistes) et comme celui de la non-civilisation ou de la retombée dans la sauvagerie d'hommes en situation de détresse. Dans le D.A. I 13, on trouve un argument de justification de la consommation de la chair animale dont l'auteur précise que l'homme est devenu licitement "mangeur de chair" (sarkophagos) dès lors que la pratique de la cuisine lui a permis de s'approprier cet aliment de façon adaptée à sa physiologie.*

J.-D. VIGNE : *Chez les philosophes grecs, quelle est la limite du végétarisme : la consommation du poisson, d'oeufs, est-elle autorisée ? Existe-t-il, comme c'est le cas aujourd'hui, des végétariens et des végétaliens ?*

J. BERTIER : *Difficile de répondre à cette question si l'on s'en tient à la théorie de la légitimité de la consommation de la chair animale. Il faudrait entrer dans le détail des biographies des philosophes, et des divergences qu'elles laissent apparaître. Dès l'époque d'Aristote, ce qu'on appelle le végétarisme de Pythagore est sujet à des interprétations différentes (Cf. textes cités note 4). De plus chez les anciens pythagoriciens, il y a eu des tabous alimentaires électifs : poisson (trigle, mélanoure...), fève... Mais leur étude relève d'autres sujets de recherche.*

A. BRIDAULT : *Existe-t-il une hiérarchisation au sein de la classe des végétaux? Par exemple, différenciait-on les fruits des autres végétaux ?*

J. BERTIER : *On trouve un schéma classique et qui sera historiquement récurrent, de différenciation pratique des végétaux dans le Traité hippocratique Du Régime II : 39-44 : les céréales et les préparations qu'on en tire; 45 : les légumineuses et les graines apparentées dans l'alimentation; 54 : les plantes potagères (lachana), verdure et racines; 55 : les fruits de saison (opôra) qui englobent les fruits à pulpe et les fruits à enveloppe (édit. trad. R. Joly, Paris, Les Belles Lettres, 1967). Pour un schéma théorique de différenciation des plantes et de leurs parties, voir Théophraste (Recherche sur les plantes Livre I, édit. trad. S. Amigues, Paris, les Belles Lettres, 1988, T. I).*

D. DELLUC : *Applications pratiques : 1) la réduction de l'apport protidique d'origine animale (mammifères, volailles, oeufs, poissons) est recommandée depuis de nombreuses décennies dans le traitement diététique de l'insuffisance rénale, compte tenu de la difficulté pour les reins d'éliminer les déchets azotés ; 2) la possibilité de maintien en survie par le rein artificiel (depuis environ 1960-1970) des insuffisants rénaux chroniques avait fait passer au second plan ces prescriptions ; 3) les travaux actuels montrent qu'un régime oligoprotidique (comportant l'abstinence de la chair animale et une réduction importante des protides végétaux), soit un régime végétarien (supplémenté en fer, acides aminés, calcium, vitamines hydrosolubles, pour éviter les carences), permet d'obtenir un mieux-être remarquable et durable des insuffisants rénaux durant la période pré-dialytique, permet de retarder l'utilisation du rein artificiel en arrêtant le cours jusque là inexorable de la maladie, et est habituellement parfaitement supporté par les patients, compte-tenu des résultats obtenus.*