

**A n a l e l e**

**Universității din Craiova**

**Seria:**

---

**F i l o s o f i e**

**Nr. 39 (1/2017)**

*ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE*, nr. 39 (1/2017)  
13 rue Al. I. Cuza, Craiova, ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et de l'étranger

*ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA – PHILOSOPHY SERIES*, nr. 39 (1/2017)  
Al. I. Cuza street, no. 13, Craiova, ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

Annals of The University of Craiova. Philosophy Series publishes two issues per year, in June and December. The journal is available in print, but it is also available for download as PDF document at [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/)

**Editor-in-Chief:**

Adriana Neacșu, University of Craiova

**Editorial Board:**

**Anton Adămuț**, Alexandru Ioan Cuza  
University of Iași  
**Alexandru Boboc**, Romanian Academy  
**Giuseppe Cacciatore**, University of Naples  
Federico II  
**Giuseppe Cascione**, University of Bari  
**Teodor Dima**, Romanian Academy  
**Gabriella Farina**, Roma Tre University  
**Ștefan Viorel Ghenea**, University of Craiova  
**Vasile Muscă**, Babeș-Bolyai University, Cluj-  
Napoca

**Niculae Mătășaru**, University of Craiova  
**Ionuț Răduică**, University of Craiova  
**Vasile Sălan**, University of Craiova  
**Giovanni Semeraro**, Federal University  
of Rio de Janeiro  
**Alexandru Surdu**, Romanian Academy  
**Tibor Szabó**, University of Szeged  
**Cristinel Nicu Trandafir**, University  
of Craiova  
**Gheorghe Vlăduțescu**, Romanian Academy

**Secretary:** Cătălin Stănciulescu

**Responsible for this number:** Adriana Neacșu

ISSN 1841-8325

e-mails: [filosofie\\_craiova@yahoo.com](mailto:filosofie_craiova@yahoo.com); [neacsuelvira2@gmail.com](mailto:neacsuelvira2@gmail.com)

webpage: [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/)

Tel./Fax: +40-(0)-251-418515

This publication is present in following **scientific databases:**

SCOPUS, Philosopher's Index (USA), European Reference Index for the Humanities (ERIH, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Excellence in Research for Australia (ERA), COLCIENCIAS - Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología Francisco José de Caldas, Columbia, and meets on the list of scientific magazines established by l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES).

# LE STATUT DE L'ANIMAL DANS LE NEOPLATONISME: LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE PLOTIN ET PORPHYRE

José María ZAMORA CALVO<sup>1</sup>

**Abstract:** *For the early Neoplatonists, Plotinus and Porphyry, animals are included in the dimension of Intelligence, which comes from the One, or Good; so they are, in some respects, intelligent beings, although they do not use their intelligence much. The affinity between animals and men is based on the similarity of biological structure and the transmigration. In opposition to the Stoic doctrine, for Plotinus and Porphyry it is impious not to recognize a form of reason in animals; hence the wise, to purify his soul and resemble the divine, should abstain from eating animal flesh.*

**Keywords:** *Plotinus, Porphyry, animal, vegetarianism, animal sacrifice.*

Un des points capitaux inquiétant de nos jours les érudits versés dans le néoplatonisme réside dans l'interprétation de sa structure hiérarchique. Pour beaucoup de ces chercheurs, cette structure n'assigne pas strictement une position privilégiée aux êtres humains face au reste des animaux et face aux plantes, tout comme à l'intelligence, à l'âme et à la rationalité face au corps.

Notre intérêt se centre sur une ligne interprétative de la pensée actuelle appliquée à Platon, à Aristote et à la tradition platonicienne postérieure, que Corrigan (2005, 147-148) traite d'« inclusive »: la nature intelligible de la biologie. Une première partie de cette biologie intelligible peut être trouvée dans le *Timée* (30c-31b), quand Platon signale que tous les êtres vivants sont des parties du modèle intelligible inclusif à partir duquel le démiurge fabrique les multiples espèces du monde sensible<sup>2</sup>. Pour Platon, les plantes sont aussi des « animaux » ou

---

<sup>1</sup> Autonomous University of Madrid, Spain.

<sup>2</sup> Dans la production du monde visible, le démiurge prend le « vivant parfait » (παντελής ζῷον) comme « modèle » (παράδειγμα, Platon, *Tim.*, 30c-31b). Toutefois, tous trois – le vivant parfait, le démiurge et le modèle – sont une seule chose. D'ailleurs, le démiurge correspond à l'aspect producteur – ordonnateur du vivant parfait, tout comme le modèle correspond à l'aspect paradigmatique (cf. Baltes 1996, 82 et 88-91; Broadie 2010).

des êtres vivants. D'ailleurs, l'animalité regroupe tout ce qui est vivant, animaux et plantes, puisqu'ils partagent une même structure élémentaire (cf. *Tim.*, 77a-c).

Chaque espèce possède son propre bien particulier, indépendamment de la rationalité humaine. L'intelligence est aussi bien « nôtre » que non-« nôtre » (cf. Plotin, *Enn.* V 3 [49] 3, 26-77). Et si tel est le cas, même si d'autres animaux possèdent un certain type de rationalité et que les plantes en sont totalement dépourvues, ils sont néanmoins inclus dans la dimension de l'Intelligence qui procède de l'Un-Bien. Tous les animaux sont dotés de raison ou d'une rationalité implicite de formes si différentes que les barrières entre ceux-ci s'estompent. Même les êtres humains ne sont pas tous pareillement rationnels. D'ailleurs, il y a plus de « classes de vie » qu'une séparation stricte et nette entre les espèces humaines et animales.

### I. La définition d'animal

L'animal, ou l'être vivant (*zôion*), chez Plotin et Porphyre, de même que chez Platon (*Phdr.*, 246c5)<sup>1</sup>, est défini par l'assemblage d'un corps et d'une âme: « Mais il faut de toute façon examiner l'âme se tenant dans le corps (qu'elle existe avant lui ou bien qu'elle soit en lui), puisque c'est de l'union de l'âme et du corps que résulte 'ce que l'on appelle le vivant'. » (Plotin, *Enn.* I 1 [53] 3, 1-3; trad. Pradeau 2010, 187)<sup>2</sup>. Et, de même que chez Platon, le terme *zôion* est dit « sous de nombreuses formes » (*pollachôs*). Ainsi, sont considérés comme « êtres vivants » les dieux, les

---

Ce travail a été effectué dans le cadre du projet de recherche (Ref. FFI2013-43070-R): « Raíces filosóficas de la Europa futura: hacia la Europa de las ciudades », soutenu par le Ministère espagnol de l'Economie, de l'Industrie et de la Compétitivité. Il s'intègre par ailleurs totalement aux activités du Groupe de recherche de l'Université Autonome de Madrid: « Influences des éthiques grecques sur la philosophie contemporaine » (Ref. F-055).

N.B. Pour le grec ancien, nous avons utilisé le système de translittération suivant: êta = *e*; oméga = *o*; dzêta = *z*; thêta = *th*; xi = *x*; phi = *ph*; khi = *kh*; psi = *ps*. L'iota souscrit est adscrit (par exemple *ei*; et lorsqu'il s'agit d'un alpha, cet alpha est long = *ai*). L'esprit rude est noté *h*, et l'esprit doux n'est pas noté. Tous les accents sont notés.

<sup>1</sup> Cf. Brisson 1997, 227-229.

<sup>2</sup> Ἀλλὰ γὰρ ἐν σώματι θετέον ψυχὴν, οὐσαν εἴτε πρὸ τούτου, εἴτ' ἐν τούτῳ, ἐξ οὗ καὶ αὐτῆς <ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη>.

démons, les êtres humains, les animaux et les plantes. Pour cette raison, les termes « vie » (*zoé*) et « vivant » (*zôion*) sont homonymes, comme l'indique Porphyre dans la *Sentence* 12:

« C'est n'est pas seulement dans les corps qu'il y a d'homonymie, mais la vie aussi fait partie des choses qui se disent en plusieurs sens; autre en effet est la vie d'une plante, autre celle d'un être animé, autre celle d'un être intellectif, autre celle de la nature, autre celle de l'âme, autre celle de l'intellect, autre celle de l'Au-delà; car il vit aussi<sup>1</sup>, lui, même si, parmi les choses qui viennent après lui, aucune n'est en possession d'une vie proche de lui. » (Trad. Brisson *et alii*, 2005, I, 313)<sup>2</sup>.

Si, pour Aristote, en restant dans le monde sensible, l'antérieur et le postérieur ne peuvent pas se trouver dans le même genre<sup>3</sup>; pour Plotin et pour Porphyre, par contre, il est nécessaire d'introduire une hiérarchie entre l'antérieur, qui est de la compétence de l'intelligible ou des incorporels, et le postérieur, qui appartient au sensible ou aux corps.

L'âme d'un être humain est, selon Plotin, une réalité composée et mobile, qui ne peut pas être déliée de toutes les autres âmes<sup>4</sup>; mais pas dans le sens de l'âme comportant des parties, sinon dans celui où elle se présente sous plusieurs aspects en fonction du « lieu » où il se trouve ou des activités qu'il exerce alors. À la cime de l'âme, que Plotin appelle « âme supérieure » et qui correspond à l'intelligence (*noûs*), l'âme humaine reste dans l'intelligible et peut descendre et s'installer dans un corps spécifique (*toiónde sôma*), pourvu d'une âme inférieure, d'une âme végétative (*phytikè psychè*)<sup>5</sup>. Le corps solide, généré par la partie inférieure

---

<sup>1</sup> Porphyre fait référence à l'Un: « car il vit aussi ». Toutefois, pour Plotin, celui qui donne la vie est « au-delà de la vie » (cf. *Enn.* VI 7 [38] 17, 10). La supériorité de ce qui donne sur ce qui est donné fait qu'il affirme dans certains passages que l'Un ne vit pas (cf. *Enn.* III 8 [30] 10, 30; III 9 [13] 9, 17), parce qu'il donne la vie (*Enn.* VI 7 [38] 17, 11-12).

<sup>2</sup> Οὐ μόνον ἐν τοῖς σώμασι τὸ ὁμώνυμον, ἀλλὰ καὶ ἡ ζωὴ τῶν πολλαχῶς· ἄλλη γὰρ ζωὴ φυτοῦ, ἄλλη ἐμψύχου, ἄλλη νοεροῦ, ἄλλη φύσεως, ἄλλη ψυχῆς, ἄλλη νοῦ, ἄλλη τοῦ ἐπέκεινα· ζῆ γὰρ κάκεινο, εἰ καὶ μηδὲν τῶν μετ' αὐτὸ παραπλησίαν αὐτῶν ζῶν κέκτηται. Cf. Plotin, *Enn.* III 7 [45] 11, 48-50; I 4 [46] 3, 15-40.

<sup>3</sup> Cf. Aristote, *Metaph.*, 999 a 6-7.

<sup>4</sup> Cf. Plotin, *Enn.* IV 9 [8].

<sup>5</sup> Le corps spécifique ou qualifié (τὸ τοιόνδε σῶμα) est un corps qui est vivant, doté d'une âme inférieure, végétative. Toutefois, ce corps spécifique n'est pas

de l'âme du monde – la nature – dans le ventre de la mère, est d'abord un embryon, apte à recevoir dans la naissance une âme déterminée ou spécifique provenant de l'extérieur.

« Mais il faut définir le vivant soit comme étant ce corps particulier, soit comme la communauté du corps et de l'âme, soit comme une troisième chose différente, qui serait le résultat des deux premières<sup>1</sup>. Quoi qu'il en soit, il faut ou bien que l'âme impassible reste la cause de ces affections dans les corps, ou bien qu'elle éprouve elle aussi ces affections. » (Plotin, *Enn.* I 1 [53] 5, 1-7<sup>2</sup>; trad. Pradeau 2010, 190).

L'âme qui définit un être humain est une âme qui est installée dans un organisme doté préalablement d'une âme végétative, participant à l'âme du monde mais dont une partie est encore liée à l'Intelligence. Ainsi, l'âme se déplace sans interruption entre deux pôles: l'Intelligence et l'organisme. Dans le ventre de la mère, l'embryon<sup>3</sup> se meut au sein d'une âme végétative à laquelle s'unit, à la naissance, une âme humaine qui, dans sa partie basse, la nature, sera responsable du mouvement local, de la sensation et de la réflexion, et dont une partie, l'intellect, demeure dans l'Intelligence.

---

identique au composé corps et âme, qui est le corps vivant avec le pouvoir psychique qui l'anime (cf. Plotin, *Enn.* II 3 [52] 12, 30-2; IV 3 [27] 8, 1-3). D'ailleurs, comme l'indique Emilsson (1988, 76), le corps qualifié est le sujet des affections sensibles. Pour cela, l'affection n'est pas qu'un changement physique, car un corps spécifique, doté d'âme inférieure, est capable de sentir des affections (cf. *Enn.* IV 4 [28] 26, 14-16; IV 4 [28] 32, 1-17; IV 4 [28] 40; IV 9 [8] 3, 1-6). Cependant, le corps spécifique est seulement un des deux composants de l'« animal » dans le sens plotinien; pour cela son exposition est remise à plus tard (*Enn.* I 1 [53] 5, 7, 14; cf. Igal 1982-1998, II, 190-191, n. 16).

<sup>1</sup> Cf. Aristote, *de An.*, 408 b 29.

<sup>2</sup> Ἀλλὰ τὸ ζῶον ἢ τὸ σῶμα δεῖ λέγειν τὸ τοιόνδε, ἢ <τὸ κοινόν>, ἢ ἕτερόν τι τρίτον ἐξ ἀμφοῖν γεγεννημένον. Ὅπως δ' ἂν ἔχη, ἦτοι ἀπαθῆ δεῖ τὴν ψυχὴν φυλάττειν αὐτὴν αἰτίαν γενομένην ἄλλω τοῦ τοιούτου, ἢ συμπάσχειν 1.1.5.5 καὶ αὐτὴν· καὶ ἢ ταῦτόν πάσχουσιν πάθημα πάσχειν, ἢ ὁμοίον τι, οἷον ἄλλως μὲν τὸ ζῶον ἐπιθυμεῖν, ἄλλως δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐνεργεῖν ἢ πάσχειν.

<sup>3</sup> Comme le soutient Porphyre dans le traité *Ad Gaurum*, l'embryon, qui n'est rien de plus qu'un végétal, reçoit de l'extérieur, au moment de la naissance, l'âme qui le rendra animal. Sur la conception de l'embryon dans les premiers néoplatoniciens, voir Zamora Calvo 2016.

Pour Plotin, ce que nous pourrions nommer perception passive est une fonction humaine commune au reste du règne animal et végétal de différentes manières. Mais la perception, d'une manière plus significative, est cognitive et intellectuelle, le propre pouvoir de la perception surgissant donc quand on tient réellement compte de ce qui est perçu. La perception se transforme donc en une partie véritablement productive de la connaissance de soi. Si, selon toute vraisemblance, « nous » percevons réellement les choses, mais « nous sommes beaucoup » (*Enn.* I 1 [53] 9, 7), le cognitif, c'est-à-dire, le contexte intellectuel de la perception, permet l'ouverture à la constitution d'une authentique vie intérieure, c'est-à-dire, à « l'homme intérieur » (cf. *Enn.* I 1 [53] 10, 15)<sup>1</sup>.

La vie du corps animé est une image de la vie de l'âme<sup>2</sup>. Plotin se réfère au corps en tant qu'organisme d'un être vivant particulier, animal ou végétal, doté d'une individualité propre et, pour cela, déjà « déterminé », spécifique ou qualifié<sup>3</sup>. Pour le désigner, Plotin recourt à la terminologie aristotélique, *tò toiònde sôma*<sup>4</sup>.

Mais l'animal ne possède pas une âme humaine. Chez lui, l'image de l'âme est l'âme totale<sup>5</sup>, que ce soit de l'âme hypostase ou âme du monde, contrairement aux âmes particulières qui sont les nôtres. Plotin décrit l'organisme vivant comme un produit psychique. Le corps d'un être vivant particulier n'est pas une matière indéterminée, sinon déterminée par la raison, qui le pourvoit d'une configuration; et cette configuration provient de l'âme ou, *stricto sensu*, de la faculté « descendue » de l'âme du monde ou de l'âme hypostase. Les facultés psychiques, que Plotin qualifie de « lumière » émise par l'âme, sont la sensation et la motricité qui viennent s'unir au corps et le rendent « déterminé », spécifique ou qualifié.

---

<sup>1</sup> Plotin se base sur Platon (*Rép.*, IX, 589a-b). Précisément, dans cet « homme intérieur », « nous » sommes plus que rien (*Enn.* I 1 [53] 7, 16-17; cf. Corrigan 2005, 67-68).

<sup>2</sup> Cf. Plotin, *Enn.* IV 3 [27] 10, 39-40.

<sup>3</sup> Cf. Plotin, *Enn.* I 1 [53] 4, 24; 7, 4.

<sup>4</sup> Cf. Aristote, *de An.*, 412 a 27-28 et 412 b 5-6.), comme l'avait déjà fait Plotin dans le traité IV 4 [28]: *Sur les difficultés relatives à l'âme II*.

<sup>5</sup> Cf. Plotin, *Enn.* I 1 [53] 7, 4.

« Admettons que ce soit le composé qui sente, du fait de la présence de l'âme: non pas parce que l'âme se donne elle-même au composé ou à l'autre élément du composé, mais parce que c'est elle qui, à partir du corps qualifié et d'une sorte de lumière venue d'elle-même, produit le vivant comme une chose distincte; et c'est à cette chose distincte qu'appartiennent la faculté de sentir et toutes les affections dont nous avons dit qu'elles appartenaient au vivant. » (*Enn.* I 1 [53] 7, 1-6<sup>1</sup>; trad. Pradeau 2010, 192).

Ce n'est pas « une âme de telle qualité » (= l'âme vraie) celle qui descend et est livrée au corps ou au composé animal, mais une image d'elle projetée par elle comme un scintillement<sup>2</sup>. Le composé n'est pas strictement l'union de l'âme et du corps sinon le composé du corps et d'une puissance provenant de l'âme, que Plotin appelle « lumière »<sup>3</sup>. Par conséquent, la présence de l'âme dans le corps ne veut pas dire qu'elle y réside comme « installée » dans un lieu, puisqu'elle n'a pas besoin de lieu et que seule sa puissance ultime pénètre les corps<sup>4</sup>.

De cette manière, Plotin rejette la définition aristotélicienne de l'homme comme animal rationnel. « Animal » signifie « un composé de corps et d'âme », mais le corps n'est pas une partie essentielle de l'homme. Par conséquent, cette définition ne recueille pas l'essence du *definiendum* (cf. *Enn.* VI 7 [38] 4, 10-18). À sa place, (1) Plotin propose de définir l'« homme » principalement comme l'« homme intelligible », ou l'âme humaine existante au niveau intelligible; et (2) l'« homme » peut être utilisé par les niveaux inférieurs de l'âme qui procèdent ontologiquement de l'« homme intelligible » (cf. *Enn.* VI 7 [38] 6). De même, il différencie la perception et la nature comme deux étapes de cette descente (cf. Emilsson 1988, 26).

<sup>1</sup> Ἡ τὸ συναμφοτέρον ἔστω τῆς ψυχῆς τῷ παρεῖναι οὐχ αὐτὴν δούσης τῆς τοιαύτης εἰς τὸ συναμφοτέρον ἢ εἰς θάτερον, ἀλλὰ ποιούσης ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιούτου καὶ τινος οἷον φωτὸς τοῦ παρ' αὐτὴν δοθέντος τὴν τοῦ ζῶου φύσιν ἔτερόν τι, οὗ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ζῶου πάθη εἴρηται.

<sup>2</sup> Cf. Plotin, *Enn.* I 1 [53] 12, 21-26. Sur cet image de l'âme, voir Igal 1982-1998, I, 67 et 73.

<sup>3</sup> Cf. Plotin, *Enn.* I 1 [53] 4, 14-16.

<sup>4</sup> Cf. Plotin, *Enn.* IV 4 [28].

## II. L'abstinence de la consommation de viande animale

L'affinité entre l'animal et l'homme se base sur la similitude de la structure biologique et la transmigratio. Pour Pythagore et Empédocle<sup>1</sup>, les animaux sont semblables aux êtres humains non seulement parce qu'ils sont constitués des mêmes éléments, mais aussi parce que les âmes peuvent migrer à un autre être vivant, humain ou animal. Pour cette raison, tuer et manger des animaux équivaut à assassinat ou même à un acte de cannibalisme (cf. Clark 2013, 123).

Porphyre dédie *De l'abstinence*<sup>2</sup> à Firmus Castricius<sup>3</sup>, afin de lui montrer les raisons pour lesquelles il doit s'abstenir de la consommation de viande animale. Ce traité, qui constitue « la défense la plus vigoureuse du végétarisme depuis le monde antique » (Gilhus 2006, 64), fut écrit soit à une date postérieure à 263, année durant laquelle il s'incorpora à l'école de Plotin à Rome, où il connut Castricius, soit à Sicile, après 268<sup>4</sup>. La réprobation de la consommation de viande présente des traits à caractère initiatique. Porphyre indique ce qu'« il lui est possible de révéler (*exagoreúein*) » sur les sacrifices, dans un contexte profondément influencé par la doctrine pythagoricienne. Dans le livre I, il réunit une série d'arguments à faveur de la consommation de viande et une plaidoirie à faveur du végétarisme, condition nécessaire pour parvenir à l'union avec le divin, fin suprême de la philosophie. Dans le livre II, il analyse l'existence et la nécessité des sacrifices, base de l'argumentation anti-végétarienne. Bien que Porphyre ne condamne pas directement la consommation d'animaux, mais leur destruction, vu que la consommation exige la destruction préalable de l'animal, l'argument

---

<sup>1</sup> L'éthique d'Empédocle vise à la constitution d'une communauté universelle d'êtres vivants qui habitent, contrairement aux néoplatoniciens, un monde non hiérarchisé, régi par *philia*, composé de différents accomplissements. Or, le végétarisme de Porphyre, contrairement à celui d'Empédocle, n'a pas un objectif universel, mais est une étape ascétique, marquée par la purification des passions, qui aspire au salut personnel (cf. Balaudé 1997, 50-52).

<sup>2</sup> Nauck 1963 [1886], 85-269; Bouffartigue, Patillon, Segonds et Brisson 1977-1995; Periago Lorente 1984.

<sup>3</sup> Il semble que Firmus Castricius, après avoir pratiqué l'abstinence, venait de l'abandonner (cf. Porphyre, *Abs.*, I, 1, 1 et 3; I, 21 et 3).

<sup>4</sup> En ce qui concerne la date de composition, Bouffartigue et Patillon (1977-1995, I, XVIII-XIX) proposent que le traité *De l'abstinence* ait dû être rédigé après 270, et non après 271.

porphyrien est de même dirigé contre l'anti-végétarisme (cf. Harden 2013, 81-82). Dans le livre III, il réfute la doctrine péripatéticienne et stoïcienne selon laquelle les animaux irrationnels ne sont pas assujettis aux devoirs de justice que les êtres humains doivent respecter lors des relations avec leurs congénères et il démontre que le végétarisme ne contrevient pas à la justice. Finalement, le livre IV est structuré autour de l'argument qui soutient que le végétarisme n'a jamais été respecté par aucun peuple.

Les livres I et II exposent les fondements de l'abstinence basés sur la structure de l'âme. Porphyre présente un modèle tripartite qui oppose une partie irrationnelle-matérielle à une autre rationnelle-intellectuelle (cf. Porphyre, *Abs.*, I, 43, 2-3). De cette manière, le schéma tripartite de l'âme – *epithymía*, *thymós*, *logismós* –, tel qu'il apparaît dans la *République* (435a-441c, 442c) de Platon<sup>1</sup>, s'adapte à une bipartition entre *alogía* et *logismós*. L'homme, comme image de Dieu, est identifié avec l'intelligence, son vrai moi. La partie rationnelle-intellectuelle, quant à elle, reste liée au corps pour son côté irrationnel-matériel et peut « s'assombrir » en entrant en contact avec les passions du corps.

Au début de *De l'abstinence*, Porphyre considère Pythagore comme un maître et déclare son intention de réfuter les thèses des nombreux adversaires qui s'opposent à la doctrine « des Pythagoriciens » (*Abs.*, I, 3, 3). De cette manière, l'école pythagoricienne, dans laquelle il inclut Empédocle, inspire non seulement les doctrines philosophiques du traité, mais aussi le contexte institutionnel qui marque la pratique du végétarisme. Mais Porphyre ne présente pas une simple défense de Pythagore et de sa doctrine (cf. O'Meara 1989, 28), mais aussi une étude analytique comparée sur le refus du massacre des animaux dans l'Âge d'Or grec et chez les égyptiens, les juifs, les indiens et les perses (cf. Steiner 2005, 110-111), offrant à ce travail une projection de futur, susceptible d'être appliquée à toute époque et à tout âge.

La défense du végétarisme qu'entreprend Porphyre dans le livre III s'insère dans un vaste contexte philosophique qui évoque fondamentalement la problématique de la relation entre l'âme et le corps, d'une part et, d'autre part, la relation qui s'établit entre les philosophes et l'ensemble de la communauté humaine, spécialement celle concernant les lois et la religion. Depuis une perspective défendant la protection et la

---

<sup>1</sup> Cf. Platon, *Tim.*, 69c; *Phd.*, 246c.