

La morale de la chasse en Grèce ancienne : éthique du citoyen ou école du tyran ?

*Alain SCHNAPP**

RÉSUMÉ

La position de l'animal dans la culture grecque dépend de sa relation avec les hommes : proximité et éloignement concourent à déterminer les catégories du domestique et du sauvage. Mais n'y-a-t-il pas des hommes domestiques et des hommes sauvages ? Les limites entre humanité et bestialité, entre animalité et sauvagerie sont floues. Qui définit le bon et le mauvais comportement ? La part animale et la part humaine des choses ? Les rôles sont variables et soumis à la place des hommes et des animaux dans les pratiques de la cité. Sacrifice, chasse et anthropophagie sont des étapes de cette histoire grecque de la dynamique homme-animal.

ABSTRACT

The animal's position in the Greek culture depends on its relationship with man : proximity and remoteness contribute to determine the categories of domestic and wild. But do there not exist domestic men and wild men ? The limits between humanity and bestiality, between animality and savagery are wooly. Who will define good and bad behaviour ? The animal part and human part of things ? The roles are variable, and submitted to men's and animals' place in civic practices. Sacrifice, hunting and anthropophagy are stages in that Greek history of man-animal dynamics.

* Institut d'art et d'archéologie, 3 rue Michelet, 75006 Paris.

« Ce que vous voulez manger, tuez-le vous-même, mais par vous-même, sans avoir recours au couteau, à quelque gourdin ou hache. Au contraire, à la façon des loups, des ours, des lions qui tuent eux-mêmes ce qu'ils mangent, attrapez un bœuf avec vos dents, un porc avec votre mâchoire, ou dépecez un agneau ou un lièvre ».

Plutarque. *De esu carnium*. I, 5 = M.995, A-B.

L'anthropologie nous l'a rappelé à satiété : ce qui est bon à manger est aussi bon à penser ; la place centrale dévolue au sacrifice par la cité trouve là une part de ses raisons. Dans le système des nourritures la viande occupe une place privilégiée⁽¹⁾. Certes, il existe des viandes qui échappent à l'institution sacrificielle, comme celle des ânes⁽²⁾ ou celle du bœuf de labour⁽³⁾, mais il s'agit d'exceptions bien définies : en Grèce, consommer de la viande, c'est pratiquer un sacrifice ou acquérir une part d'un animal sacrifié. Aussi bien existe-t-il un autre moyen de se procurer de la viande, la chasse. Pourtant la tradition cynégétique n'insiste que fort peu sur cet aspect décisif de l'activité des chasseurs. Pour les Grecs la chasse est avant tout un moyen de se débarrasser des bêtes sauvages, d'exercer son corps et son esprit à la traque, à la capture d'animaux d'autant plus recherchés qu'on a eu de la peine à les maîtriser. En ce sens la symétrie de la chasse et du sacrifice n'est pas qu'une figure de style. La capture des animaux nécessite un code de conduite, réclame des stratégies, requiert des entraînements qu'il importe de définir. Pour chasser, il faut aussi penser l'animal dans sa relation aux hommes. Pour que chacun soit à sa place, pour que l'excitation dangereuse de la quête ne débouche pas sur une catastrophe, il faut bien tenter de fonder une anthropologie de la chasse qui établisse une juste distance entre les hommes et les animaux, entre les hommes et les dieux. Certes, la capture de l'animal ne conduit pas à établir, comme l'institution sacrificielle, la part des hommes et celle des dieux, mais l'exercice de la chasse est tout entier dominé par la définition du licite et de l'interdit, du naturel et du surnaturel, de ce qui est dû à Artémis et de ce qui est permis aux hommes. Ce qui fonde de façon décisive la vision grecque de la chasse, c'est son enracinement au cœur le plus profond de la cité : proche et lointain, amour et désamour, civilisation ou barbarie, la chasse est porteuse de symboles qui se déploient à l'aube de la cité pour ne plus jamais quitter le langage des hommes. Parmi les multiples chasses qui, à travers le Moyen Âge occidental, suscitent l'intérêt des poètes et des princes, la plus cachée et la plus décisive est celle du cerf royal, dont la poursuite se confond avec la quête de Dieu⁽⁴⁾ ; en Grèce, cette chasse ontologique a un nom, c'est la « chasse aux concepts » de Platon⁽⁵⁾. En suivant Platon, nous débusquerons peut-être le lièvre qui donne à la chasse une si forte présence dans l'imaginaire de la cité.

(1) Vernant, 1981 ; Détienne et Vernant, 1979, p. 7-35.

(2) Berthiaume, 1982, p. 92.

(3) Durand, 1986, p. 176-177.

(4) Tiébaux, 1974, p. 60-66.

Aux origines : les chasseurs des premiers âges

L'histoire en Grèce n'a de sens que par rapport à la cité et à l'existence du citoyen dans la cité. En proposant un mythe explicatif du politique, de ce qui fonde la cité, le sophiste Protagoras⁽⁵⁾ se place d'emblée au cœur du débat :

« [...] Or Épiméthée, dont la sagesse était imparfaite, avait déjà distribué, sans y prendre garde, toutes les facultés aux êtres privés de raison, le genre humain lui restait ; désemparé, il ne savait que faire. Alors qu'il hésitait ainsi survint Prométhée pour voir où les choses en étaient. Et il voit toutes les autres créatures disposer de toutes choses selon leur convenance, et l'homme nu, sans chaussures, sans couverture et sans armes »⁽⁷⁾.

A cet homme si faible et si fragile Prométhée accordera donc la technicité et le feu – un feu qui n'est pas accompagné de la politique, de l'art de vivre harmonieusement en société. Car la politique est sous la protection des *sentinelles terribles* de Zeus. Apparaît donc une société *primitive* qui dispose d'une *culture matérielle* élémentaire :

« Parce que l'homme participait du destin des dieux, d'abord (en raison de sa parenté divine), il fut le seul des animaux à honorer les dieux, à construire des autels et à dresser des images divines, ensuite bien vite il développa l'art d'articuler sons et mots et inventa les habitations, les vêtements, les chaussures, les couvertures, les produits de la terre. C'est ainsi à l'origine que vécurent les humains, éloignés les uns des autres, car aucune cité n'existait. Ils mouraient donc sous les coups des bêtes sauvages en tout plus fortes qu'eux, et leur savoir technique suffisant pour assurer leur subsistance était insuffisant dans la guerre contre les animaux. Ils ne possédaient pas encore en effet l'art politique dont la guerre est une partie. Ils cherchaient donc à se rassembler et à se tirer d'affaire en fondant des villes. Mais une fois rassemblés, ils se faisaient du tort les uns aux autres faute de posséder la politique, en sorte qu'ils disparaissaient à nouveau et mouraient »⁽⁸⁾.

Le principe fondateur de l'humanité pour les Grecs, d'Homère à Platon, ce n'est pas la parole – et l'ensemble des pratiques culturelles qui l'accompagnent – mais la conscience de la divinité. Et celle-ci est impossible sans une claire définition de l'animalité. Car le seul des animaux à honorer les dieux par des figures est aussi le seul à avoir recours à cette forme de relation particulière avec autrui qu'est la guerre. La guerre n'est pas le prolongement naturel de la concurrence entre les espèces, elle est une pratique qui, pour être efficace, nécessite le rassemblement des hommes contre les ennemis. Cette cohésion communautaire n'est possible que dans le respect des autres ; la *diké* est un préalable à l'établissement des relations entre les hommes, elle suppose une harmonie qui ne saurait être atteinte sans la pratique politique. Aussi la chasse n'a-t-elle pas de place dans le mythe de Protagoras⁽⁹⁾. L'humanité primitive qui soutient une

(5) Classen, 1960, p. 52 sq.

(6) Sur l'*authenticité* du Protagoras, voir la discussion de Guthrie, 1985, p. 63-68.

(7) *Prot.* 321 c ; voir l'analyse de Brisson, 1975.

(8) *Prot.* 322 b.

(9) On pourrait objecter que la chasse est absente de la cité du deuxième livre de la *République*. Mais précisément, la cité élémentaire de la *République* est une critique du modèle primitiviste de ceux qui veulent réduire la vie en communauté aux besoins élémentaires – « la cité des pourceaux » (372 d) ; si la vie en société dépend de la satisfaction des besoins complémentaires des hommes, c'est que les hommes ont depuis longtemps dépassé le stade cynégétique de la société.

guerre sans espoir contre les animaux ne dispose pas de la chasse, qui implique par définition une supériorité des hommes sur les bêtes. La chasse n'est pas concurrence mais maîtrise, l'homme est le traqueur, et l'animal la proie. *A contrario*, « *la guerre contre les animaux* » exprime bien l'égalité des partenaires, le combat sans merci que livrent les hommes aux bêtes « *plus fortes qu'eux* ». Cette image des hommes démunis, agressés par les bêtes est commune à toute une tradition *archéologique*.

Au début, nous dit Platon dans le *Politique*, hommes et animaux vivaient sous le contrôle des dieux⁽¹⁰⁾, qui pourvoyaient à leur besoin :

« [...] *J'en sorte qu'aucun (animal) n'était sauvage et qu'ils ne se mangeaient point entre eux, il n'y avait donc pas de guerre ni conflit d'aucune sorte* »⁽¹¹⁾.

Pour décrire cette paix primitive qui s'impose aux hommes comme aux bêtes, Platon a recours au langage politique, qui qualifie précisément un état de nature antépolitique⁽¹²⁾. Les hommes paissent sous l'autorité des dieux comme des animaux qui n'ont nul besoin de travailler la terre ou d'exploiter les autres espèces :

« *Ils disposaient à profusion des fruits des arbres et de tout ce qui pousse par ailleurs, produits non par l'agriculture mais offerts de façon spontanée par la terre. Nus et sans couvertures, ils paissaient le plus souvent à l'air libre* »⁽¹³⁾.

Dans la paix originelle, le végétarisme est la condition de la vie sociale : pour que les troupeaux d'hommes et de bêtes vivent en bonne intelligence, il faut que la nourriture provienne spontanément de la terre afin d'éviter toute concurrence. La condition de l'homme nu n'est tragique qu'au regard de la violence des bêtes. Dans la pastorale des origines, cette nudité reflète le sort commun qui lie l'homme aux animaux. La naissance de l'histoire humaine coïncide donc avec le moment où les dieux pasteurs abandonnent l'humanité :

« *Car, une fois privés des soins du dieu qui nous contrôlait et nous gouvernait, face à un grand nombre de bêtes, toutes tant qu'elles étaient dangereuses par nature et rendues féroces, les hommes, restés sans force et sans protection, devenaient la proie des bêtes et, dans ces premiers temps, se trouvaient encore sans ressources ni moyens* »⁽¹⁴⁾.

Le combat des premiers âges procède de la nécessité impérieuse de se liguer contre les animaux. En résumant presque textuellement la *préhistoire* platonicienne, Diodore de Sicile y ajoute la naissance d'une solidarité réciproque :

« [...] *attaqués par les bêtes féroces, ils sentaient la nécessité de se secourir mutuellement, et, réunis par la crainte, ils ne tardaient pas à connaître progressivement leur diversité mutuelle* »⁽¹⁵⁾.

L'homme des temps primitifs ne connaît pas la chasse. Celle-ci procède d'une organisation plus avancée, d'une coopération indispensable pour résister aux dangers de la nature sous toutes ses formes. Les Grecs ont donc pensé la transition entre la plus lointaine Préhistoire et l'âge des cités en inventant une étape intermédiaire, une Protohistoire culturelle qui associe la vie pastorale à la chasse. Les hommes d'après le

(10) Plat., *Pol.* 271 d ; voir Vidal-Naquet, 1981, p. 361-380.

(11) *Pol.* 271 d-e.

(12) Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 372.

(13) *Pol.* 272 a.

(14) *Ibidem*, 274 b-c ; voir Cole, 1967, p. 9.

(15) DS. I, 7, 8 et Cole, 1967 p. 25-47.

déluge, nous dit le Platon des *Lois*, étaient revenus à l'Âge de Pierre : ils ne disposaient ni de feu ni de cuivre⁽¹⁶⁾. C'étaient des bergers. Mais à la différence des hommes de l'Age d'Or ils n'étaient pas menés par un dieu. En ce temps-là, avec le fer et le cuivre, la guerre et le conflit avaient disparu... Les hommes de la Protohistoire diffèrent des hommes de la cité parce qu'ils ne connaissent pas la guerre, mais ils se distinguent des hommes préhistoriques parce qu'ils font de la chasse un moyen de subsistance :

« Tout d'abord ils s'aimaient et se rendaient service dans leur solitude, ensuite ils n'avaient pas à combattre pour leur subsistance. Les pâturages ne manquaient pas – sinon dans les débuts pour quelques-uns –, et c'est surtout de cela qu'ils vivaient dans ce temps-là. Le lait et la viande ne manquaient pas. Et en chassant (θηρευδοντες) ils se procuraient des vivres en quantité et en qualité »⁽¹⁷⁾.

Voici que succède à l'Age d'Or la culture des pasteurs-chasseurs : l'humanité impose sa loi aux animaux par la chasse et par l'élevage. Pas de mention du sacrifice, dira-t-on : mais son invention est coextensive à la consommation des viandes. Le discours des origines vise ici à établir une succession d'événements qui expliquent l'histoire des cités, non à développer sur une échelle axiologique les découvertes successives de « premiers inventeurs ». Les hommes de la Protohistoire sont semblables aux cyclopes, qui connaissent un régime de *dynasteia* : d'autorité personnelle partagée « *encore aujourd'hui* » (à l'époque de Platon) « *par certains états grecs ou barbares* »⁽¹⁸⁾. Les cyclopes de Platon sont cependant un peu différents des cyclopes d'Homère. Comme P. Vidal-Naquet l'a bien montré, les cyclopes « *disposent d'une terre qui est très exactement celle de l'Age d'Or hésiodique* »⁽¹⁹⁾. A mi-chemin des hommes et des animaux sauvages, de l'Age d'Or et de la civilisation, de la chasse et de l'agriculture, les cyclopes se prêtent admirablement à leur fonction de modèle des hommes préhistoriques. La chasse et l'élevage apparaissent comme les traits distinctifs d'une humanité « *moins instruite que les hommes d'aujourd'hui en divers arts, et tout particulièrement pour la guerre* »⁽²⁰⁾. L'histoire de l'humanité devient ainsi l'histoire d'un progrès continu, rompu par les catastrophes, qui permet le passage à l'agriculture et aux activités sédentaires :

« Après cela, ils se réunissent plus nombreux en communautés et fondent des cités plus considérables, et se tournent vers les premières cultures sur la pente des montagnes ; ils construisent pour se protéger des bêtes fauves des remparts, des sortes de clôtures de pierres sèches, en construisant cette fois une seule grande habitation commune »⁽²¹⁾.

Face à la menace extérieure toujours présente des animaux, la réponse des hommes est d'accentuer leur solidarité et de développer leurs moyens de défense. En bref, d'organiser une « *guerre contre les animaux* ». Renversement dialectique qui transforme une chasse essentiellement productrice et défensive en pratique offensive. Ce qui justifie la guerre contre les animaux, on le verra, c'est un ensemble complexe de motifs qui ne s'éclairent que dans la relation de la chasse au sacrifice. Mais la raison principale qui explique la domination nécessaire des hommes sur les animaux tient à une loi de nature :

(16) Plat., *Leg.* III, 678 e.

(17) *Ibidem*, 678 d – 679 a.

(18) *Ibidem*, 679 d.

(19) Vidal-Naquet, 981 p. 51.

(20) Plat., *Leg.* III, 679 d.

(21) *Ibidem*, 680 e – 681 a.

« Dès lors, il faut évidemment croire que la nature subvient de même aux adultes et que les plantes sont faites pour les animaux, et les animaux pour l'homme... Si donc la nature ne fait rien sans but ni en vain, il faut admettre que c'est pour l'homme que la nature a fait tout cela. Il suit de là que l'art de la guerre est, en un sens, un mode naturel d'acquisition (l'art de la chasse en est une partie) et doit se pratiquer à la fois contre les bêtes sauvages et contre les hommes, qui, nés pour obéir, s'y refusent, car cette guerre-là est par nature conforme au droit »⁽²²⁾.

En fondant l'humanité sur une téléologie naturelle qui implique la domination des plantes par les animaux, des animaux par les hommes, des Grecs sur les barbares, des hommes libres sur les esclaves, Aristote apporte une justification inattendue à l'impérialisme athénien. Il emboîte dans un même raisonnement une hiérarchie des dispositifs de domination qui partent de la périphérie pour confluer au centre : cueillette, chasse, guerre à l'extérieur, à l'intérieur, sont les opérateurs logiques de la démonstration. Il suffit alors de lire Isocrate pour trouver en toutes lettres ce qu'Aristote dit tout bas :

« [...] nos ancêtres tenaient pour la plus nécessaire et la plus juste des guerres celle que livraient tous les hommes à la férocity des bêtes sauvages, et ensuite celle que menaient les Grecs contre les barbares, qui sont nos ennemis naturels »⁽²³⁾.

Dans la représentation dominante du IV^e siècle, de Platon à Isocrate en passant par Aristote, la chasse est donc un des fondements de la vie en société, une pratique qui permet de distinguer les hommes des animaux et, ce faisant les Grecs des barbares, les citoyens des esclaves.

Cette définition de la chasse est inséparable d'une définition des genres de vie. Pour mettre à leur juste place chacun des éléments qui composent la cité, il faut les insérer non seulement dans la diachronie mais aussi dans la synchronie. Les pratiques productives sont alors classées des moins actives aux plus efficaces :

« [...] les genres de vie des hommes diffèrent beaucoup les uns des autres. Les hommes les plus paresseux sont les nomades : la nourriture qu'ils tirent des animaux domestiqués leur vient sans peine et tout à loisir, quoiqu'ils soient contraints de se déplacer avec leur troupeaux à travers les pâturages et qu'ils soient obligés de les accompagner comme les cultivateurs d'un champ vivant. D'autres vivent de chasses, et ces chasses varient selon les peuples : les uns vivent de vol, les autres de pêche (ceux qui habitent au bord des lacs, des marais, de rivières ou d'une mer poissonneuse) ; d'autres vivent d'oiseaux ou de bêtes sauvages ; mais la plupart des hommes vivent de la terre et des fruits de la culture »⁽²⁴⁾.

Pour Aristote, le pasteur est une sorte d'agriculteur mobile plus proche des hommes des temps primitifs par les loisirs que lui laisse la garde des animaux. A ces hommes des confins s'ajoutent des chasseurs de diverses catégories dont les traits dominants sont leur adaptation à la variété de l'habitat et leur instabilité : comme pour Platon⁽²⁵⁾, pour Aristote

(22) Arist., *Pol.* 1256 b 11-12 trad. Aubonnet ; voir Dierhauer, 1977, p. 155-157.

(23) Isocr., *Panathénaïque* XII, 163 trad. G. Mathieu ; Loenen, 1953, p. 5-66 ; Turato, 1979, p. 30-31.

(24) Arist., *Pol.* 1256 a 6-7. trad. Aubonnet. Le parallèle entre chasse et pêche est bien vu par Longo 1989.

(25) Plat., *Leg.* VII, 823 d.

les chasseurs sont fondamentalement des prédateurs, et leurs proies peuvent être d'autres hommes ; les *peuples chasseurs* sont potentiellement des voleurs ou des pirates⁽²⁶⁾.

« *Nomade, agriculteur, pillard, pêcheur, chasseur* », l'homme en tant qu'être productif ressortit à l'un de ces genres de vie ou d'une libre association de plusieurs d'entre eux⁽²⁷⁾. Pasteurs, chasseurs, agriculteurs, en suivant l'ordre logique proposé par Aristote, les hommes doivent, pour accéder à la vie de la cité, se situer par rapport aux animaux domestiques, aux animaux sauvages, à la maîtrise des plantes. La définition du monde animal contribue à mieux établir la vie en société.

La part animale de l'homme

Chez Homère « *l'animal n'est jamais un terme en soi* »⁽²⁸⁾, mais le prétexte à une identification, à un contact entre le monde humain et le monde animal. Dans une autre perspective, U. Dierhauer⁽²⁹⁾ a pu écrire qu'Homère « *ne définit pas l'homme par rapport à l'animal mais par rapport aux dieux* ». En ce sens, Hésiode est le premier à donner dans le contexte grec une définition de l'homme et des animaux :

« *Pour toi, Persès, mets-toi ces avis à l'esprit ; écoute la justice, oublie la violence à jamais. Telle est la loi que le Cronide a prescrite aux hommes que les poissons, les fauves, les oiseaux ailés se dévorent puisqu'il n'est point parmi eux de justice. Mais aux hommes Zeus a fait don de la justice, qui est de beaucoup le premier des biens* »⁽³⁰⁾.

La justice n'est pas seulement un don du dieu, elle procède de la nécessité de ne pas pratiquer l'allélophagie qui existe chez les animaux comme dans l'étape sauvage du monde primitif. Les hommes ne pratiquent pas le cannibalisme, ils se « *détournent de l'habitude qu'avaient les êtres animés de se manger entre eux* »⁽³¹⁾. Cannibale, l'humanité primitive l'est parce qu'elle ignore les rapports organisés, les relations ordonnées. Diodore nous rappelle qu'Osiris fut le premier homme à abandonner le cannibalisme⁽³²⁾, et un fragment du *Sisyphe* de Critias décrit ce monde sauvage des origines comme « *un temps où la vie humaine était désordonnée et bestiale, dominée par la force, où il n'y avait nulle récompense pour les bons et nul châtiment pour les méchants* »⁽³³⁾. L'homme se distingue des animaux par son refus de l'allélophagie primitive, par la mise en place de relations d'équilibre qui contiennent la violence dans certaines limites. L'artisan humain de cette révolution qu'est l'abandon du cannibalisme selon une tradition comique rapportée par Athénée, c'est le boucher, le *mageiros* :

« *Alors que l'allélophagie et toutes sortes de maux existaient, survint un homme qui n'était pas le plus sot, qui fut le premier à sacrifier une victime et à rôtir la viande, et,*

(26) Sur la relation entre chasse et brigandage voir Briant, 1976.

(27) Arist. *Pol.* 1256 a 8.

(28) Schnapp-Gourbeillon, 1981, p. 205.

(29) Dierhauer, 1977, p. 15.

(30) Hes., *O.* 274-280. trad. Mazon.

(31) Plat., *Epin.* 975 a.

(32) DS. I, 14, 1.

(33) Criti., DK 88, B 25, 1-4.

comme cette viande était meilleure que la viande d'homme, ils ne se mangèrent plus les uns les autres mais sacrifièrent et firent griller des bestiaux ⁽³⁴⁾.

La dérision comique fait du boucher le civilisateur par excellence. Cet artisan inconscient de la *diké* n'opère pas sous l'influence de quelque révélation divine mais pour une raison bien concrète : le goût des viandes animales, qui surpasse les viandes humaines. Dans l'histoire axiologique de l'humanité, les raisons du progrès importent plus que les moyens. Si le cuisinier est un *protos eurétès* du sacrifice, le chasseur a lui aussi quelque chose à voir avec la pratique sacrificielle.

« De là, disent-ils, cette insensibilité et cette sauvagerie goûtée dans le meurtre et développée dans les chasses et les poursuites cynégétiques ; de ne pas être dégoûté par le sang et les plaies des animaux mais de se réjouir de leur égorgement et de leur mort. Ainsi, sans doute, à Athènes, le premier délateur à être condamné à mort le fut à bon droit ; et ainsi le second et puis le troisième ; et, de proche en proche, ils en vinrent aux justes, et, à la fin, ils n'épargnèrent même pas les meilleurs des citoyens. Ainsi, le premier homme qui tua un loup ou un ours y gagna du prestige, et, de même, quelque bœuf ou cochon fut condamné à mort pour avoir goûté les offrandes placées devant lui. Et on en vint à manger la viande des cerfs, des lièvres et des chevreuils et à pratiquer la consommation du bétail et en certains endroits des chiens et des chevaux ⁽³⁵⁾.

Certes, le texte de Plutarque s'insère dans un contexte de critique de la chasse et du sacrifice qui tend, par un passage à la limite, à révéler la perversité d'un certain nombre de pratiques établies, et l'on verra plus bas les résultats auxquels conduit cette subversion des catégories. Mais ce qui est révélateur dans un texte de ce genre, c'est – à mon sens – l'équivalence explicite qu'il établit entre chasse et sacrifice, la définition d'une identité animale autonome face au comportement humain. On sait que le fondement du rituel sacrificiel en Grèce est l'acquiescement de l'animal⁽³⁶⁾. Dans le raisonnement proposé par Plutarque, cet acquiescement, symbolisé par les graines que l'animal consomme, devient l'*aition* du sacrifice : la contre-mesure adoptée par les hommes face à l'ingérence de l'animal dans le sacrifice végétal. Abattre un animal qui s'est rendu coupable d'une telle tentative de détournement correspond à chasser des animaux sauvages dont la violence est une menace pour l'humanité. Entre la « *guerre contre les animaux* » et « *l'étiologie* » de la chasse chez Plutarque la continuité est évidente. La métaphore politique vient comme souligner le raisonnement culturel en assimilant le désir des viandes à une politique proprement tyrannique, à la gloutonnerie du tyran⁽³⁷⁾. L'homme intempérant, affligé par la *laimargia* – la gloutonnerie –, symbolise dans la pensée du IV^e siècle l'incapacité d'établir une bonne distance entre soi et les autres. Le glouton est guetté à terme par un cannibalisme qui finira dans la dévoration de ses propres enfants⁽³⁸⁾. Les hommes qui sont incapables de se maîtriser prennent ainsi la forme des bêtes de proie : « *Ceux des hommes qui prisent les injustices, les tyrannies, les rapines [appartiendront] aux genres des loups, des faucons et des milans* »⁽³⁹⁾, animaux

(34) Ath. XIV, 660 e-f = (*Athénion*) , Kock III, 369.

(35) Plut., *De sollertia animalium* 2 = M. 959 D-E.

(36) Vernant, *op. cit.*, p. 6-7 ; Durand, *op. cit.*, p. 70-78.

(37) Détienne et Svenbro, 1979, p. 228.

(38) Plat., *Rsp.* IX, 571 c – 572 b ; X, 619.

(39) *Phaed.* 82 a.

carnivores qui révèlent dans la nature humaine cette violence normalement réprimée par la *diké*.

L'affirmation de la supériorité de l'homme sur les animaux ne peut donc se concevoir sans une analyse de la part animale de l'homme. U. Dierhauer a très bien vu que l'anthropologie du IV^e siècle faisait une place décisive à l'animalité humaine :

« Le même siècle qui, sous tant de différents aspects, séparait les hommes des animaux reconnaissait d'autre part avec acuité l'infrastructure physiologique naturelle qui lie l'homme à la bête »⁽⁴⁰⁾.

L'homme nu de Protagoras l'emporte sur les bêtes par l'action de son intelligence, la supériorité de ses moyens intellectuels :

« En tout cela [force et rapidité] nous sommes plus malheureux que les bêtes ; [cependant] nous nous servons de notre propre expérience, de notre mémoire, de notre intelligence et de notre savoir et nous les soumettons en en tirant du miel, du lait, en les guidant et en les menant »⁽⁴¹⁾.

Dans ce fragment d'Anaxagore, on perçoit déjà le cycle de la domination de l'homme sur l'animal cher à Aristote⁽⁴²⁾. Les capacités de l'homme transforment l'animal en un instrument de production, en une ressource dont il peut tirer parti. La « *Kulturlebre* » des hommes procède donc dans une certaine mesure du savoir-faire animal :

« Les hommes sont les élèves des animaux dans les choses les plus importantes : de l'araignée pour le tissage et le ravaudage, des hirondelles dans l'art de bâtir, des oiseaux chanteurs, cygnes et rossignols, dans le chant et l'imitation »⁽⁴³⁾.

Les animaux modèles de l'homme ? Tout au moins porteurs de techniques décisives pour la vie matérielle de l'homme. Le balancement dialectique porte alors à valoriser ce qui dans l'animal est savoir instinctif, adéquation au milieu, capacité d'adaptation à faire de l'animal, selon le mot de Dierhauer, un contre-modèle, voire un supramodèle de l'humanité. L'observation animale devient un moyen de distanciation qui a les mêmes fonctions que le discours ethnographique. Dans sa discussion avec Aristodème au livre I des *Mémorables*, Socrate cherche à définir l'originalité de l'homme en recourant non aux critères culturels chers à Protagoras, mais à des traits proprement biologiques qui dans l'ordre de la nature fondent une supériorité humaine :

« – Sache bien que, si je pensais que les dieux se préoccupent de l'homme, je ne les négligerais pas.

– Ainsi tu penses qu'ils ne s'en préoccupent pas, eux qui tout d'abord, seuls parmi tous les êtres vivants, ont fait que l'homme se tienne debout, station debout qui lui permet de voir plus loin, de mieux contempler ce qui est au-dessus de lui et de courir moins de risques. Ensuite, alors qu'ils n'ont donné aux autres animaux que des pieds pour se déplacer, à l'homme ils ont accordé des mains, capables d'exécuter tout ce qui nous rend plus heureux que les bêtes »⁽⁴⁴⁾.

L'homme ne se distingue pas seulement grâce à la supériorité de l'esprit et de la mémoire, mais par un achèvement biologique, une adaptation naturelle qui en font

(40) Dierhauer, 1977, p. 59

(41) Anaxag., DK 59, B 21 b.

(42) Voir Plut., *De fortuna* = M 98 F et note 22.

(43) Démocr., DK 68, B 154.

(44) Xen., *Mem.*, I, IV, 11 ; voir Dierhauer, *ibidem*, p. 50-52.

précisément un animal plus habile que les autres. A l'anthropologie sociale de Protagoras s'ajoute ainsi une anthropologie biologique qui, dans l'ordre de la nature, fait procéder l'humanité d'un monde animal soumis à l'évolution. Cette réévaluation de la part animale de l'homme conduira les cyniques à exalter la conaturalité de l'homme et des animaux. A partir de là, un nouveau renversement s'énonce : ensauvager la vie⁽⁴⁵⁾. Reconnaître l'animal dans l'homme amène à privilégier l'autonomie biologique des animaux capables de survivre sans vêtements, sans maison, sans feu. Pour les cyniques, la culture matérielle n'est plus le privilège de l'humanité mais sa condamnation⁽⁴⁶⁾.

Face au discours triomphant d'une anthropologie culturelle qui finalise la nature en la soumettant aux besoins des hommes (des hommes qui vivent en cité, cela va sans dire) pointe alors un discours critique qui fait des animaux un modèle pour l'humanité.

La pierre de touche qui sépare chaque camp, la frontière décisive entre deux types de conduites à l'égard des animaux, tient à la place des viandes dans le système des nourritures. Car il y a un danger des viandes qui ne s'exprime pas seulement dans l'image du tyran cannibale⁽⁴⁷⁾, mais dans une critique radicale aussi bien de l'institution sacrificielle que de la chasse. A partir d'une orthodoxie qui tendait à évacuer le meurtre de la logique du sacrifice pour ne plus insister que sur la découpe sacrificielle et l'établissement harmonieux d'une relation entre la cité et les bêtes, la subversion antisacrificielle consiste à délégitimer tout recours à la nourriture carnée. Travail de retournement clairement à l'œuvre chez Porphyre interprétant Théophraste⁽⁴⁸⁾ ou chez Plutarque⁽⁴⁹⁾. Travail, on l'avouera, tardif par rapport à notre objet – la cité classique – mais qui révèle dans ses tours et détours quelques-uns des traits du statut des viandes dans la cité.

L'inflation perverse des viandes

En invoquant le caractère récent des sacrifices carnés, Porphyre ne fait que se placer dans une tradition déjà attestée par Empédocle :

« Chez eux [les Anciens], ni Arès, ni le tumulte ne comptaient au nombre des dieux, Zeus ne régnait pas, ni Cronos, ni Poseidon, mais Cypris était reine. Ils se la rendaient favorable par de pieuses offrandes, des peintures d'animaux, des parfums aux mille senteurs, des sacrifices de myrrhe pure et d'encens odorant les libations des abeilles d'or »⁽⁵⁰⁾.

Offrandes végétales qui apparaissent cependant plus comme un substitut du sacrifice classique que comme une étape antérieure. Les animaux peints (les simulacres animaux) sont en effet difficilement intelligibles dans une société qui ignorerait toute utilisation sacrificielle des animaux. Le passage à l'institution sacrificielle ne procède pas comme

(45) Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 368. Plut., *De esu carnium* I, 5 = M. 995 C-D.

(46) D. Chr. VI, 21-28 ; voir Edelstein, 1967, p. 61.

(47) Plat. *Rsp.* VIII, 566 a et Mainoldi, 1984, p. 193.

(48) Porph., *De Abstinencia* II-III ; voir Durand, *op. cit.*, p. 43-66.

(49) *De sollertia animalium* et *De esu carnium*.

(50) *De abstinencia* II, 21 ; Emped., DK 31, B 128.

dans la tradition anthropologique classique de la nécessité de résister aux animaux et d'établir une relation harmonieuse avec les dieux⁽⁵¹⁾ mais d'une crise interne qui amène le règne d'Arès et de Tumulte. C'est une cause proprement humaine qui explique le sacrifice animal. De même que les hommes doivent détruire ceux d'entre eux qui sont malfaisants :

« De la même façon, on a peut-être le droit de supprimer, parmi les animaux, privés de raison, ceux qui sont, par nature, injustes et malfaisants et que leur nature pousse à nuire à ceux qui les approchent. Mais parmi les autres animaux, certains ne commettent pas d'injustice, leur nature ne les pousse pas à nuire : ceux-là, il est à coup sûr injuste de les détruire et de les tuer, tout comme il est injuste de le faire aux hommes qui sont comme eux »⁽⁵²⁾.

Derrière la visée subversive de Porphyre qui tend à ruiner les fondements mêmes de la pratique sacrificielle transparait au contraire une théorie équilibrée des relations homme-animal. Étiologie qui privilégie les relations entre les hommes plutôt que les relations des hommes avec leur environnement, mais qui, ce faisant, découvre les racines, l'*oikeiôsis* – l'appropriation –, de l'homme et l'animal. Leçon qui est dans le droit fil de Démocrite :

« En ce qui concerne le fait de tuer ou de ne pas tuer les animaux il en va ainsi : que celui qui tue ceux qui sont injustes ou veulent l'être ne soit pas puni ; faire cela plutôt que de ne pas le faire est bien »⁽⁵³⁾.

Le sacrifice, faut-il le rappeler, est fondamentalement un meurtre. La souillure du meurtre n'est tolérable que si elle répond à l'injustice, si elle place sur le même plan les hommes pervers et les animaux mangeurs d'hommes. Les animaux ne sont pas alors définis du point de vue de la consommation – animaux comestibles et animaux interdits – mais comme les sujets d'une distinction morale : leur violence seule justifie leur mise à mort. Car le système sacrificiel qui élimine hypocritement jusqu'à la mention de l'acte meurtrier repose en fait non sur une échelle de valeur mais sur une théorie du goût, de la jouissance qui s'impose à la société et menace son équilibre.

« Les bœufs, les moutons et aussi les cerfs et les oiseaux, et même les porcs – qui n'ont rien de commun avec la pureté mais nous procurent des jouissances –, nous les égorgeons pour les dieux ; parmi ces animaux, les uns nous facilitent l'existence en travaillant pour nous, les autres nous viennent en aide en nous fournissant de quoi manger ou de quoi satisfaire d'autres besoins »⁽⁵⁴⁾.

La gloutonnerie fondamentale de l'espèce humaine abolit toute distinction et toute spécificité animale. Animaux bons à sacrifier, animaux bons à chasser sont confondus dans une même catégorie : on les égorge non par révérence envers les dieux mais en vue d'un plaisir qui semble réduit à sa dimension alimentaire. Ce n'est pas seulement l'institution sacrificielle qui est visée mais le système des viandes qu'elle autorise.

(51) Cole, *op. cit.*, p. 48-49.

(52) *De abstinentia* II, 22 trad. J. Bouffartigue et M. Patillon.

(53) Democr., DK 68, B 257 ; voir aussi, *ibidem*, B 258 : « Il faut tuer tous ceux qui bravent la loi, à quelque prix que ce soit » : la relation entre l'homme qui enfreint la loi et l'animal qui menace l'homme est du même ordre.

(54) *De abstinentia* II, 25, 4.

Pour Plutarque, on l'a vu⁽⁵⁵⁾, l'institution du sacrifice est justifiée à ses débuts par l'agressivité animale : violence des loups et des ours qui amène à les exterminer, sacrilège des animaux domestiques qui cherchent à s'emparer des offrandes destinées aux dieux. Cette étape initiale est suivie d'un processus de réification alimentaire. Les hommes découvrent la viande animale – cerfs, lièvres, antilopes, bétail, voire chiens et chevaux – pour ne plus la quitter : chasse et sacrifice sont définitivement associés dans l'acquisition des viandes nécessaires aux hommes. Le discours s'adresse aux jeunes chasseurs afin de répondre à un éloge de la chasse qui risquerait « *d'enflammer les jeunes gens qui aiment la chasse au point de n'accorder plus d'intérêt aux autres activités et de se dédier entièrement à celle-ci* »⁽⁵⁶⁾. La théorie des viandes a donc à voir en quelque manière avec l'éducation des jeunes gens. L'écho des *Lois* et du *Traité de la Chasse* est aisément perceptible chez Plutarque. Aux critiques de la chasse Xénophon répondait en effet qu'elle ne détourne pas des affaires personnelles et des devoirs civiques :

« Certains disent qu'il faut fuir l'amour de la chasse pour ne pas négliger les choses de la maison : ils ne savent pas que tous les hommes bénéfiques pour la cité et leurs amis sont ceux qui soignent davantage les choses de la maison. Donc, si les amis de la chasse se rendent capables de servir la patrie dans les domaines essentiels, ils ne sauraient laisser périlcliter leurs affaires personnelles »⁽⁵⁷⁾.

Le traité de Plutarque s'intègre à un horizon de réflexion sur la chasse qui prend sa source dans le débat sur chasse et *paideia* qui traverse tout le IV^e siècle. Chasser, pour Xénophon, ce n'est pas donner libre cours à une passion dévorante, mais fonder sa vie personnelle sur une ascèse physique et morale qui est la marque d'un type nouveau de citoyen. Le programme cynégétique de Platon sera d'ailleurs explicitement mentionné par Plutarque⁽⁵⁸⁾. Comme dans le texte de Porphyre, on peut distinguer aisément dans le *De sollertia* deux séries d'arguments emboîtés : un discours sur le bon usage de la chasse – directement en prise avec les réflexions de Platon et de Xénophon –, une critique radicale des pratiques cynégétiques qui fait son miel des apports des deux auteurs. La nécessité de distinguer les animaux utiles des animaux nuisibles, celle de respecter les animaux qui n'ont pas atteint l'âge adulte, l'appel au courage du chasseur qui doit se consacrer à la chasse aux animaux terrestres⁽⁵⁹⁾ appartiennent directement aux valeurs platoniciennes de la chasse. Respecter l'animal, c'est valoriser aussi bien le chasseur que le gibier :

« C'est l'absence d'ingéniosité, de ressources, de ruse de ces animaux [les animaux marins] qui a rendu leur chasse honteuse, déshonorante et indigne d'un homme libre »⁽⁶⁰⁾.

A travers le discours contre la chasse on discerne en toile de fond une critique des mauvais chasseurs, des *viandards* (selon l'expression moderne), qui confondent la

(55) Plut., *De sollertia* 2 = M. 959 D.

(56) *Ibidem*, 959 B.

(57) Xen., *Cyn.* XII, 10-11.trad. Delebecque.

(58) Plut., *De sollertia* 9 = M. 965 F : « C'est la raison pour laquelle Platon dans les *Lois* conseillait aux jeunes gens ou plutôt les conjurait de « ne pas s'enticher de la chasse sur mer ».

(59) *Ibid.* 965- 966.

(60) Plut., *De sollertia* 966 B.

chasse et la recherche de nourriture. Car l'excès cynégétique comporte le risque de faire basculer les jeunes gens de l'univers aristocratique de la bonne chasse dans l'inflation perverse des viandes. La chasse, en effet, n'est pas seulement, comme les théoriciens primitivistes tentent de l'établir, une manière de se défendre des animaux. C'est aussi un moyen de se procurer de la viande. Pourtant, la dimension alimentaire de la chasse n'apparaît guère dans le discours cynégétique. Elle est comme minimisée, recouverte par toutes les valeurs sociales qui font de la chasse un art de distinction. Quand Clinias, dans l'*Euthydème*, développe une théorie de l'acquisition, il fait de la chasse un modèle d'une stratégie de traque qui s'arrête au point précis où l'animal est capturé :

« Rien dans la chasse ne va plus loin qu'à poursuivre et à capturer. Quand les gens ont mis la main sur l'objet de leur poursuite, ils ne savent comment s'en servir ; les uns, chasseurs et pêcheurs, le remettent aux cuisiniers ; les autres, géomètres, astronomes, calculateurs, sont aussi des chasseurs ; car dans chacune de ces branches, on ne produit pas des figures mais on découvre celles qui existent, et, comme ils ne savent pas les utiliser mais seulement les débusquer, ils les remettent aux dialecticiens pour qu'ils fassent fructifier leurs découvertes »⁽⁶¹⁾.

Pour Clinias, la capture se suffit à elle-même, la consommation, l'accommodement du gibier sont extérieurs à la pratique cynégétique. Une même fonction prédatrice unit les chasseurs et ces observateurs de la nature que sont les géomètres et les astronomes ; une même incapacité à tirer parti de ce qu'ils ont capturé : le cuisinier est au chasseur ce que le dialecticien est à l'observateur empirique. Sur les rapports de la cuisine et de la chasse, il convient donc d'être discret. Si la quintessence de la chasse est, d'une certaine façon, la cuisine, où donc placer la tempérance, qui, aux dires des éducateurs et des philosophes, est la principale qualité du chasseur ? Quand Socrate, dans les *Mémorables*, expose à Aristippe le moyen de former des jeunes gens « *aptes à commander* », le premier élément qu'il envisage est la tempérance dans la relation à la nourriture :

« Dis-moi, Aristippe, s'il te fallait t'occuper de l'éducation de deux jeunes gens en sorte que l'un soit capable de commander et que l'autre ne songe même pas au commandement, comment formerais-tu chacun d'eux ? Pouvons-nous commencer par les premiers éléments, en particulier la nourriture ? Oui, répondit Aristippe, il me semble que la nourriture doit venir en premier lieu, car on ne vivrait pas si l'on n'était pas nourri. N'est-il pas naturel que tous deux éprouvent le désir de manger à certaines heures ? C'est en effet naturel, dit-il. S'il est nécessaire de s'occuper d'une affaire urgente plutôt que de satisfaire son estomac, auquel des deux en ferons-nous prendre l'habitude ? A celui qui est destiné à commander »⁽⁶²⁾.

La tempérance en matière de nourriture s'impose comme la première discipline nécessaire au métier d'homme d'État, mais elle est immédiatement suivie de règles équivalentes en matière de « *boire, de sexualité, de sommeil, de chaud, de froid, de fatigue* »⁽⁶³⁾. L'*askésis* nécessaire au jeune homme, ce n'est pas la négation des plaisirs

(61) Plat., *Euthyd.* 290 c ; Canto, 1987, p. 152-157 ; M. Canto souligne que l'habileté nouvelle de Clinias à manier le discours est un tournant du dialogue : ce n'est pas lui qui parle, mais quelqu'un de supérieur. Clinias s'efface derrière l'énoncé qu'il produit.

(62) Xén., *Mem.* II, 1, 1-2.

(63) *Ibidem*, II, 1, 1.

mais leur domestication – *enkrateia* : contrôle de soi, de ses penchants et donc définition d'une conduite équilibrée. C'est un entraînement qui procède au plan éthique comme au plan esthétique des conduites stylisées par la cité. Comme le dit M. Foucault, « l'askésis morale fait partie de la *paideia* de l'homme libre qui a un rôle à jouer dans la cité et par rapport aux autres ; elle n'a pas à utiliser de procédés distincts ; la gymnastique et les épreuves d'endurance, la musique et l'apprentissage des rythmes virils et vigoureux, la pratique de la chasse et des armes, le soin à bien se tenir en public, l'acquisition de l'*aidos* qui fait qu'on se respecte soi-même à travers le respect qu'on porte à autrui, tout cela est à la fois formation de l'homme qui sera utile à la cité et exercice moral de celui qui veut se maîtriser lui-même »⁽⁶⁴⁾.

L'accomplissement critique coïncide alors avec le refus de la gloutonnerie, de la lubricité et de la mollesse. Dans la diète des Spartiates établie par Lycurgue, le fait de « cheminer le ventre vide » est considéré comme l'une des conditions nécessaires à la formation des jeunes gens⁽⁶⁵⁾ ; condamnés à ce régime strict, les Spartiates « disposent de quelque supplément grâce à l'exercice de la chasse »⁽⁶⁶⁾. La valeur nutritive de la chasse apparaît ainsi comme susceptible d'améliorer l'ordinaire. Mais ce supplément de viande qui s'ajoute à l'austérité du brouet n'a pas pour fonction principale d'approvisionner un banquet. Il s'agit de maintenir le strict équilibre alimentaire nécessaire à l'entraînement des guerriers, de consommer une nourriture acquise péniblement dans l'exercice d'une chasse difficile. La chasse spectacle, la chasse des *paradeisoi* perses avec sa profusion d'animaux jetés en pâture aux chasseurs, est contraire à cet idéal d'une chasse dangereuse, ascétique. Parvenu à l'âge adulte, Cyrus se révolte contre la chasse confinée qu'on lui impose dans le *paradis* de son grand-père⁽⁶⁷⁾. Et Dion Chrysostome se fait l'écho de la tradition de cette ascèse cynégétique des Grecs en l'opposant à la chasse perse :

« Grâce à la chasse, le corps devient plus résistant, l'âme plus courageuse, l'aptitude à toutes sortes de combats se développe. Pour la chasse, il est nécessaire de monter à cheval, de courir, d'affronter les assauts de bêtes courageuses, de supporter la chaleur, de résister au froid, de souffrir de la faim et de la soif ; grâce à sa passion, le chasseur devient capable de tout supporter avec plaisir. Il n'en va pas ainsi pour la chasse perse. Les Perses s'enferment chaque fois qu'ils le désirent dans leur paradis, ils abattent les bêtes comme dans une prison, sans se fatiguer, sans courir de risques, face à des animaux débiles et encagés. Et ils perdent ainsi la joie de la découverte, l'excitation de prendre les devants et du combat rapproché »⁽⁶⁸⁾.

Au fond, les valeurs positives de la chasse procèdent d'un équilibre du corps et de l'esprit, d'un engagement qui n'a rien à voir avec la quête de nourriture : la chasse est valorisée pour ce qu'elle comporte de tension, de risque, de recherche. On mesure ce que les attaques des pythagoriciens représentent contre une pratique qui exalte si fortement les valeurs de combat, d'affirmation de soi, qui sont comme la colonne vertébrale de l'éducation juvénile. Dans la définition de la chasse donnée par Dion, nous retrouvons presque textuellement la conclusion du traité de Xénophon :

(64) Foucault, 1984, 2, p. 89.

(65) Xen., *Lac.* II, 5.

(66) *Ibidem*, V, 3.

(67) Xen., *Cyr.* I, 4, 7-15.

(68) D. Chr. III, *sur la Royauté*, 137-138.

« Ils [sophistes et chasseurs] entreprennent de chasser l'un des animaux sauvages, les autres des amis. Après quoi, ceux qui attaquent leurs amis se déshonorent aux yeux de tous, tandis que les chasseurs s'honorent en attaquant les animaux sauvages ; car s'ils prennent l'animal, ils remportent une victoire dans un art de guerre, et s'ils ne le prennent pas on les approuve d'abord de pratiquer un exercice contre des ennemis de la cité entière, ensuite de ne se mettre en route ni pour le dommage d'un homme ni mus par l'appât du gain... ; pour les uns, la chasse va de pair avec la domination de soi, pour les autres avec une honteuse effronterie »⁽⁶⁹⁾.

La honteuse effronterie est, bien entendu, celle des sophistes, ceux qui, dans la cité, privilégient la recherche du profit, des satisfactions matérielles. Comme le *viandard* à la recherche effrénée des viandes, les sophistes, par leur appétit de puissance, détruisent la cité. Penser la chasse comme penser le sacrifice, c'est interroger ce mystère tapi au cœur de la cité, c'est mettre en lumière les actes meurtriers qui fondent la communauté civique. La question une fois posée, chasse et sacrifice sont solidairement mis à mal. La reconnaissance de l'animalité profonde de l'homme révèle l'humanité des animaux ; chasse et sacrifice deviennent sans objet dans un monde qui abolit la distinction fondamentale sur laquelle s'est élevé le système classique des viandes. En développant les arguments de Théophraste, Porphyre met en lumière, dans sa pureté pour ainsi dire élémentaire, l'institution sacrificielle et la légitimation cynégétique :

« Ainsi, puisqu'ils [les animaux] sont de la même race, s'il apparaissait, selon Pythagore, qu'ils ont reçu aussi la même âme que nous, on serait à bon droit jugé impie de ne pas s'abstenir d'être injuste envers ses parents. Le fait que certains sont des animaux féroces ne rompt nullement ce lien de parenté : il est des hommes qui ne leur cèdent en rien mais qui sont plutôt pires... De même, s'il y a aussi des animaux féroces, nous devons, comme tels, les faire périr, comme nous faisons périr de tels hommes, mais sans renoncer à notre relation aux autres moins féroces. Il ne faut manger ni les uns ni les autres, pas plus que les hommes injustes »⁽⁷⁰⁾.

Cannibales, chasseurs et héros

Plutarque, Dion et même, dans une certaine mesure, Porphyre se retrouvent pour penser qu'il est légitime de se débarrasser des bêtes féroces. En abolissant la frontière qui séparait les bêtes des hommes, ils tendent à remplacer un ordre taxinomique par une morale qui justifie l'expulsion de ceux – hommes ou bêtes – qui menacent la communauté des hommes. Ce faisant – et malgré la dénégation des viandes qui les caractérise –, ils retrouvent un des principes qui fondent la chasse dans la cité archaïque : l'exaltation des valeurs viriles, du courage, de la peine que nécessite le juste affrontement avec l'animal. Porphyre, qui pousse le raisonnement à l'extrême, admet deux restrictions à l'interdiction d'abattre les animaux : la nécessité de certains sacrifices divins et la résistance aux animaux féroces⁽⁷¹⁾. Au bout du compte le scandale n'est pas tant la mort

(69) Xen., *Cyn.* XIII, 12-15. trad. Delebecque.

(70) Porph. III, 26, 1-2. trad. J. Bouffartigue et M. Patillon.

(71) Porph. II, 44, 1-2 ; III, 26, 2 trad. *idem*.

des animaux que la manducation des viandes. Le raisonnement condamne moins la violence de la chasse que les débordements des chasseurs, et en cela il vient conforter une vieille tradition qui fait du chasseur (comme du *μαγειρος*) un être potentiellement dangereux, porteur d'une violence qui, si elle n'est pas soigneusement contrôlée, peut se retourner contre la cité. Les fondateurs de la chasse – Orion, Céphalos, Actéon et même Méléagre – finissent mal. Leur excès d'activité cynégétique les porte à des débordements – souvent à connotations sexuelles – qui les font condamner par les dieux⁽⁷²⁾. Ce ne sont pas seulement les pythagoriciens et les critiques des viandes qui insistent sur les dangers de la chasse et du sacrifice. L'humanité primitive dans la tradition grecque a connu successivement deux états opposés : la pastorale végétarienne et l'allélophagie généralisée qui précède l'instauration du sacrifice. Le cannibalisme est donc l'un des dangers qui menacent l'humanité, « *au point que nous observons encore aujourd'hui des traces du fait que des hommes sacrifient d'autres hommes* »⁽⁷³⁾. Dans la chasse comme dans l'acte sacrificiel, il y a bien quelque chose qui touche au statut même de l'humanité, aux fondements qui définissent non seulement la morale mais les comportements des hommes.

A l'origine, la violence seule fonde les rapports sociaux des hommes comme des bêtes :

« Des nourritures carnées dues à des meurtres réciproques leur procuraient leur ordinaire, la loi était humiliée, la violence partageait le trône de Zeus, le faible était la pâture des forts »⁽⁷⁴⁾.

L'allélophagie ne provoque pas la répulsion parce qu'elle est un comportement scandaleux, l'abolition de toute relation d'échange entre les êtres, mais parce qu'elle incarne une sauvagerie absolue que rien ne peut discipliner. A l'origine de la vie sociale – aussi bien chez les animaux que chez les hommes –, la force. Polybe ne dit pas autre chose ; pour lui les hommes primitifs « *se rassemblent à la façon des animaux et suivent ceux qui sont les plus vigoureux et puissants* »⁽⁷⁵⁾. Sans qu'on le dise explicitement, les hommes vigoureux, surgis de la barbarie des origines, sont des chasseurs :

« De même, à nouveau lorsqu'un homme s'offre pour tous aux dangers, lorsqu'il affronte et soutient les assauts des êtres les plus puissants, il est normal qu'un homme comme lui reçoive de la foule des marques de faveur et d'honneur »⁽⁷⁶⁾.

Ceux qui permettent à l'humanité de s'affranchir de la pression des monstres et des bêtes féroces, de mener la *guerre* contre les animaux sauvages ont, en Grèce, un nom : héros. Et parmi eux, celui qui domine les autres, qui l'emporte par la puissance illimitée de ses moyens physiques, Héraclès. Pour le type de héros qu'il incarne avec, sans doute, Thésée⁽⁷⁷⁾, la chasse est plus une guerre, un combat singulier, qu'une poursuite qui a recours aux entraînements si particuliers des chasseurs et au dressage des chiens. Violence pure, à l'état sauvage, qui souligne le caractère archétypique, préhistorique d'Héraclès ?

(72) Voir plus bas p. 392 sq.

(73) Plat., *Leg.* VI, 782 c.

(74) Moschn. VII, 16 = Lovejoy-Boas, 1935, p. 215-216.

(75) Pol. VI, 5, 9.

(76) *Ibidem*, 6, 8.

(77) Voir p. 391.

Les images ne sont pas seules à souligner le caractère *primitif* du héros, le point est relevé par Diodore :

« Héraclès n'a pas vécu une génération avant la guerre de Troie..., mais au moment où apparaissent les premiers hommes. De cette date au présent, les Égyptiens comptent plus de dix mille ans, alors que de la guerre de Troie à aujourd'hui ils en reconnaissent moins de mille deux cents. Et de fait, la massue et la peau de lion conviennent mieux à un Héraclès préhistorique (τω παλαιω) puisque, à cette époque, n'ayant pas encore inventé les armes, les hommes se battaient avec des branches d'arbres contre leurs ennemis et utilisaient la peau des animaux comme armes défensives »⁽⁷⁸⁾.

Dans le discours sur les origines, Héraclès, chasseur de la Préhistoire, est le contemporain d'hommes qui, tout comme lui, ne connaissent pas les armes classiques (le javelot, la lance). Chasseur d'un animal fabuleux, affronté aux confins du monde habité, il incarne, vêtu de la *léonté* – la peau de son adversaire –, l'animalité vaincue par l'homme. Comme Yvain, le Chevalier au Lion⁽⁷⁹⁾, Héraclès est un surhomme qui dans la cité porte le signe de la sauvagerie dominée par l'humanité. Le rôle d'Héraclès, homme des premiers âges, n'est pas seulement limité, si l'on suit Diodore, à la maîtrise du lion. Il est l'homme qui a permis aux autres de se libérer des animaux, de purifier la terre :

« Ce que disent les Égyptiens concorde avec une tradition transmise chez les Grecs depuis les temps les plus anciens selon laquelle Héraclès purifia la terre des animaux sauvages. Cela ne pouvait en rien convenir à un homme qui aurait vécu à peu près à ce moment de la guerre de Troie, parce qu'alors la plus grande partie du monde habité avait été défrichée par les paysans, les villes, et par la multitude des hommes qui s'étaient répandus partout. La mise en culture des terres nous conduit donc à considérer qu'il vivait dans les temps anciens, à une époque où les hommes étaient sous la coupe de la masse des bêtes sauvages »⁽⁸⁰⁾.

Dans le récit de Diodore, Héraclès s'impose comme l'accomplisseur, l'homme dont la fonction principale est de libérer l'humanité primitive de la guerre que lui font les bêtes sauvages, une sorte de Prométhée qui installe l'humanité dans ses privilèges sans recourir au sacrifice. Je n'irai pas jusqu'à dire qu'Héraclès permet l'avènement de la chasse comme Prométhée instaure le sacrifice, puisqu'aussi bien la chasse d'Héraclès est bien plus qu'une simple chasse, une *katharsis* menée avec des armes et des moyens préhistoriques. Dans l'*Héraclès* d'Euripide, Lycos – le roi-loup – s'en prendra précisément aux armes et aux stratégies du héros :

« Qu'a donc accompli de si notable ton époux en tuant l'Hydre d'un marais ou le Lion de Némée ?

Cette bête qu'il prit au lacet et qu'il dit avoir fait périr enlacée dans ses bras ?

Lui qui n'étant rien acquit une réputation de courage dans la lutte contre les animaux,

et fut incapable de toute autre chose, lui qui n'a jamais tenu un bouclier dans son bras gauche, qui n'a jamais affronté une lance.

(78) DS. I, 24, 3 ; voir Jourdain-Annequin, 1986.

(79) Le Goff et Vidal-Naquet, 1979.

(80) DS. I, 24, 5-6 ; voir Turato, *op. cit.*, p. 46-50.

Porteur de l'arc, la pire des armes, toujours prêt à la fuite, la preuve du courage d'un homme ce n'est pas l'arc, mais de rester à son poste et de voir, sans baisser ni détourner le regard,

un champ de lances en mouvement, toujours ferme à son rang ⁽⁸¹⁾.

Héraclès est doublement condamné : déchu de ses fonctions de héros civilisateur, d'homme qui délivre l'humanité de bêtes dangereuses, il est un mauvais chasseur qui utilise la ruse, qui emploie le lacet et l'arc, armes anti-hoplitiques par excellence⁽⁸²⁾.

Retournement qui dans la bouche du loup fait du héros un renard rusé plus qu'un chasseur courageux, dérision de l'exploit qui contraste avec la tradition du combat face à face avec l'animal, que les images et les textes attestent⁽⁸³⁾. Par-delà le débat qui oppose l'hoplite à l'archer, le texte de Diodore nous permet de déceler une étape fondamentale de l'anthropologie cynégétique, de reconnaître en Héraclès une figure mythique qui incarne le passage de la Préhistoire à une Protohistoire où les hommes prennent l'avantage sur les bêtes. Pour passer du mode de vie animal aux débuts de la culture, il faut des héros, et ces héros sont des chasseurs. Les mêmes raisons expliquent d'ailleurs, selon Diodore, la divinisation des animaux :

« En quittant collectivement, dans les origines, la vie sauvage, les hommes au début se dévorèrent et se firent la guerre les uns les autres, les forts l'emportant toujours sur les faibles ; par la suite, ceux auxquels la force faisait défaut sous le poids de la nécessité se rassemblèrent et prirent comme emblèmes des animaux qu'ils divinisèrent ensuite » ⁽⁸⁴⁾.

La maîtrise des animaux s'exprime alors non par l'expression d'une force brute mais par l'idéalisation de l'animal en symbole de reconnaissance : les animaux, dès lors, sont aussi bons à penser qu'à manger.

L'orthodoxie de la cité proclame que se nourrir – et se nourrir de chair – c'est honorer les dieux par l'institution sacrificielle. De même, poursuivre les bêtes sauvages, combattre les ennemis, mettre à mort ceux qui menacent la cité, c'est se révéler un homme juste. Mais où passe la frontière entre le juste et l'injuste ? Si le sacrifice sert les intérêts de la gloutonnerie humaine, si la chasse se confond avec le plaisir des viandes sauvages, si la guerre débouche sur la dévoration des ennemis, il n'y a plus de cité possible.

Les chasseurs et la nature

Si l'anthropologie grecque a tendance à aller chercher les mythes d'origine de la chasse dans un lointain passé, il existe une région de Grèce qui porte témoignage de cet état originel du monde où les hommes pratiquaient la vie sauvage. Le monde, c'est l'Arcadie, dont P. Borgeaud a récemment analysé le paysage de façon convaincante⁽⁸⁵⁾. Les Arcadiens incarnent, dans la géographie ethnique des Grecs, les hommes qui sont

(81) Eur., H. f., vv. 151-164.

(82) Voir Vidal-Naquet, 1972, p. 178 et Le Goff et Vidal-Naquet, *op. cit.*

(83) Thcr. XXV, 232 sq. ; voir Brommer, 1974.

(84) DS. I, 90, 1.

(85) Borgeaud, 1979.

restés les plus proches du mode de vie traditionnel, plus pasteurs et chasseurs qu'agriculteurs. Comme l'a rappelé Borgeaud, le relief de l'Arcadie du Nord est caractérisé par des bassins que séparent des montagnes. Les eaux n'atteignent que difficilement la mer, elles ne s'échappent généralement que par des fissures que les Grecs appelaient *barathra*. Quand les fissures se bouchent ou n'existent pas, la formation de lacs et de marais est inévitable⁽⁸⁶⁾. Stymphe est précisément l'un de ces marais où Héraclès exerça son action de chasseur de monstres, en capturant (certaines versions disent en effrayant) des oiseaux mangeurs d'hommes⁽⁸⁷⁾. Le héros délivre donc le lac des oiseaux sauvages, et la région devient propice à l'habitat des hommes. Mais, raconte Pausanias, bien longtemps après la visite d'Héraclès,

« un arbre tomba dans le déversoir du barathron d'où s'écoule la rivière et empêcha les eaux de s'écouler, et l'on dit que la plaine devint un lac sur une distance de quatre cents stades. On dit encore qu'un chasseur poursuivait un cerf, qui plongea dans le marais, et que ce chasseur, sous l'emprise de son excitation, nagea derrière le cerf. Et ainsi, le barathron engloutit le cerf et l'homme qui le suivait. On dit que la rivière prit la même route en sorte qu'au jour même les eaux qui stagnaient disparurent de toute la plaine de Stymphe »⁽⁸⁸⁾.

Le chasseur emporté par sa fougue qui se lance dans le lac permet au régime des eaux de retrouver son équilibre et aux hommes de récupérer leurs terres inondées. Son sacrifice involontaire apaise Artémis, dont les fêtes étaient négligées. Par bien des aspects l'épisode apparaît comme une réitération de la *catharsis* opérée par Héraclès, mais, au lieu de se passer dans un temps éloigné, il est perçu comme un événement historique. Pour P. Borgeaud, *« le lac, à Stymphe, est la marque d'un monde renversé où l'animal chassait l'homme, qui apparaît lui-même sous des traits animaux »*⁽⁸⁹⁾. Il faut sans doute nuancer cette conclusion à la lumière d'une réflexion sur les origines de la chasse. Le lac n'est pas à proprement parler un monde animalisé mais un espace où des animaux carnivores ont pris le pas sur l'homme. Seule l'intervention du héros – sous une forme assez particulière, on va le voir – est capable d'humaniser à nouveau cette terre sauvage. Sans qu'on le dise, cette humanisation comprend, bien entendu, le développement de l'agriculture et la sédentarisation des hommes. Le veneur inconnu qui, en s'immolant, permet aux eaux du *barathron* de s'écouler ne se transforme pas en animal ; il est au contraire dans la situation du chasseur, tout entier engagé dans la poursuite. Il devient la proie d'Artémis du fait de son excès cynégétique : en poursuivant le cerf dans l'eau, il est moins gibier que victime sacrificielle garante du pardon de la déesse. Il s'agit donc là du thème fondamental de la chasse bien tempérée, du contrôle des pulsions cynégétiques, qui permet de garantir la bonne distance des hommes et des bêtes. Au demeurant, semble-t-il, d'autres animaux féroces habitaient le Stymphe : les loups, qui jouent un rôle si décisif dans la mythologie des Arcadiens. Dans la version d'Apollodore, Héraclès chasse les oiseaux du Stymphe en les terrorisant avec des castagnettes d'argent. Les oiseaux carnivores étaient en effet la proie des loups⁽⁹⁰⁾ et s'étaient réfugiés

(86) Je suis ici Borgeaud, 1979, p. 34-35 ; voir aussi Jost, 1985, p. 398-400.

(87) Paus. VIII, XXII, 4.

(88) *Ibidem*, 8-9.

(89) Borgeaud, 1979, p. 36.

(90) Apd. II, V, 6.

dans le bois proche ; aussi, pour les atteindre de ses flèches, le héros devait-il les effrayer. Dans une note, Frazer s'interrogeait déjà sur le statut énigmatique de ces loups⁽⁹¹⁾ en les rapprochant d'un toponyme local, « *le ravin du loup* ». J'y verrais une allusion plus forte à l'étiologie cynégétique. Les loups, dans l'ordre de l'animalité, sont les adversaires les plus répandus et les plus dangereux des hommes. Dans une terre ensauvagée, ils ont tendance à proliférer et à créer une sorte de contre-société. Comme l'ont démontré M. Detienne et J. Svenbro, le loup est par excellence un animal politique ou plutôt antipolitique : vivant en bande, combattant à la manière des hommes, égorgeant ses proies à la façon des sacrificateurs⁽⁹²⁾, il est surtout un concurrent des pasteurs qui cherche à s'appropriier les troupeaux. Le loup, comme l'homme primitif, est un cannibale, et son allélophagie foncière, alliée à son mode d'existence en bande, le confronte au problème central de la politique : ou subir la tyrannie du plus fort ou se dissoudre dans l'anarchie des appétits contradictoires⁽⁹³⁾. La concurrence mythologique des loups et des oiseaux carnivores revient donc à poser que, s'il appartient à Héraclès d'affronter les monstres carnivores, c'est aux hommes de faire face aux loups. A quel prix ?

Les loups sont pour les Arcadiens de vieilles connaissances. Non seulement parce qu'ils sont les plus sauvages et donc les plus valeureux des Grecs, ou parce qu'ils s'équipent pour la bataille de peaux de loups et d'ours⁽⁹⁴⁾, mais aussi parce qu'ils sont les descendants du fils de Pélasgos, Lycaon. Les origines de l'Arcadie, telles que nous les présente Pausanias, sont une version mythologique de l'« *Entstehungslehre* ». A l'aune de l'évolution, Pélasgos se situe à la charnière de la Préhistoire et de la Protohistoire. C'est sous son règne qu'apparaissent les huttes, les vêtements en peau de mouton ; il remplaça les racines par les glands, et ce mode de vie est encore attesté chez les Arcadiens, signe de leur authenticité autant que de leur sauvagerie⁽⁹⁵⁾. Lycaon, pour son compte, achève l'œuvre de son père. Il fonde la ville de Lycosoura sur le mont Lycée, et, contrairement à l'Athénien Cécrops, qui s'en tient à la tradition végétarienne en refusant tout sacrifice sanglant, il est le premier à faire couler le sang des autres :

« *Lycaon porta sur l'autel de Zeus un nourrisson, et il sacrifia le nourrisson et il répartit son sang sur l'autel, et l'on dit qu'aussitôt après ce sacrifice d'homme il fut changé en loup* »⁽⁹⁶⁾.

Le mythe arcadien donne à l'invention du sacrifice un tour aussi inattendu que tragique. Après les sages inventions de Pélasgos, on s'attendrait à voir son successeur fonder, en même temps que la cité, des institutions qui l'établissent et la fortifient. Au contraire, voici que s'installe au cœur de la cité, sur l'autel dressé aux dieux, un souverain-loup qui leur consacre une offrande de chair humaine. Certes, le roi meurtrier est aussitôt puni, mais la lycanthropie qui est son châtiment laisse planer comme une sombre menace sur la ville et les habitants. Car le sacrifice institué sur l'autel se répète chaque année :

(91) Frazer, commentaire à l'édition Loeb de Pausanias p. 199.

(92) Detienne et Svenbro, *op. cit.*

(93) *Ibidem*, p. 218-228 et Mainoldi, *op. cit.*, p. 187 et p. 193.

(94) Paus. IV, 11, 3.

(95) Paus. VIII, 5-6 ; voir Borgeaud, *op. cit.*, p. 41.

(96) Paus. VIII, 2, 3-4 ; sur Cécrops, voir Durand, 1986, p. 22-23.

« On dit en effet qu'il y a toujours, à la suite de Lycaon et tout comme lui, un homme qui devient loup durant le sacrifice de Zeus Lycaios, mais il ne le deviendrait pas toute sa vie. Quand il est loup, s'il s'abstient de chair humaine, on dit que la dixième année il redeviendra homme, mais que, s'il goûte la chair humaine, il restera à jamais une bête sauvage »⁽⁹⁷⁾.

Le sacrifice de l'enfant par le roi-loup n'amène pas seulement la disparition du criminel mais fonde une pratique qui caractérise dès lors les rituels du mont Lycée. Pour expier le crime originel, un homme doit se transformer en loup après avoir répété symboliquement par un acte de cannibalisme la conduite du roi fondateur. Sur ce rituel Pausanias est intentionnellement muet :

« Sur cet autel [celui du mont Lycée] ils sacrifient en secret, il ne m'a pas paru agréable de m'occuper de ce qui a trait à ce sacrifice, laissez-le tel qu'il est et tel qu'il était depuis les origines »⁽⁹⁸⁾.

Le secret si fortement réclamé par les Arcadiens et (presque) scrupuleusement gardé par Pausanias est, bien sûr, celui d'une pratique cannibale dont Platon, dans un contexte bien particulier, rappelait l'existence. Dans le cours d'une discussion sur la nature du tyran apparaît brusquement la figure de l'homme changé en loup :

« Quel est donc le commencement de la transformation du protecteur [de la cité] en tyran ? N'est-ce pas lorsque le protecteur commence à faire ce qui est raconté dans le récit qui concerne le sanctuaire de Zeus Lycaios en Arcadie ?... Que celui qui a goûté des entrailles humaines coupées en morceaux parmi d'autres victimes est fatalement transformé en loup »⁽⁹⁹⁾.

De Platon à Pausanias le mirage du loup garde toute sa force maléfique et sa connotation politique. Le sacrifice du mont Lycée est l'une des rares attestations proprement grecques d'un cannibalisme culturel⁽¹⁰⁰⁾. Comme P. Borgeaud et W. Burkert l'ont bien montré, les pratiques cachées du Lycée sont l'un des moyens privilégiés d'exprimer les relations complexes des hommes et des bêtes à travers la figure du loup dévoreur d'hommes, qui incarne la sauvagerie la plus féroce, et, dans le même temps, animal politique, qui dessine par ses excès mêmes les dangers de la pratique politique⁽¹⁰¹⁾.

Le sanctuaire de Zeus n'est pas seulement le lieu d'une cérémonie très particulière, il est aussi un espace interdit qui jouit d'une propriété bien inquiétante :

« Le téménos... n'est pas accessible aux hommes. Si quelqu'un ne respecte pas le règlement et entre, il ne pourra pas vivre plus d'un an. Et l'on ajoute encore que tous les êtres qui sont entrés dans le téménos – hommes ou bêtes – n'ont pas d'ombre. Et pour cette raison si une bête se réfugie dans le téménos, le chasseur évite de se précipiter sur elle, mais, restant à l'extérieur et regardant l'animal, il ne le voit porter aucune ombre »⁽¹⁰²⁾.

(97) Paus. VIII, 2, 6 ; voir Meuli, 1946, p. 279-281 ; Mainoldi, *op. cit.*, p. 11-18 ; voir aussi Piccaluga, 1968 ; Jost, 1985, p. 249-267.

(98) Paus. VIII, 38, 7.

(99) Plat., *Rsp* VIII, 565 d.

(100) Témoignage assez extraordinaire pour apparaître en diverses occasions (Minos 315, b-c ; Porph. II, 27, 2) comme une des preuves anthropologiques de l'existence en Grèce d'un cannibalisme proche de celui des barbares, voir Mainoldi, *op. cit.*, p. 12.

(101) Borgeaud, *op. cit.*, p. 55-60 ; Burkert, 1972, p. 98-108 : *« Es ist die Ursituation der Jagd, die im geheimen Opfer manifest wird »*, p. 108 ; Jost, 1985, p. 264-265.

(102) Paus. VIII, 38, 6 ; Jost, p. 255-258.

La perte d'ombre apparaissait déjà dans l'Antiquité comme un phénomène difficile à admettre⁽¹⁰³⁾, et Plutarque, qui ne croit guère à cette histoire, s'interroge. La condensation obscurcit-elle les êtres qui s'engagent dans le *téménos* ? Ou, promis à mourir, sont-ils sombres comme les âmes des morts ? Ou celui qui entre est-il privé de soleil⁽¹⁰⁴⁾ ?

En perdant son ombre, en perdant le soleil, l'homme ou l'animal deviennent un cerf⁽¹⁰⁵⁾. La plupart des commentateurs ont relevé les troublants pouvoirs de l'*abaton* et son influence mortifère sur les hommes qui s'y risquent. Depuis L. Gernet⁽¹⁰⁶⁾, on a souligné la relation qui devait exister entre les initiés devenus loups – des loups temporaires – et les êtres qui franchissent la limite de l'*abaton*. Mais peut-être faut-il aussi souligner la dimension cynégétique de l'histoire. L'homme qui risque de s'approcher le plus de l'*abaton*, n'est-ce pas le chasseur qui, s'il traverse la limite interdite, devient une proie, l'animal de chasse noble par excellence : le cerf ? Autour du sanctuaire rôde la mort, qui fait perdre aux hommes leur identité corporelle : les morts n'ont plus d'ombre, ils sont des ombres, et l'art de donner du relief aux choses et aux personnes en Grèce est la *skiagraphia*⁽¹⁰⁷⁾ ? Le sort qui menace de frapper les chasseurs imprudents ou les participants au sacrifice, c'est celui de l'animalité. Qui a mangé des entrailles humaines devient loup, mais qui a franchi les limites de l'*abaton* devient cerf : autour du sanctuaire, les hommes se transforment en bêtes. Une thériomorphie que révèlent – sur le Lycée – d'autres récits mythologiques. Callisto, la fille de Lycaon, et Arcas, petit-fils et successeur du roi, sont tous les deux confrontés à d'étranges phénomènes de transformation. Suivant Pausanias, Callisto devint l'une des amantes de Zeus et fut de ce fait transformée en ourse par Héra⁽¹⁰⁸⁾. Son fils Arcas succède à son oncle Nyctinos, celui qui installe définitivement la civilisation agricole sur la terre d'Arcadie⁽¹⁰⁹⁾. Le thériomorphisme ne constitue pas l'aboutissement des malheurs de Callisto. P. Borgeaud a démontré que les nombreuses versions de la légende de Callisto se répartissaient en deux groupes. Dans le premier, auquel se range Pausanias, Callisto, enceinte d'Arcas et transformée en ourse, est abattue par une flèche d'Artémis⁽¹¹⁰⁾ ; Hermès recueille l'enfant et le remet à Maia. Dans le second groupe, Arcas, recueilli par des pasteurs, chasse une ourse qui s'est réfugiée dans un *abaton* interdit ; la mère devient la proie du fils⁽¹¹¹⁾, proie cynégétique

(103) Pol. XVI, 12, 7.

(104) Plut., Quaest. Gr., 39 = M. 300 A-C ; Gernet, 1968, p. 165 ; voir Borgeaud, 1979, p. 56-57.

(105) Plut., *ibidem*.

(106) Gernet, 1968, p. 157.

(107) Voir Schnapp à paraître.

(108) Paus. VIII, 3, 6-7.

(109) *Ibidem*, 4, 1 ; voir Borgeaud, *op. cit.*, p. 43-44 : « De la royauté de Pélasgos à la royauté d'Arcos, on est passé d'une proto-humanité, se dégageant à peine d'un mode de vie animal mais encore proche des dieux, à une humanité pleinement civilisée... Le passage de la proto-humanité à l'humanité définitive, des Pélasges aux Arcadiens, s'opère à travers une série de crises correspondant, dans la version de Pausanias, aux royautés de Lycaon et de Nyctinos ainsi qu'à la légende de Callisto ».

(110) Borgeaud, *op. cit.*, p. 49, note 19. Un vase apulien du IV^e siècle figure Callisto – sous forme humaine – mourante en face d'Artémis et de Lyssa. Arcas enfant est recueilli par Hermès. Cratère apulien. Musée de Crémone, coll. Dordoni n° 23. F.R. ; Stenico, 1977, p. 73-86.

(111) Borgeaud, *op. cit.*, p. 49, note 20 et p. 50-51.

mais aussi, dans une autre version, proie sexuelle : la boucle est bouclée⁽¹¹²⁾. Dans les montagnes d'Arcadie, l'accès à la civilisation n'est pas pour les hommes une partie de plaisir.

Le roi-loup des origines a tenté d'enfreindre la frontière qui sépare les hommes des bêtes ; à ses descendants, le mythe assigne un destin thériomorphique qui entrecroise la chasse et la sexualité : la leçon n'est-elle pas que l'humanité, au bout du compte, c'est l'interdit de l'inceste allié à l'abandon du cannibalisme⁽¹¹³⁾ ?

Les histoires qui couraient autour des rituels du mont Lycée laissaient les Grecs légèrement sceptiques, mais elles leur semblaient fondées sur quelques idées indiscutables. La frontière entre hommes et bêtes n'est pas donnée mais acquise. Elle est fragile et toujours réversible. Les chasseurs ont ici un rôle tout particulier à jouer. A travers les dangers, les joies, les excitations de la chasse, ils expérimentent concrètement la distance si mouvante et si nécessaire entre la proie et le traqueur. Menace imprévisible qui va tomber sur le chasseur au moment où il s'y attend le moins.

Surtout, danger de tous les instants : l'animal peut être consacré, il peut être un homme transformé en animal, il peut s'enfuir vers quelque *abaton*, quelque pièce d'eau où la poursuite est potentiellement dangereuse. Les lycanthropes sont ici essentiels. Ils permettent à certains hommes de passer mythiquement la frontière, de mener une vie sauvage aux limites, au-delà de toute société. Murray, Gernet, Jeanmaire, Brelich et Burkert ont à bon droit insisté sur la dimension initiatique de ces récits : les neuf années de la vie du *loup* ont toutes les résonances d'une dramatisation, d'une réclusion indispensable qui sépare les jeunes gens des femmes pour leur permettre d'intégrer la société des hommes. Pline l'Ancien rappelle justement l'histoire des Anthides, famille dont l'un des membres devient à intervalles réguliers un loup, pour finalement, à l'issue de neuf ans, retourner parmi les siens⁽¹¹⁴⁾. Les transformations de Callisto, les malheurs d'Arcas se produisent au moment où ils errent loin de toute cité, dans les montagnes. Dans certains cas leur statut est relié explicitement à l'initiation⁽¹¹⁵⁾. Jeanmaire avait souligné cette dimension initiatique avec son habituelle clarté : « *Nul, cela va sans dire, ne fait impunément le loup sans une initiation. D'autre part, les initiations, particulièrement celles du temps de l'adolescence, comportent pour les novices la menace ou la fiction d'être dévorés ou engloutis par des êtres mythiques ou monstrueux dotés d'appétits anthropophages, ogres, minotaures, loups ou autres voraces.* »⁽¹¹⁶⁾ Mais les loups ont d'autres qualités qui leur permettent de rendre des services efficaces. Quand la colère d'Héra poursuit le roi Athamas pour avoir sacrifié et tué ses enfants,

** banni de Béotie, il demanda au dieu où s'établir ; celui-ci imposa de s'établir dans un lieu où il fut l'hôte de bêtes sauvages ; après avoir traversé toutes sortes de pays, il tomba*

(112) Eratosth., *Fragmenta Vaticana* (Rehm. 12, 1 ; Schol. Germ. p. 64, 21).

(113) Voir Detienne, 1979, p. 139-140. L'examen critique du dossier repris par M. Jost la conduit, malgré un scepticisme dévastateur, « à nuancer les positions de Jeanmaire et Burkert sans les rejeter sans appel », Jost, 1985, p. 267.

(114) Pline. H.N. VIII, 34 ; Borgeaud, *op. cit.*, p. 62 ; voir la position critique de Jost, 1985, p. 260, qui me paraît cependant laisser son intérêt au rapprochement.

(115) Callisto : Schol. Arat. 27 ; Eratosth., Cat I, 1 ; Burkert souligne que dans la tradition des Anthides l'âge du lycanthrope correspond à celui de la cryptie (Burkert, 1972., p. 105).

(116) Jeanmaire, 1939, p. 563.

sur des loups qui étaient occupés à répartir des morceaux de mouton. Quand ils l'aperçurent, ils abandonnèrent ce qu'ils étaient en train de partager et s'enfuirent. C'est là que se fixa Athamas en donnant au pays le nom d'Athamantia ⁽¹¹⁷⁾.

L'homme qui s'est rendu coupable d'un meurtre (ici d'un infanticide) doit partager, comme le jeune homme en cours d'initiation, la vie des bêtes sauvages. Il doit même, dans notre aventure, établir une relation particulière avec les loups, devenir leur hôte. Précisément, les loups lui abandonnent un mouton qu'ils étaient en train de partager. Comme Detienne et Svenbro l'ont démontré, ce n'est pas n'importe quelle viande que les loups abandonnent, mais des parts préparées comme après un sacrifice. Les loups ne dévorent pas un animal à la façon d'une bête quelconque, ils sont dépositaires d'un savoir qui leur permet de découper la viande comme un *mageiros* : un boucher. La face sacrificielle du loup est complémentaire de son visage politique⁽¹¹⁸⁾, il incarne dans la sauvagerie un état naturel des techniques de découpe qui sont précisément celles des hommes en société. S'ensauvager chez les loups, faire le loup, certes, mais parce que, dans leur altérité, les loups font profiter les humains d'une aptitude inestimable : ils fondent une sorte de *savoir des viandes*.

A ces mérites propres aux relations des loups avec la viande, la lycanthropie en ajoute d'autres. L'homme-loup s'approprie quelques-unes des techniques de l'animal comme Gernet l'a bien établi⁽¹¹⁹⁾ ; le déguisement de Dolon est un autre moyen de franchir la barrière qui sépare les hommes des bêtes, tel qu'il apparaît dans le *Rhésos* :

« Sur mon dos j'attacherai une peau de loup ; sur ma tête je mettrai la gueule ouverte de la bête ; à mes bras j'adapterai les pattes de devant, et à mes jambes les pattes de derrière. Méconnaissable aux ennemis, j'imiterai la marche du loup quadrupède en m'approchant des fossés et du rempart qui protège les vaisseaux ; quand je m'avancerai sur un terrain découvert, je marcherai sur mes deux pieds. Voici la ruse que j'ai combinée ⁽¹²⁰⁾.

L'imagerie de Dolon telle que l'a étudiée récemment F. Lissarrague révèle en fait trois Dolon : un héros nu, qui apparaît sur une image corinthienne (la plus ancienne) ; un guerrier déguisé en loup, présent sur la plupart des images attiques ; et un Dolon armé d'une lance et d'une épée figuré sur deux vases italiotes, prêt à mourir, à être sacrifié. Les imagiers attiques ont été les seuls à privilégier le déguisement, à insister sur l'animalité du héros figuré, sur un lécythe du Louvre, à quatre pattes, en position animale⁽¹²¹⁾. Dans la tradition homérique Dolon le Loup affronte le Lion Diomède et Ulysse le Sanglier⁽¹²²⁾. C'est ce qu'a sans doute voulu rappeler le peintre de l'oenoché à figures noires d'Oxford⁽¹²³⁾ : l'un des *chasseurs* vêtu d'une peau de lion saisit Dolon, qu'il s'apprête à transpercer de son épée...

– Être un loup, se déguiser en loup : l'écart entre l'imitation et l'identification explique peut-être l'échec de Dolon, qui affronte des guerriers sous le signe d'autres animaux.

(117) Apd. I, 9, 2 ; Detienne et Svenbro, 1979 p. 226-227.

(118) Voir p. et Detienne et Svenbro, 1979 p. 228.

(119) Gernet, 1968, p. 155 ; voir aussi Mainoldi, *op. cit.*, p. 18-22.

(120) Eur., *Rhes.*, 208-215 (trad. L. Gernet).

(121) Lécythe. Paris, Louvre CA 1802. Attique FR. ; Lissarrague, 1980, p. 11, n° 9.

(122) Schnapp-Gourbeillon, *op. cit.*, p. 108-109.

(123) Schnapp-Gourbeillon, *op. cit.*, p. 108-109.

L'usage des peaux animales, qui caractérise, on l'a vu, les Arcadiens, est la marque de leur primitivisme. Savoir tirer parti des bêtes sauvages, c'est découvrir un moyen d'assurer la supériorité des hommes, c'est user de leurs peaux comme arme⁽¹²⁴⁾. Dolon, comme le lycanthrope du mont Lycée, symbolise cette nécessaire appropriation des animaux sauvages, qui passe par l'identification, le déguisement, l'ensauvagement passager des hommes. Sur le voile de Despoina qui provient du temple de Lycosoura, d'étranges personnages mi-hommes mi-bêtes dansent dans une sorte de défilé musical : hommes déguisés en bêtes ? Êtres mixtes ? Sans conclure, on retiendra qu'au II^e siècle avant notre ère, en Arcadie, les relations des animaux et des hommes se nouent à travers de curieux modes de figuration et de semblance⁽¹²⁵⁾ qui rappellent des traditions plus anciennes.

A. Brelich⁽¹²⁶⁾ a attiré l'attention sur une digression que Polybe consacre, au IV^e Livre, aux mœurs particulières d'une cité d'Arcadie, Cynaitha :

« Les habitants étaient la proie depuis longtemps de crises violentes et continuelles, ils se déchiraient les uns les autres par des massacres, des proscriptions qui avaient pour but des pillages ou encore des redistributions de terre »⁽¹²⁷⁾.

Ce tableau, qu'on pourrait croire banal, d'une crise qui dévore la cité est le prélude à un véritable procès en barbarie des Cynaithéens, qui apparaissent brusquement comme d'abominables sauvages :

« Il est bon de s'étendre rapidement sur la sauvagerie des Cynaithéens, qui, quoiqu'étant des Arcadiens reconnus comme tels, à cette époque, surpassèrent tous les autres Grecs par leur cruauté et leur dérèglement »⁽¹²⁸⁾.

Face à une certaine tradition qui voit dans les Arcadiens des sauvages, Polybe insiste au contraire sur la vertu et la piété communément reconnue à ce peuple. Parmi des populations célèbres pour leur hospitalité et leur humanité, les Cynaithéens tranchent : il semble qu'ils incarnent brusquement toute la violence et l'agressivité généralement accordée aux premiers habitants de l'Arcadie⁽¹²⁹⁾.

Si les Cynaithéens sont devenus de féroces sauvages surgis parmi les prudes et pieux pasteurs d'Arcadie, c'est qu'ils ont rompu avec ce qui fait la culture des Arcadiens :

« Il me semble que la raison en est que les programmes judicieux mis en place par les Anciens et naturellement adoptés par tous les habitants de l'Arcadie, ils furent les premiers et les seuls Arcadiens à les abandonner »⁽¹³⁰⁾.

Que sont les « *les programmes judicieux* » des Anciens ? Polybe nous apprend qu'il s'agit d'une musique, d'une *vraie musique*, c'est-à-dire un entraînement pédagogique et intellectuel à base d'évolutions rythmées, de danses et de chants chers aux Crétois et aux Lacédémoniens. A. Brelich n'a guère de mal à démontrer qu'il ne s'agissait pas seulement de « *mesures rationnelles à caractère pédagogique* »⁽¹³¹⁾, mais bien de coutumes liées aux initiations communes des Crétois et des Lacédémoniens.

(124) Plut., *De Capienda* 2 = M. 86 D.

(125) Voir la présentation du dossier par Mainoldi, *op. cit.*, p. 18 et Lévy et Marcade, 1972, p. 967-1004.

(126) Brelich, 1969, p. 208-214 ; voir aussi Borgeaud, *op. cit.*, p. 37-39 et Jost, 1985, p. 52.

(127) Pol. IV, 17, 4.

(128) Pol. IV, 20, 2.

(129) Borgeaud, *op. cit.*, p. 19-20.

(130) Pol. IV, 19, 3.

(131) Brelich, *op. cit.*, p. 210.

Cette *mousikê*, les Arcadiens « l'étendent à tout leur régime civique au point que, non seulement dans leur enfance, mais aussi quand ils sont devenus jeunes gens jusqu'à l'âge de trente ans, ils en font une pratique obligatoire, aussi austères que soient par ailleurs leurs vies »⁽¹³²⁾. La démonstration de Brelich paraît convaincante ; la *mousikê*, trait saillant de l'éducation publique des jeunes gens, est comme la trace archéologique d'une *agogê* de type spartiate qui incluait l'ensemble des jeunes gens jusqu'à l'âge de trente ans. Les « programmes judicieux » désignent donc les institutions des anciens Arcadiens, dont les habitants de Cynaitha avaient cru pouvoir s'affranchir. Qui voudrait, comme l'a tenté Brelich, reconstituer un tableau complet de l'initiation archaïque des Arcadiens se trouverait confronté au caractère épars des sources, à une érosion des faits trop systématique pour restituer leur agencement. Mais une conclusion indiscutable s'impose : la sauvagerie menace la cité comme la violence procède du tyran. Dans l'ordre des faits sociaux, l'ensauvagement des Cynaithéens est tout à fait semblable à la lycanthropie, sanction d'un désordre, d'une négligence, d'une confusion toujours prête à prendre le pas sur le fragile équilibre des hommes et des cités. Cette négligence signe le destin des Cynaithéens :

« A la fin, ils s'ensauvagèrent au point qu'aucune des cités grecques ne commit des impiétés aussi épouvantables et continuelles que les leurs »⁽¹³³⁾.

Polybe n'est pas plus précis sur les actes abominables des habitants de cette ville que Pausanias ne l'est sur les rites du mont Lycée. Mais le parallèle est évident. La violence, toujours réprimée ou réfrénée, est comme enchâssée dans ce qui fait, pour les Grecs, la civilisation : le contrôle de soi. Violence inscrite dans les pratiques qui fondent la cité, dans la relation de la chasse et du sacrifice, dans le rapport des hommes avec les bêtes. De l'Arcadie résonne une leçon qui vaut pour toute la Grèce – les loups du Lycée, les sauvages de Cynaitha (cité qui semble placée sous le patronage du chien comme Lycosoura sous la protection du loup)⁽¹³⁴⁾ témoignent de la nécessité de penser ce qui dans l'homme est la frontière de l'humain et de l'animal. Les Arcadiens, qu'ils soient sous le signe du loup ou du chien, ont besoin des rituels du Lycée comme de la *mousikê*. Les Athéniens, selon Platon dans le *Ménexène*, se font gloire de n'avoir jamais connu le règne des bêtes sauvages :

« Dans le temps où toute la terre portait et faisait croître toutes sortes d'êtres, animaux et plantes, à cette occasion, la nôtre se révélait pure et vierge de bêtes sauvages ; parmi les êtres, elle a choisi pour elle et donné le jour à l'homme »⁽¹³⁵⁾.

La qualité des Athéniens n'est pas seulement d'être les premiers des hommes, c'est aussi, d'une certaine façon, d'avoir évité le stade animal de la vie humaine, la guerre avec les animaux qui conditionne si fortement les premiers pas de l'humanité primitive. Face aux Arcadiens plus ou moins ensauvagés, Athènes affirme qu'une ville au moins se tient et s'est tenue loin de l'animalité, qu'une cité au moins a su construire un ordre politique et civique que ne vient pas troubler une souterraine sauvagerie :

« Honorant les bons selon la loi et punissant les méchants, les Athéniens pensaient que c'était le fait des bêtes sauvages que de s'imposer par la force, mais qu'aux hommes il

(132) Pol. IV, 20, 4.

(133) *Ibidem*, 21, 6. Sur cet épisode, voir Jost, 1985, p. 52.

(134) Sur les relations ambiguës du loup et du chien, voir Mainoldi, *op. cit.*, p. 196.

(135) Plat., *Menex.* 237 d.

convenait de fixer le droit par la loi, de l'enseigner par les discours et d'être au service de l'un et de l'autre dans les faits, en prenant la loi pour reine et la raison pour guide ⁽¹³⁶⁾.

Alors que l'expérience, et tout particulièrement l'expérience du chasseur, enseigne que la frontière entre l'animal et l'homme est fuyante et, parfois même, réversible, le discours de la cité instituée rappelle l'imperméabilité de la frontière, la supériorité indiscutable des hommes sur les bêtes. La cité ordonnée, réglée, dans les relations harmonieuses qui fondent la politique – la bonne politique –, s'oppose à la cité en crise, en proie aux factions, aux discords sauvages de la lutte des partis. Il en va de la cité comme des viandes : d'un côté on proclamera l'*eusebeia* du boucher qui découpe les viandes pour le bonheur de la cité⁽¹³⁷⁾, de l'autre Pythagore recommandera « *non seulement de s'abstenir de consommer les êtres animés, mais de n'avoir aucun commerce avec les bouchers et les chasseurs* »⁽¹³⁸⁾.

La cité malade, la cité déchirée est devenue la proie des bouchers et des chasseurs, les voilà qui exercent leur redoutable savoir non plus sur les corps consentants ou rebelles des animaux mais sur le corps idéal et impalpable de la cité. Fini le temps du sacrifice et de l'harmonieuse découpe des viandes qui le suit, terminée la poursuite courageuse du gibier, c'est la cité tout entière qu'on égorge.

Bibliographie

Les abréviations utilisées sont celles de l'*Année Philologique*. Pour les auteurs grecs on a eu recours aux abréviations du dictionnaire de Bailly.

- BERTHIAUME G., 1982.– *Les rôles du Mageiros, Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice en Grèce ancienne*, Leyde, 1982.
- BORGEAUD P., 1979.– *Recherches sur le dieu Pan*, Genève.
- BRELICH A., 1958.– *Gli Eroi greci*, Rome.
- BRELICH A., 1969.– *Paidés e Parthenoi*, Rome.
- BRIANT P., 1976.– Brigandage, dissidence et conquête en Asie achéménide et hellénistique. In : *DHA* II, 1976, p. 163-258.
- BRISSON L., 1975.– Le mythe de Protagoras, essai d'analyse structurale, *QUCC*, 20, p. 7-37.
- BROMMER F., 1974.– *Herakles die Zwölf Taten, des Helden in Antiker Kunst und Literatur*, Cologne et Vienne (3).
- BURKERT W., 1972.– *Homo Necans, Interpretationen altgriechischer Opferriten*, Berlin.
- CANTO, M., 1987.– *L'Intrigue philosophique, Essai sur l'Éthydème de Platon*, Paris.
- CLASSEN J., 1960.– *Untersuchungen zur Platons Jagdbildern*, Berlin.
- COLE T., 1967.– *Democritus and the source of Greek anthropology*, Ann Arbor.
- DÉTIENNE M., SVENBRO J., 1979.– Les loups au festin ou la cité impossible. In : M. Détienné, J.-P. Vernant, p. 215-238.
- DÉTIENNE M., VERNANT J.-P., 1979.– *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris.
- DIELS H., KRANZ W., 1974.– *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin (14).

(136) Lys. Épitaphios II, 19 ; voir Loraux, 1981 b, p. 197-198.

(137) « *Ne sais-tu pas que l'art du boucher concourt plus que tout autre à la piété* ? Ath. XIV, 660 e. L'opinion est rapportée à Athénion, voir note 34.

(138) Pythag., DK 14, B 9, 8-9 = STR. XV, 716.

- DIERHAUER U., 1977.— *Tier und Mensch im Denken der Antike, Studien Zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam.
- DURAND J.-L., 1986.— *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris.
- EDELSTEIN L., 1967.— *The idea of progress in Classical Antiquity*, Baltimore.
- FOUCAULT M., 1984.— *Histoire de la sexualité 2, l'usage des plaisirs*, Paris.
- GERNET L., 1968.— *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris.
- GUTHRIE W.K.C., 1985.— *The Sophists*, Cambridge.
- JEANMAIRE H., 1939.— *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille.
- JOST M., 1985.— *Sanctuaires et cultes de l'Arcadie*, Paris.
- JOURDAN-ANNEQUIN C., 1986.— Heraclès Parastatès. In : P. Lévêque, M.M. Mactoux, p. 282-318.
- LE GOFF J., VIDAL-NAQUET P., 1979.— Lévi-Strauss en Brocéliande. In : R. Bellour, C. Clément (Éd.), Claude Lévi-Strauss Paris.
- LÉVÊQUE P., MACTOUX M.M., 1986.— *Lire les polythéismes 1. Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Paris.
- LONGO O., 1989.— le forme della predazione, Cacciatori e pescatori nelle Grecia antica, Naples.
- LÉVY E., MARCADE J., 1972.— Au musée de Lykosoura, *BCH*, 96, p. 967-1004.
- LISSARRAGUE F., 1980.— Iconographie de Dolon le Loup, *RA*, p. 3-30.
- LOENEN D., 1953.— *Polemos*, Amsterdam.
- LORAUX N., 1981.— *Les enfants d'Athéna, idées athéniennes sur la citoyenneté et sur la division des sexes*, Paris.
- LOVEJOY A.O., BOAS G., 1935.— *Primitivism and related ideas in Antiquity*, Baltimore.
- MAINOLDI C., 1984.— *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris.
- MEULI K., 1946.— Griechische Opferbräuche. In : *Phyllobolia für Peter von der Mühl*, Bâle, p. 185-288.
- PICCALUGA G., 1968.— *Lykaon, un tema mitico*, Rome.
- SCHNAPP-GOURBEILLON A., 1981.— *Lions, Héros, Masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris.
- SCHNAPP A., à paraître.— *La publicité du chasseur*, Paris, Albin Michel.
- STENICO A., 1977.— Kallisto. In : *Quaderni Ticinesi di Numismatica*, p. 73-86.
- THIÉBAUX M., 1974.— *The stag of love, the hunt in Medieval literature*, Ithaca-Londres.
- TURATO F., 1979.— *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a.C.*, Rome.
- VERNANT J.-P., 1981.— Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la Thusia grecque. In : *Le Sacrifice dans l'Antiquité*, p. 1-39.
- VIDAL-NAQUET P., 1981.— *Le Chasseur noir*, Paris.

Discussions

B. Hell : Je voudrais faire une remarque complémentaire sur cette idée centrale soulignée par l'orateur, à savoir le statut ambivalent du sauvage comme pivot de représentations sur la disjonction nécessaire de la Nature/Culture. Dans la période moderne, les représentations sur la rage, maladie virale réinvestie culturellement, réfléchissent une image tout à fait similaire à celle qui est inscrite dans les mythes grecs.

F. Poplin : Pour alimenter la réflexion sur les rapports de la chère et de la chair, de la venaison et de la vénerie, qui constituent une relation triangulaire entre manducation, viande (chair et venaison) et chasse, je vais dévoiler un petit secret de la vénerie française, qui correspond au plus juste à la définition de Platon de la plus excellente des chasses, « celle que l'on fait aux quadrupèdes

en s'aidant de chevaux et de chiens et de son propre corps » (Lois, VII, 824 a 6-7). Les maîtres de la chasse n'y mangent pas le corps de la proie. Ils ne sauraient s'en repaître. Ce secret est relatif à l'art de la trompe : « Ventre plein sonne bien, ventre creux sonne mieux », dit-on. Au delà de la commodité physiologique, de l'ordre de la capacité pulmonaire en compétition avec la charge gastrique, cet aphorisme contient une sentence morale, celle que la chère est incompatible avec la clameur de la course à la bête.