

DOSSIER SCIENCE-PO : L'ALIMENTATION (PHILOSOPHIE)

ALIMENTATION (dictionnaire en ligne cnrtl.fr)

A.- Action de fournir à un être vivant ou de se procurer à soi-même les éléments nécessaires à la croissance, à la conservation :

« Nous sortons de là avec les plus tristes pressentiments, parce qu'à côté d'une maladie de poitrine ou de cœur dont Veyne ne veut pas voir la gravité, nous voyons aujourd'hui en lui une anémie, amenée par les longues souffrances et peut-être, encore, par tant d'années d'une **alimentation** insuffisante, où cette pure intelligence ne voulait pas manger... » E. et J. DE GONCOURT, *Journal*, août 1863, p. 1313.

Action de fournir à une chose, à une usine, à une machine... ce qui est nécessaire à son fonctionnement :

« Les pays qui ont été mis récemment au contact de la technique moderne bénéficient de plusieurs centres d'**alimentation** en informations techniques dont l'usage devient moins fixé et dépendant, à mesure que le développement s'opère. » F. PERROUX, *L'Économie du XX^e siècle*, 1964, p. 269.

B.- Résultat de cette action.

1. Ce qui alimente, produits alimentaires :

« En bas, il y avait de belles boutiques d'**alimentation** », B. CENDRARS, *Bourlinguer*, 1948, p. 157.

2. Fig., rare. L'alimentation de l'âme, de l'esprit :

« Ainsi nous était Maurice. De lui me coulaient amitié, sympathie, conseil, douceur de vivre par son commerce si doux, aide intellectuelle, enfin l'**alimentation** de mon âme. » E. DE GUÉRIN, *Lettres*, 1842, p. 450.

« ... de même maintenant un autre appétit lui faisait souhaiter savoir les raisons de telles polémiques littéraires, connaître les auteurs, voir les actrices. Son esprit fatigué réclamait une nouvelle **alimentation**. » M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, Le Temps retrouvé, 1922, p. 1004.

Je suis ce que je mange

Alexandre Lacroix, *Philosophie Magazine*, 30 juillet 2012

Dans ses *Méditations*, René Descartes proclamait : « **Je suis une chose qui pense.** » Mais une révolution philosophique a balayé, au XIX^e siècle, cette présomptueuse affirmation. « Je suis une chose qui mange », rétorqueraient volontiers les esprits modernes. C'est ainsi que le très épicurien Brillat-Savarin déclare, dans son célèbre traité de gastronomie, *La Physiologie du goût* (1825) : « Dis-moi ce que tu manges, je te dirai qui tu es. » Chez le matérialiste Ludwig Feuerbach, rebelote : « L'homme est ce qu'il mange », assène ce féroce adversaire des religions dans ses *Manifestes philosophiques* (1839-1845). Quant à Friedrich Nietzsche, il enfonce joyeusement le clou quelque temps plus tard : « Il est une question dont le "salut de l'humanité" dépend beaucoup plus que de n'importe quelle subtilité de théologien : c'est la question du régime alimentaire » (*Ecce Homo*, 1888).

Provocations ? Oui, bien sûr, mais pas seulement. C'est au XIX^e siècle en effet qu'est proclamée la mort de Dieu et que l'âme cesse d'être envisagée comme une entité immortelle, distincte du corps et jointe à l'Être suprême. Mais si Dieu n'existe pas et que l'âme est un fantôme, qui suis-je ? Il ne reste à l'homme que son corps. La pensée ne vient plus d'en haut, elle est le produit d'un organe – le cerveau. C'est donc désormais le métabolisme qui donne la clé de notre identité. Un tel renversement métaphysique donne une importance toute nouvelle à l'alimentation. Si je ne suis rien d'autre qu'un amas de matière, alors je dois être attentif aux objets que je fais entrer en moi, à la manière dont je régénère mes tissus, dont je fais varier le cours de mes pensées par l'absorption d'alcool, dont je m'excite par le café, et dont je renouvelle mes forces par les sucres et les viandes. La religion recommandait de prendre soin de sa vie spirituelle, de faire chaque jour son examen de conscience pour veiller à ce que nos pensées ne soient pas mêlées d'impuretés. À l'époque moderne, ce souci se reporte sur la nourriture. Apprendre à manger, c'est modeler son être en profondeur, c'est cultiver son intériorité.

Dans cette aventure existentielle, on avance souvent à tâtons. C'est ainsi que Nietzsche déplore d'avoir mis des années à comprendre les méfaits de la cuisine allemande qui multiplie les hérésies,

des « viandes trop bouillies » aux « légumes rendus gras et farineux », des « libations » trop fréquentes aux « entremets qui dégénèrent en pesants presse-papiers ». « On comprend, conclut-il, l'origine de l'esprit allemand : il naît de tripes dérangées... L'esprit allemand est une indigestion : il ne peut plus rien 'assimiler' » Pour conquérir sa liberté, pour devenir soi-même, il faut apprendre à ne plus congestionner ses intestins. C'est pourquoi l'auteur de *Par-delà le Bien et le Mal* vante les mérites de l'eau de source, du thé très fort et de la cuisine du Piémont.

Puritains des intestins

Mais cet intérêt pour la diététique, qui remonte au XIX^e siècle et triomphe encore à l'heure actuelle, surtout en période de régimes prébalnéaires, ne va pas sans écueils. De même que les bigots poussaient trop loin leur examen de conscience et s'accablaient à confesse de péchés imaginaires, de même ceux qui se conforment au diktat de la mode, à l'injonction de rester mince, risquent fort de détruire en eux toute disponibilité pour les plaisirs de bouche. En mourant, Dieu nous a légué le goût de la vie matérielle. Mais il a aussi fait vaciller toute notion de mesure. Dans *La Société de consommation*, Jean Baudrillard rappelle que les sociétés traditionnelles ont toutes strictement encadré et ritualisé le jeûne. Dans la civilisation catholique, les phases d'ascèse sont précises – jeûne avant la communion, durant l'avent, et carême après le mardi gras. Or, en perdant ces rites, nous n'avons peut-être pas progressé : nous avons en effet libéré la pulsion ascétique, qui s'exprime désormais avec une sorte de fureur désordonnée. « *Beaucoup plus que dans l'hygiène*, explique Baudrillard, *c'est dans l'ascèse des "régimes" alimentaires que se lit la pulsion agressive envers le corps, pulsion "libérée" en même temps que le corps lui-même.* »

Il y a longtemps déjà, dans le livre IX de la *République*, Platon mettait en garde contre deux dangers de la diététique. Il invite d'abord à se méfier de l'excès « athlétique », c'est-à-dire à la préoccupation exagérée pour la forme : à force de vouloir entraîner son corps, le sculpter et en maîtriser la silhouette, on risque d'engourdir son intelligence, de se transformer en brute ou en simple machine. La diététique, rappelle Platon, est une pratique de base, qui vise à assurer la santé physique – elle ne doit en aucun cas devenir le souci cardinal d'une existence. Mais il y a aussi l'excès « valétudinaire » et Platon vise cette fois-ci ceux qui font trop de chichis, cultivent de trop nombreuses phobies et des interdits alimentaires, au point de vivre comme de perpétuels malades. Ces deux tendances se retrouvent largement dans la société contemporaine : d'un côté les adolescentes qui veulent ressembler à des top-modèles, les cadres qui se prennent pour des sportifs de haut niveau et les culturistes amateurs qui se gavent de protéines pour rivaliser avec Monsieur Univers ; de l'autre, la multiplication des allergies et des idéologies alimentaires – du bio au végétalien, des oligo-éléments aux alicaments – qui rend la conception d'un menu aussi savante et dramatique que celle d'une posologie médicale.

Paix chez les cannibales

Enfin, une dernière difficulté menace le mangeur contemporain. En effet, s'il fait sienne cette idée chère à Nietzsche que le régime alimentaire sert à styliser sa liberté, ne va-t-il pas se priver des bonheurs de la commensalité ? N'avons-nous pas désappris à *manger ensemble* ? L'heure est à la multiplication des chapelles gastronomiques et des dogmes nutritionnels. Conséquence : en famille, chacun tend à ingérer dans son coin des préparations adaptées à son âge et à ses préférences. Petits pots bio et purées de fruits pour les nouveau-nés ; pizzas surgelées et tablettes de chocolat pour les adolescents ; viande pour l'homme, salade légère pour la femme, etc.

Ici aussi, les philosophes classiques avancent d'utiles mises en garde, à l'instar d'Emmanuel Kant – oui, même l'austère philosophe de Königsberg – qui explique dans sa *Métaphysique des mœurs* combien il importe de manger à plusieurs : « *Le banquet, invitation expresse à l'intempérance [...] comporte pourtant, outre l'agrément purement physique, une fin morale, à savoir : réunir longuement beaucoup d'hommes en vue d'une communication réciproque.* » Mais c'est Elias Canetti qui porte à son sommet cet éloge de la réconciliation pulsionnelle que signifie le repas partagé : « *Assis côte à côte, écrit-il dans Masse et Puissance, on découvre ses dents, on mange, mais, même à cet instant critique, l'appétit ne vient à personne de dévorer son voisin. On s'en sait gré, et l'on estime aussi le voisin pour sa réserve, qui va de pair avec la sienne propre.* »

Métaphysique des tubes (digestifs)

Cécilia Bognon-Küss, *Philosophie Magazine*, 30 juillet 2012

Manger, ingurgiter, digérer. Quoi de moins philosophique en apparence que l'organe permettant ces opérations animales ? Et pourtant, derrière le gargouillis de nos estomacs se cache une mystérieuse opération, la métamorphose des aliments en chair. Véritable énigme pour la philosophie, elle s'est déclinée différemment en fonction des contextes culturels dans lesquels elle s'est développée : transformation du mort en vivant, de l'inerte en sensible, de l'autre en même. Voici, en cinq étapes, un court traité de métaphysique gastrique.

Antiquité : La diète éthique

L'estomac et les autres organes de la digestion (comme les intestins) ne jouissent pas, dans nos sociétés pourtant ogresses, d'une excellente réputation. Ces viscères nous rappellent notre animalité et ses produits les plus répugnants. Il n'en a pas toujours été ainsi. Si les Romains auscultaient les entrailles des victimes sacrifiées pour déchiffrer les augures (augure, ou haruspice, vient du latin *haru-spicere* : « regarder les entrailles »), c'est que le ventre était doué d'une certaine aura. Manger et digérer n'est pas, pour les anciens, une simple affaire de physiologie : car en mangeant, l'homme se façonne. Dans un univers où il n'est pas dissocié de la nature, mais est, au contraire, une véritable parcelle du cosmos, manger revient à déterminer son rang et la place qu'il doit y occuper. Assimiler, incorporer les aliments, c'est les rendre semblables à soi tout en se rendant semblable à eux. C'est aussi assurer son indépendance en délimitant sa citadelle intérieure. Selon Plutarque (vers 46 ap. J.-C.-vers 125), premier grand théoricien du végétarisme dans *Sur l'usage des viandes*, le carnivore devient comme le carnassier : manger de la viande témoigne de notre cruauté autant qu'il la renforce en nous communiquant le caractère sanguinaire des bêtes. Manger est donc aussi une question d'éthique : en s'alimentant l'homme décide en quelque sorte du vivant qu'il doit être. De la croissance de l'embryon à la détermination du caractère, un flux continu de matière fait de la digestion et de son émissaire, le ventre, des acteurs essentiels de la vie. Choisir son alimentation n'est donc pas une mince affaire. Pour Aristote, la qualité et la vigueur de la semence masculine sont ainsi directement liées à ce que mangent les hommes : dans *De la génération des animaux*, il explique en effet qu'elle est un résidu des aliments digérés. L'embonpoint est alors l'indice que le corps détourne au profit du gras ce qui devrait normalement servir à la production de la semence, d'où la stérilité... Cette éthique de la chère est finalement élevée au rang d'art culinaire par Sénèque, pour qui « *notre indépendance tient pour une bonne part à un estomac bien élevé* »... Si, pour tous, l'autarcie recherchée repose sur le choix de l'alimentation, les régimes varient en fonction des conceptions de la digestion. L'estomac triture-t-il, jusqu'à les broyer, les aliments ingérés ? ou bien les cuit-il en vertu de la chaleur animale ? Aussi cocasse que puisse paraître l'alternative, la question est en réalité cruciale. Puisque la digestion est pour Sénèque une cuisson à bonne température, et l'indigestion une putréfaction, la nourriture saine est celle qui ne provoque pas d'excès de chaleur dans l'estomac. Le sage stoïcien bannit donc les huîtres de son assiette... Trop froides et trop molles, elles exigent de l'estomac une production de chaleur excessive, qui engendrera une putréfaction néfaste.

Moyen Âge et Renaissance : Esprit es-tu là ?

Avec l'avènement du christianisme, la table change et l'aliment se spiritualise : manger ce n'est plus se situer dans la nature, c'est retrouver l'esprit du Christ dans l'aliment eucharistique. La transmutation mystérieuse des aliments en chair et en esprit est désormais au centre de la réflexion sur la digestion. Car qu'est-ce que la Cène sinon l'injonction faite par le Christ à ses disciples de le manger et de le boire, du moins symboliquement, de l'assimiler afin de l'imiter ? Ce repas spirituel, source de conflits d'interprétation redoutables (le corps du Christ est-il réellement dans le pain et le vin ?), a d'ailleurs valu aux catholiques d'être comparés, par quelques mauvais esprits, aux Indiens anthropophages découverts en Amérique par les colons européens au XVI^e siècle. Le protestant Jean de Léry, dans *L'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578), les accuse même d'être encore plus cannibales que les cannibales : alors que les Toupinambaoults mangent la chair de leurs ennemis pour assimiler leurs esprits, les catholiques eux prennent un symbole (le pain et le

vin) pour de la chair et du sang réels. Les uns mangent des esprits, tandis que les autres se repaissent de chair humaine... Délire de théologien ? Non, car ce qui intrigue dans la digestion, c'est bien la capacité mystérieuse du corps à transformer le pain et le vin en chair, c'est-à-dire à faire émerger la vie, le sentiment, et même l'esprit de la matière brute mastiquée, avalée, assimilée. Comme l'a montré Gaston Bachelard dans *La Formation de l'esprit scientifique*, avant de se réduire à une simple fonction organique aveuglément opérée par nos estomacs, la digestion a donné naissance à une série d'images dignes d'un cabinet de curiosité : l'estomac a ainsi été imaginé sous les traits d'une marmite bouillonnante, d'une meule broyante, ou encore d'une cornue alchimique capable des plus excentriques transmutations. Objet d'émerveillement pour « *l'esprit préscientifique* », la digestion est cette métamorphose radicale dont l'alchimiste semble seul détenir le secret : ne cherche-t-il pas à convertir les métaux en or ? Mais dans l'art des transmutations, l'estomac surpasse de loin la cornue, car il sait faire de l'organique avec un aliment, bref du vivant avec trois fois rien. Le célèbre médecin alchimiste Jean-Baptiste Van Helmont (1579-1664) donne à l'estomac, et au duo royal qu'il forme avec la rate, une place éminente dans la hiérarchie des organes : c'est là que se situe le principe vital qui dirige toutes les opérations du corps. Parce qu'il est doué d'un pouvoir créateur sans égal, le ventre est pour Van Helmont le centre du corps, et la nutrition, l'essence même de la vie.

Les Lumières : La fabrique des sentiments

En supprimant le dualisme chrétien de l'âme et du corps, en abolissant la distinction d'essence entre la substance pensante et la substance étendue par laquelle René Descartes échafaudait toute sa philosophie, le siècle des Lumières accomplit une véritable révolution : l'esprit est matériel et la matière, elle, devient sensible. Alors que la tête perd son prestige traditionnel, le ventre, lui, va prendre de l'ampleur... au point de la commander ! La tête est faite de l'étoffe de nos aliments, et ceux-ci sont, en quelque sorte, vivants en puissance. Denis Diderot, philosophe rebelle et physiologiste en herbe, fait de la digestion un instrument efficace pour combattre les métaphysiques dualistes et asseoir son matérialisme : elle est la preuve qu'il existe une continuité entre l'inerte et le sensible, et entre les règnes minéral, végétal et animal. « *Car en mangeant, que faites-vous ? Vous levez les obstacles qui s'opposaient à la sensibilité active de l'aliment. Vous l'assimilez avec vous-même ; vous en faites de la chair ; vous le rendez sensible* », écrit-il dans *l'Entretien entre d'Alembert et Diderot*. De la pierre à l'animal, une même sensibilité d'abord latente est progressivement rendue active par une suite de digestions : la plante digère la pierre, l'animal digère la plante. Indirectement, insensiblement l'animal a donc digéré la pierre... « *Quoi, une chose qui ne vivait pas, appliquée à une chose qui vivait, est devenue vivante et vous entendez cela ?* » : d'un paradoxe choquant les cadres étroits de notre logique, Diderot fait un argument étayant son matérialisme. La fonction digestive et l'assimilation deviennent ainsi, au cours du XVIII^e siècle, des propriétés essentielles du vivant : c'est par son ventre que le corps vivant se distingue du reste de la nature, parce que c'est dans son ventre que naît la sensibilité. Communiquant avec les organes du corps même les plus éloignés, par une action « sympathique », le ventre propage partout ses effets. Les médecins vitalistes de la faculté de Montpellier, comme Théophile de Bordeu (ami de Diderot), estiment ainsi qu'il est le centre des forces vitales et le foyer de certaines pathologies mentales. Que les passions naissent de l'estomac, c'est là une idée qui sera largement exploitée par une certaine branche de la psychiatrie au XIX^e siècle, rétive à l'explication cérébrale des troubles mentaux. Philippe Pinel estime ainsi que la « *manie périodique* » (trouble intermittent de l'humeur) surgit du « *centre épigastrique* » (région de l'abdomen qui comprend le pancréas, le foie et l'estomac). De l'aliment au sentiment, de l'estomac à l'esprit, il n'y a donc ni saut ni rupture, mais une radicale continuité.

XIX^e siècle : La dialectique des suc

Au XIX^e siècle, le mystère de la digestion semble résolu : pris en charge par la biologie et l'émergence de la chimie organique, son explication semble ne plus faire de difficulté. Mais la digestion ne disparaît pas pour autant de la scène philosophique. Délestée des considérations scientifiques, elle devient une matière abstraite : du pouvoir qu'a l'estomac de transformer l'autre (l'aliment) en même (la chair), la digestion devient un modèle pour la dialectique. Hegel conçoit ainsi l'assimilation comme l'opération par laquelle un organisme surmonte l'extériorité pour en faire une « *unité propre à soi* » (*Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 363). Le philosophe

matérialiste Feuerbach creuse le sillon tracé par Hegel : « *Nous mangeons et digérons d'un animal ou d'une plante ce qui est notre nature, notre essence, ce qui est potentiellement, et plus ou moins directement de la viande et du sang humain.* » Pour Feuerbach, l'homme est donc toujours indirectement anthropophage... « *Il est [ist, en allemand] ce qu'il mange [ißt] et mange ce qu'il est.* » De notre première nourriture dans le ventre de nos mères, au lait tiré de leurs seins, l'acte de manger est toujours celui par lequel l'organisme s'approprie une essence : « *Chaque enfant mange sa propre mère en tétant son sein ; avec le lait il aspire en lui-même le sang, l'essence de sa mère.* » Avec l'avènement de cette vision dialectique, le ventre devient un organe philosophant et la digestion une grande métaphore des opérations de l'esprit. La philosophie se mue alors en une gastro-entérologie dont Nietzsche est le plus éminent praticien. C'est non seulement le corps tout entier qui est estomac, mais la volonté de puissance elle-même qui est interprétée comme une digestion : sa recherche de la maîtrise est essentiellement aspiration à la croissance, c'est-à-dire à l'absorption et à l'assimilation. Dans *Par-delà le Bien et le Mal* (§230), Nietzsche décrit l'esprit comme ce qui cherche à réduire l'altérité en rendant le nouveau semblable à l'ancien, et en simplifiant le multiple : connaître c'est donc aussi, en un sens, digérer et « *c'est bien à un estomac que l'esprit ressemble encore le plus* ». Les esprits faibles ne sont finalement, pour Nietzsche, que des esprits ruminants : leur mastication sans fin n'est que le signe de leur incapacité à surmonter et absorber l'altérité. On comprend alors le soin presque maniaque avec lequel Nietzsche trie les aliments. La lourdeur de la civilisation est pour lui fonction de la pesanteur de ce que nous avalons : la bière, les viandes trop bouillies, ou encore les entremets trop sucrés dégénèrent les esprits en « *pesants presse-papiers* »...

XX^e siècle : Le corps sans organes

Le XX^e siècle est celui d'une mort célèbre. Le sujet conscient, maître de ses pensées et propriétaire de sa psyché, n'est plus. Freud l'a décapité, annulé, liquidé. Et le ventre ? Parce que l'homme de Freud est d'abord une bouche et un anus par lesquels entre et sort la nourriture, les orifices de la digestion vont désormais structurer la vie psychique. Entre les deux, il n'est qu'un espace opaque où circule cette matière ingérée puis libérée. Dans ses *Trois Essais sur la théorie sexuelle* (1905), Freud fait de l'oralité et de l'analité des lieux d'émergence de la sexualité. L'acte par lequel la bouche du nourrisson suçote le sein de sa mère n'est pas seulement alimentaire : cette première expérience de la sexualité est aussi la première relation de l'enfant à un objet extérieur (le sein) qu'il cherche à s'approprier. Du sein au pouce en passant par les objets transitionnels, notre rapport au monde est déterminé par ce que nous mettons à la bouche. De l'autre côté du tube digestif, l'anus conditionne notre rapport à l'ordre et à l'argent. Zone érogène que stimulent certains enfants qui « *se refusent à vider leur intestin lorsqu'on les met sur le pot* », l'anus est un lieu de contrôle et de rétention : être ordonné, économe ou entêté, relèverait d'une sublimation de l'érotisme anal. Gilles Deleuze et Félix Guattari radicalisent cette étrange vision anatomique : réduit à une bouche et un anus, le corps est un lieu de passage, un « *corps-sans-organes* ». À la manière de William Burroughs, qui délirait dans *Le Festin nu* (1959) – « *Au lieu d'une bouche et d'un anus [...] pourquoi n'aurait-on pas un seul orifice polyvalent pour l'alimentation et la défécation ? On pourrait murer la bouche et le nez, combler l'estomac et creuser un trou d'aération directement dans les poumons – ce qui aurait dû être fait dès l'origine* » –, Deleuze et Guattari pulvérisent l'organisation qui emprisonne la vie, et font du corps un assemblage d'interfaces, d'orifices, de zones érogènes. Pour achever le sujet, il faut aussi achever son avatar biologique : l'organisme. Délire de schizophrène ? hallucination de drogué ? Peut-être pas. La biologie contemporaine semble confirmer cette intuition selon laquelle l'organisme, conçu comme une unité fermée sur elle-même, n'est qu'une chimère. De la même manière que notre tube digestif abrite quelque 150 espèces de bactéries, possédant 500 000 gènes (soit un nombre vingt fois supérieur à celui des gènes des cellules de notre corps...), l'organisme est toujours impur, constitué d'éléments exogènes auxquels il emprunte son identité. Le passage de l'autre au même par lequel le corps digérant et le sujet assimilateur manifestent leur puissance est un mythe : car ce n'est pas un corps unique qui digère, mais une pluralité, un écosystème.

Le goût

Extrait de Corine Pelluchon, Les Nourritures. Philosophie du corps politique, 2015

« La bouche est le foyer d'une réseau varié et dynamique de relations et d'échanges entre le corps et le monde, le sujet et la société, moi et les autres, l'individu et la nature, les hommes et les animaux. On ne peut ni la ramener à une seule fonction, ni réduire l'acte de manger à la prise alimentaire, comme s'il s'agissait simplement d'absorber des aliments nous permettant de croître, de nous « conserver et de réparer les pertes causées par les petites évaporations vitales¹ », ainsi que l'exprime Jean Anthelme Brillat-Savarin. Plus précisément, le fait de rechercher des aliments qui conviennent à notre organisme désigne lui-même un phénomène complexe. En effet, si « le goût est celui de nos sens qui nous met en relation avec les corps sapides², au moyen de la sensation qu'ils causent dans l'organe destiné à l'apprécier », on ne peut cantonner ce sens ni à la dégustation, ni à la recherche ou la préparation de la nourriture.

Le goût est, dans l'homme physique, l'« appareil au moyen duquel il apprécie les saveurs³ ». Cette définition, loin d'en faire un sens que l'on pourrait séparer des autres, conduit aussitôt à affirmer la centralité du goût et à souligner le lien existant entre sa dimension physiologique et sa dimension cérébrale, mais aussi intellectuelle, culturelle, voire artistique. Tous les sens sont sollicités dans la dégustation, comme en témoignent l'importance des impressions olfactives, rétronasales, somesthésiques⁴ et visuelles, mais aussi la texture des aliments et même le bruit qu'ils font quand on les croque et qu'ils craquent sous la dent.

Bien plus, il est impossible de considérer l'aspect physique du goût sans mordre aussitôt sur son aspect moral et cognitif. Aussi le goût est-il à la fois ce qui nous invite, par le plaisir, à nous conserver et ce qui « nous aide à choisir, parmi les diverses substances que la nature nous présente, celles qui sont propres à nous servir d'aliments ». Or ce qui excite le goût est certes la faim et la soif, mais également le souvenir du plaisir éprouvé à la dégustation de certains aliments et la recherche de ce plaisir, l'effort pour le rendre plus intense, plus délicat, voire pour le redoubler par le décor, la mise en scène ou les rites qui marquent le passage du plaisir de manger au plaisir de la table et au repas⁵.

Ainsi, il est difficile de penser l'appétit sans penser aussi la gourmandise. L'appétit est « moniteur », la « première impression du besoin de manger » qui s'annonce, avant que la faim ne ronge l'individu, « par un peu de langueur dans l'estomac et une légère sensation de fatigue ». Cependant, l'expérience ordinaire qui est la nôtre quand nous commençons à avoir faim et que nous sommes sur le point de manger est celle du désir. Nous ne voulons pas simplement nous remplir l'estomac ni acquérir les nutriments nécessaires à notre organisme, mais nous désirons une nourriture qui nous fasse plaisir. C'est pourquoi Brillat-Savarin distingue la gourmandise de la glotonnerie ou de la voracité⁶.

Celui qui mange trop vite, ingurgite la nourriture jusqu'à l'indigestion et s'enivre ne sait ni manger ni boire. Il ne savoure pas les aliments, il les avale. Il ne prend pas le temps de les déguster, de faire éclater leur essence élémentale, [...]. Il ne profite pas davantage de l'atmosphère créée autour du repas ni de l'ambiance liée à la présence des convives qui sont, par définition, ceux avec lesquels on mange. Au contraire, s'il y a un sens à ériger la gourmandise en vertu, c'est parce qu'elle associe le plaisir gustatif à la convivialité. Le repas exprime ce partage des nourritures qui n'est pas seulement un partage des biens, mais une communion : des femmes et des hommes se rassemblent en un même lieu, autour d'une même table, pour éprouver avec les autres leur rapport au monde dans ce qu'il a à la fois de plus primaire et de plus sophistiqué, ce moment privilégié étant propice à toutes sortes d'intrigues ou d'affaires, et à la séduction. »

1- Jean Anthelme Brillat-Savarin, *Physiologie du goût ou Méditations de Gastronomie Transcendante*, Ouvrage théorique, historique et à l'ordre du jour, dédié aux Gastronomes parisiens, par un Professeur, membre de plusieurs sociétés littéraires et savantes, Paris, Flammarion, « Champs », 2009, page 46

2- *qui a du goût, de la saveur*

3- *Ibid.*, page 47

4- *somesthésie : système sensoriel de l'organisme responsable de l'ensemble des sensations provenant du corps*

5- *Ibid.*, pages 67 et 168-172

6- *Ibid.*, pages 141 et 303

L'homme est ce qu'il mange

Extrait de Ludwig Feuerbach, Ethique : l'Eudémonisme, 1867-1869

« L'homme est ce qu'il mange. « Quelle expression cocasse de pseudo-sagesse moderne sensualiste! ». Toutefois la vénérable Antiquité, et déjà « le père de l'Art poétique grec » a exprimé cette idée cocasse en nommant les peuples uniquement d'après la nourriture qui les différencie les uns des autres. C'est ainsi que dans L'Illiade, les Hippomologues, une tribu nomade scythe¹, sont appelés par Homère, les Glactophages, c'est-à-dire les mangeurs de lait alors que déjà le nom « hippomologues » lui-même signifie trayeur de chevaux, buveur de lait de cheval ; c'est ainsi que dans L'Odyssée, un peuple chez lequel Ulysse arrive au cours de ses pérégrinations est appelé Mangeur de lotus. [...]

A l'instar d'Homère, les géographes et historiographes grecs définissent les peuples en se référant seulement à leur nourriture la plus succulente ou la plus surprenante, et parlent en conséquence des Ichthyophages (des mangeurs de poissons), des Celonophages (des mangeurs de tortues), des Acridophages (des mangeurs de sauterelles), des Strutophages (des mangeurs d'autruches), des Rhizophages (des mangeurs de racines) [...].

Homère situe même dans la différence des aliments, la différence entre les dieux et les hommes. Chez la déesse Calypso, on présente à Ulysse « toutes sortes de nourritures afin qu'il mange et boive ce que les mortels consomment », mais à la déesse, les servantes ont servi de l'ambrosie et du nectar. Dans l'Illiade, il est expressément écrit : « les dieux ne mangent pas de pain et ne boivent pas non plus de vin pétillant, c'est pourquoi ils n'ont pas de sang et s'appellent immortels. » Ils mangent de l'ambrosie ; mais l'ambrosie signifie selon les Anciens : mets immortels, selon les Modernes, c'est un substantif qui signifie tout simplement immortalité. Dieu est ce qu'il mange ; il mange de l'ambrosie, c'est-à-dire l'immortalité ou un met immortel, donc il est un immortel, un dieu ; l'homme par contre mange du pain, les fruits de la terre, donc des nourritures terrestres, pas de l'ambrosie, des nourritures mortelles, donc il est un homme, un mortel.

Telle nourriture, telle essence, telle essence ; telle nourriture. Chacun mange strictement ce qui est conforme à son individualité ou sa nature, son âge, son sexe, sa classe et son métier, sa dignité. »

1- ensemble de peuples indo-européens d'Eurasie ayant vécu leur apogée entre le VIIe siècle avant J.-C. et la fin de l'Antiquité

Le bifteck et les frites

Extrait de Roland Barthes, Mythologies, 1972

« Le bifteck participe à la même mythologie sanguine que le vin. C'est le cœur de la viande, c'est la viande à l'état pur, et quiconque en prend, s'assimile la force taurine. De toute évidence, le prestige du bifteck tient à sa quasi-crudité : le sang y est visible, naturel, dense, compact et sécable à la fois ; on imagine bien l'ambrosie antique sous cette espèce de matière lourde qui diminue sous la dent de façon à bien faire sentir dans le même temps sa force d'origine et sa plasticité à s'épancher dans le sang même de l'homme. Le sanguin est la raison d'être du bifteck : les degrés de sa cuisson sont exprimés, non pas en unités caloriques, mais en images de sang, le bifteck est saignant (rappelant alors le flot artériel de l'animal égorgé), ou bleu (et c'est le sang lourd, le sang pléthorique des veines qui est ici suggéré par le violine, état superlatif du rouge). La cuisson, même modérée, ne peut s'exprimer franchement ; à cet état contre-nature, il faut un euphémisme : on dit que le bifteck est à point, ce qui est à vrai dire donné plus comme une limite que comme une perfection.

Manger le bifteck saignant représente donc à la fois une nature et une morale. Tous les tempéraments sont censés y trouver leur compte, les sanguins par identité, les nerveux et les lymphatiques par complément. Et de même que le vin devient pour bon nombre d'intellectuels une substance médiumnique qui les conduit vers la force originelle de la nature, de même le bifteck est pour eux un aliment de rachat, grâce auquel ils prosaïsent leur cérébralité et conjurent par le sang et la pulpe molle, la sécheresse stérile dont sans cesse on les accuse. La vogue du steak tartare, par exemple, est une opération d'exorcisme contre l'association romantique de la sensibilité et de la maladivité : il y a dans cette préparation tous les états germinants de la matière : la purée sanguine et le glaireux de l'oeuf, tout un concert de substances molles et vives, une sorte de compendium significatif des images de la préparturition.

Comme le vin, le bifteck est, en France, élément de base, nationalisé plus encore que socialisé; il figure dans tous les décors de la vie alimentaire : plat, bordé de jaune, semelloïde, dans les restaurants bon marché ; épais, juteux, dans les bistrotés spécialisés; cubique, le coeur tout humecté sous une légère croûte carbonisée, dans la haute cuisine ; il participe à tous les rythmes, au confortable repas bourgeois et au casse-croûte bohème du célibataire ; c'est la nourriture à la fois expéditive et dense, il accomplit le meilleur rapport possible entre l'économie et l'efficacité, la mythologie et la plasticité de sa consommation.

De plus, c'est un bien français (circonscrit, il est vrai, aujourd'hui par l'invasion des steaks américains). Comme pour le vin, pas de contrainte alimentaire qui ne fasse rêver le Français de bifteck. A peine à l'étranger, la nostalgie s'en déclare, le bifteck est ici paré d'une vertu supplémentaire d'élégance, car dans la complication apparente des cuisines exotiques, c'est une nourriture qui joint, pense-t-on, la succulence à la simplicité. National, il suit la cote des valeurs patriotiques : il les renfloue en temps de guerre, il est la chair même du combattant français, le bien inaliénable qui ne peut passer à l'ennemi que par trahison. Dans un film ancien (Deuxième Bureau contre Kommandantur), la bonne du curé patriote offre à manger à l'espion boche déguisé en clandestin français : « Ah, c'est vous, Laurent ! je vais vous donner de mon bifteck. » Et puis, quand l'espion est démasqué : « Et moi qui lui ai donné de mon bifteck ! » Suprême abus de confiance.

Associé communément aux frites, le bifteck leur transmet son lustre national : la frite est nostalgique et patriote comme le bifteck. Match nous a appris qu'après l'armistice indochinois, « le général de Castries pour son premier repas demanda des pommes de terre frites ». Et le président des Anciens Combattants d'Indochine, commentant plus tard cette information, ajoutait : « On n'a pas toujours compris le geste du général de Castries demandant pour son premier repas des pommes de terre frites. » Ce que l'on nous demandait de comprendre, c'est que l'appel du général n'était certes pas un vulgaire réflexe matérialiste, mais un épisode rituel d'approbation de l'ethnie française retrouvée. Le général connaissait bien notre symbolique nationale, il savait que la frite est le signe alimentaire de la « francité ». »

Plutarque : de l'effet du vin sur la philosophie

Extrait de Plutarque, Œuvres morales, I^{er} – II^e s.

« 1. De toutes les questions, la première qui se pose concerne les entretiens philosophiques entre buveurs. Tu te souviens, en effet, qu'après un dîner, à Athènes, on se demanda s'il fallait s'adonner en buvant à des conversations philosophiques, et, si oui, dans quelle mesure. Ariston, qui était présent, s'écria : « Au nom des dieux, dites-moi, y a-t-il donc des gens qui refusent aux philosophes une place pour boire ? » Je répondis : « Mais oui, mon cher, il y en a, et c'est avec le plus grand sérieux qu'ils ont l'air d'affirmer que la philosophie, comme une maîtresse de maison, ne doit pas se faire entendre quand on boit; [...] parce qu'il ne convient pas à celle-ci de partager nos divertissements, et que nous-mêmes, dans de telles occasions, sommes étrangers aux préoccupations sérieuses ; et ils citent le sophiste Isocrate, qui n'accepta pas de parler à table comme on lui demandait, mais qui dit simplement : « Pour ce que je sais dire, ce n'est pas le moment ; ce que veut le moment, je ne sais pas le dire » [...]

2. Alors Craton s'exclama : « Évidemment, par Dionysos, il a bien fait de se refuser à parler, si c'était pour arrondir de ces périodes faites pour jeter le trouble jusque dans un banquet de Grâces ; mais il est différent, je pense, de bannir d'un banquet la parole d'un rhéteur et celle d'un philosophe ; la philosophie est autre chose ; étant l'art de vivre¹, elle ne doit être tenue à l'écart d'aucun divertissement, ni d'aucun joyeux passe-temps, mais elle doit toujours y être présente, leur apportant ordre et mesure ; ou alors admettons qu'il ne faut pas non plus accueillir aux banquets la tempérance ni la justice, en les accusant plaisamment d'être trop sérieuses ! Si donc nous devons, [...] manger et boire en silence, nous aurions là un excellent moyen de nous consoler de notre ignorance ; mais s'il est vrai que Dionysos est Celui qui de toute chose délègue et libère, s'il ôte, en particulier, les brides de la langue et donne à la parole une très grande liberté, il est stupide, il me semble, et déraisonnable de se priver des meilleurs sujets de conversation dans une occasion où l'on parle tant, et, tandis que l'on disserte dans les réunions sur les devoirs de table, pour définir les qualités du convive et la manière de s'adonner au vin, d'exclure en fait la philosophie des banquets, comme incapable de confirmer en réalité ce qu'elle enseigne en parole. »

3. [...] Je dis qu'avant tout il me semblait nécessaire de considérer la qualité des assistants. « [...] Ainsi le vrai philosophe, parmi des buveurs que ses discours n'intéressent pas, changera de ton pour suivre les autres et prendra plaisir à leurs divertissements, pour autant que ceux-ci restent dans la décence, sachant bien que les hommes ne sont pas orateurs qu'en parlant, mais qu'ils sont philosophes même par le silence et la plaisanterie, voire, au nom de Zeus, par les moqueries qu'ils subissent ou qu'ils lancent. Car s'il est de la dernière injustice de paraître juste sans l'être², comme dit Platon, c'est aussi le suprême degré de

l'intelligence de ne point paraître philosophe tout en se conduisant en philosophe et d'accomplir en plaisantant ce que d'autres font avec gravité. En effet, de même que, chez Euripide, les Ménades, sans arme et sans épée, blessent leurs adversaires des seuls coups de leur thyrses³, de même les railleries et les rires des vrais philosophes ne laissent pas d'émouvoir et d'ébranler ceux qui ne sont pas totalement invulnérables. »

1- Définition stoïcienne de la philosophie (note de l'éditeur)

2- Platon, République, II, 361a

3- Javelot ou bâton ressemblant à un sceptre

Kant : « *in vino disertus* »

Extrait de Kant, Anthropologie d'un point de vue pragmatique, Livre 1, chapitre XXIX, 1798

« L'imagination ne peut être excitée ou calmée par aucun agent corporel consommé pour le plaisir de s'enivrer. Quelques-uns, tels que des poisons, *affaiblissent* la force vitale (certains champignons, le lédon, l'acanthé branchue sauvage, le chika des Péruviens et l'ava des Indiens de la mer du Sud, l'opium), tandis que d'autres la *fortifient*, en exaltent du moins le sentiment (telles sont certaines boissons fermentées. le vin et la bière, ou l'extrait spiritueux connu sous le nom d'eau-de-vie ou de brandevin), mais toutes sont contre nature et artificielles. On dit de celui qui en use avec un tel excès, qu'il ne peut plus pendant un certain temps composer les représentations sensibles suivant les lois de l'expérience, qu'il est *ivre* ou *soûlé*. C'est donc se *soûler* que de se mettre volontairement ou de propos délibéré dans un pareil état. Mais tous ces moyens doivent servir à rendre insensible au fardeau qui semble originellement s'attacher à la vie en général. L'inclination très répandue pour ce genre d'intempérance, son influence sur l'usage des facultés, méritent tout particulièrement d'entrer dans une anthropologie pratique.

Toute ivresse *taciturne*, c'est-à-dire celle qui n'anime pas la société et la communication respective des pensées, a quelque chose de nuisible en soi ; telle est l'ivresse par l'opium et l'eau-de-vie. Le vin et la bière, le premier purement excitant, la seconde plus nourrissante, plus propre à rassasier à la façon des aliments, jettent dans une ivresse sociable. Il y a cette différence pourtant, que l'ivresse par la bière est souvent moins spirituelle et se termine plutôt par la rêverie ; celle au contraire qui résulte du vin a un caractère jovial, bruyant et spirituellement bavard.

L'intempérance dans le boire en commun, lorsqu'elle va jusqu'à troubler les sens, est sans doute un manquement de l'homme, non seulement à l'égard de la société dont il fait partie, mais encore au point de vue du respect qu'il se doit à lui-même, lorsqu'il va jusqu'à chanceler, ou du moins jusqu'à manquer de fermeté dans sa marche, ou simplement jusqu'à bégayer. On peut dire toutefois à la décharge de cet oubli de soi-même, qu'il est facile de perdre de vue et de franchir la ligne de la possession de soi-même, car l'hôte tient à ce que son convive s'en aille pleinement satisfait par cet acte de sociabilité (*ut conviva satur*).

(...)

L'ivresse délie la langue (*in vino disertus*). — Mais elle ouvre en même temps le cœur et sert de véhicule matériel à une qualité morale : la franchise. — La retenue dans la communication de ses pensées est, pour un cœur sincère, un état de contrainte, et de joyeux buveurs ne supportent pas facilement qu'on soit très réservé dans un banquet, parce qu'alors on peut y jouer le rôle d'un observateur qui est attentif aux défauts des autres et qui empêche les siens de paraître. Aussi *Hume* dit-il : « Le compagnon qui ne s'oublie pas est désagréable ; les folies d'un jour doivent être oubliées pour faire place à celles de l'autre. » Il y a de la bonhomie dans la licence qu'on accorde à celui qui est en veine de bonne humeur, de franchir un peu et pour un moment les strictes limites de la tempérance. La politique qui était à la mode il y a un demi-siècle dans les cours du Nord, d'avoir des ambassadeurs qui pussent boire beaucoup sans se soûler, et qui en faisaient boire d'autres pour les mieux pénétrer ou pour les persuader plus aisément, était astucieuse ; aussi a-t-elle disparu avec la grossièreté des mœurs d'alors, et une mercuriale pour prévenir contre un pareil vice serait inutile aujourd'hui pour toutes les conditions honnêtes.

Peut-on découvrir à travers les vapeurs du vin le tempérament ou le caractère de l'homme qui s'enivre ? Je ne le crois pas. C'est un nouveau liquide mêlé aux humeurs du corps, et un autre stimulant nerveux qui ne met pas clairement à jour le tempérament naturel, mais qui en produit un autre. — Dans l'état d'ivresse, l'un sera tendre, l'autre grand parleur, le troisième querelleur, le quatrième (surtout s'il s'est enivré avec de la bière) sera sensible, ou dévot, ou taciturne ; mais tous, quand ils auront cuvé leur vin, et qu'ils se seront rappelés leurs discours de la veille, se moqueront de cet accord ou de ce désaccord étonnant de leurs propres sens. »