

# L'EXIL

## Favorinos d'Arles

### textes & commentaires

Il est assez peu ais de dire qui pouvait être Favorinos. Il est donc né celt à Arles<sup>1</sup> vers 80, probablement dans une famille très riche et aristocratique, ce qui a lui permis à la fois d'affirmer son intersexualité et de réaliser de longues études de philosophie et de rhétorique. Notre auteur qui revendique son cosmopolitisme devait être trilingue en grec, latin et celt.

Il fit ses études à Athènes et s'y installa probablement pour y diriger une académie.

Il fut exilé vers 132-135 sur l'île de Chios pour des raisons complexes à comprendre : nous avons émis l'hypothèse qu'il s'est agi du refus de la charge d'*arkhierous* qui consiste à faire les sacrifices pour l'empereur, alors qu'il développe une philosophie où la mort de l'animal n'est pas tolérée (végétarisme et interdiction du sacrifice). Il est de retour à Rome à la mort d'Hadrien en juillet 138. Il connut une grande célébrité pour ses talents d'orateur et de rhéteur. Il mourut vers

150. On lui connaît trois textes, *Sur la fortune*, *Discours aux Corinthiens* et *L'Exil*. Ce dernier fut retrouvé en 1930.

1. Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 8 ; Souda, s.v. Φαβωρίνος; Fav. Cor. 27. Aulu Gelle, *Les Nuits attiques*. Eugenio Amato in Favorinos, *Cœuvres*, Belles lettres, 2005.

« Ήδη γάρ ποτ' ἐγώ γενόμην κούρος τε κόρη τε θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔχαλος ἔλλοπος ἱχθύς.

Car j'ai été garçon et fille, arbuste et oiseau, et hors de l'eau un poisson muet. »

[EMPÉDOCLE, fr. 117 D]

« Οἵμ' ὅτι οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεὺς ἡμαρ, πρὶν σχέτλι' ἔργα βορᾶς περὶ χείλεσι μητίσασθαι.

Hélas, pourquoi un jour sans pitié ne m'a-t-il pas détruit avant que mes lèvres connaissent l'œuvre funeste de la nourriture. »

[EMPÉDOCLE, fr. 139 D]



1. [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Pap.Vat.gr.11](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pap.Vat.gr.11)  
Première édition de Medea NORSA & Girolamo VITELLI, *Il papiro Vaticano Greco 11* (1. Φαβωρίνου περὶ φυγῆς; 2. Registri fondiari della Marmarica), Cité du Vatican, 1931.

2. *Tè aretē askesei*, que

nous traduisons par «usage des qualités». Ce point est central dans la pensée de Favorinos avec la *phronésis*, la prudence. Nous traduisons *aretē* par qualité (sous-entendu de l'intelligence) et pas par le terme «vertu». *Aretē* a quelque chose à voir avec une pratique particulière de la «satisfaction».

3. Empédocle (ca. 490 - ca. 430 AEC) est un philosophe

pré-socratique né à Agrigente en Sicile. Il fut exilé dans le Péloponèse et une légende dit qu'il se serait jeté dans l'Etna. Héraclès est un personnage

mythologique connu

pour sa folie, son exil, ses

exploits et son immortalité.

Quant au troisième personnage, soit il s'agit de C. Mucius Scaevola (TEPEDINO GUERRA, p. 128) ou bien C. Marcus Coriolanus (AMATO I., p. 167).

Le premier est un

héros de la république qui

conduit une guerre contre Porsenna en 507 AEC. Il n'a pas été exilé. Le second C. Marcus Coriolanus est aussi un héros de la

république réputé pour son courage et sa probité. Il est exilé en

492 AEC. Voir le texte de Favorinos en II, 10.

4. Caius Musonius Rufus est philosophe stoïcien exilé en 65 EC.

5. *Euthumos*, le bon courage, la bienveillance : *thumos* est

la volonté, le désir. *Akolastos* est traduit par intempérance

(ARISTOTE, *Éth. à Nicomaque*, 1145b14).

Le verbe *kolazein* signifie élaguer, punir. *Euthumia* et *akolasia* sont deux modes

importants pour Favorinos.

6. «Τὸν ἴδιοτὸν τοῖς αφρονεσταῖς : ceux qui n'ont pas

conscience. *Iдиоты* s'oppose à la pensée philosophique.

7. Alcibiade (450-404 AEC).

Homme politique, il s'exile en 414-

415 à Sparte. Themistocle (ca. 524-459 AEC), homme politique

ostracisé en 471 AEC. C. Marcus Coriolanus, voir note 3. Ils

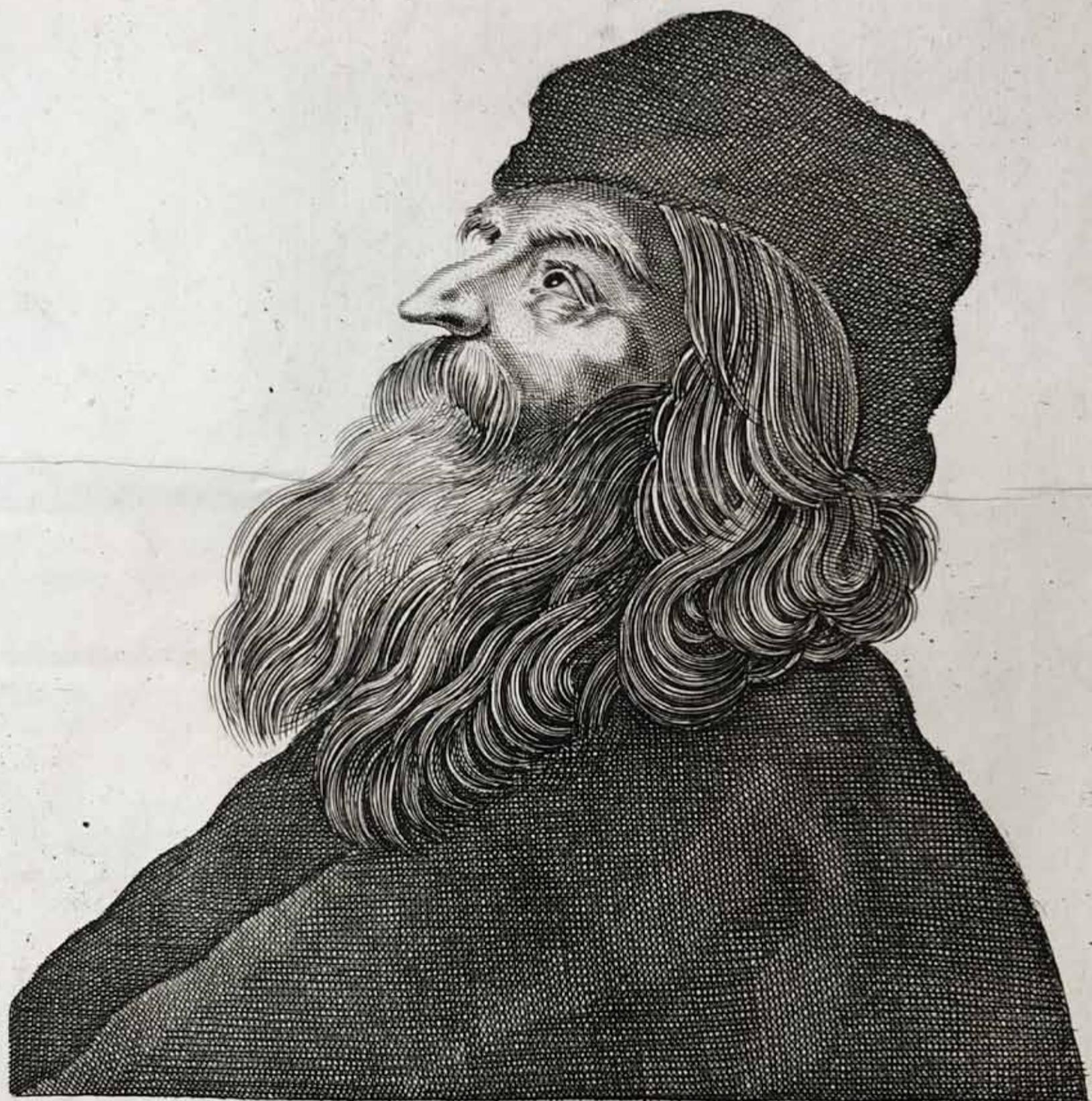
représentent des êtres courageux mais avides de pouvoir qui ont

trahi leur cité. Ils s'opposent au trois précédents.

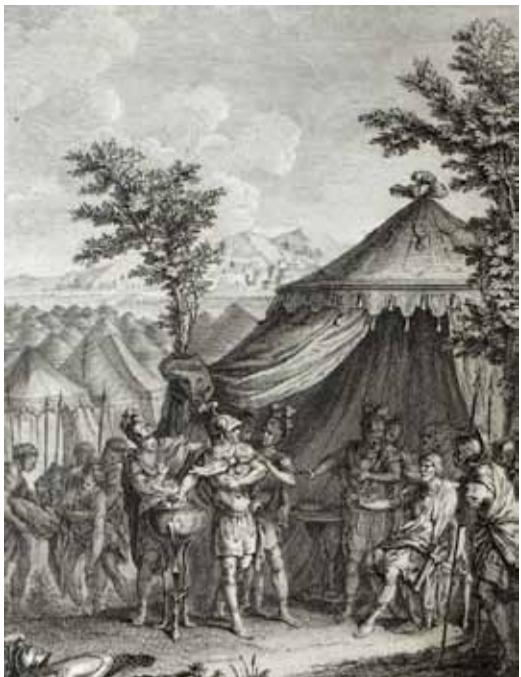
8. Sur la mort de Socrate, voir PLATON, *Phédon* ainsi que M.

FOUCAULT, *Le Courage de la vérité* (1984), Gallimard, 2009.

## EMPEDOCLE FILOSOFO



Per ambition d'esser creduto un Dio  
Ei gettosi nell'Etna d'nascosto,  
Ma pensò mal che reser mano tosto  
Le sue scarpe di ferro il suo desio.



# ΦΑΒΩΠΙΝΟΥ ΠΕΡΙ ΦΥΓΗΣ

9. Agamemnon, héros grec, roi de Mycènes et membre de la famille des Atrides. Tydée, roi de Calydon, est exilé après un meurtre, père de Diomède (*Illiade*, XIV, 114-132). Philoctète est compagnon d'Héraclès qui lui laisse ses flèches; en exil sur île de Lemnos.

10. Deux vers probablement tirés du prologue de l'*Antigone* d'Euripide.

11. Aléos est roi de Tégée en Arcadie. Tantale est un ami des dieux puni pour trahison et père de Pélops, Nioné et Brotéas. Labdacos est roi de Thèbes, il est père de Laïos et grand père d'Œdipe et donc l'ancêtre de la lignée des Labdacides.

12. «*Alla tou muthou kai tou poiètou*» : il s'agit pour Favorinos d'avoir en tête que le poète est au sens platonicien un *muthologos* (*Rép.* 398b), c'est-à-dire ce qui fait l'action en la racontant. Ainsi la «représentation» est indiquée dans le texte grec par le terme *drama* qui dit la représentation de l'action.

13. *Tou kosmou poiètē theō* : le dieu faiseur de monde.

14. Les heureux et les malheureux sont dit *eudaimones* et *kakodaimones*.

textes puissent s'adresser dans le futur. Ainsi la condition du malheur est liée à la fois au changement de fortune mais aussi – et cette hypothèse est centrale dans la pensée de Favorinos – liée à l'absence de la première des qualités, la *phronesis*, rendant ainsi les êtres, *idiotes* comme des *tois aphronestatois*, des inconscients (I, 49). Ainsi la pensée de Favorinos semble absolument fondée sur un problème que nous pourrions nommer «l'épreuve consciente» du vivant et des conditions de ce vivant. Pour cette raison (I, 48) le philosophe adresse ce discours (*graphè ktēma*) à ceux qui viendront ultérieurement et qui ne seront pas en mesure de trouver le bonheur (*tukhē*) parce qu'ils se comportent comme des êtres (*idiotes*) inconscients (*aphronestatois*) : l'être *aphrōn* est celui qui est privé de la *phrēn*, c'est-à-dire du sentiment dont l'expérience est profondément le corps et les affects du corps. Il s'agit alors de signifier que l'être doit maintenir une interprétation et une conscience de ce qu'il éprouve du monde. La perte de cette conscience ouvre à ce que nous traduisons par *inconscience*, c'est-à-dire l'absence de souci à la fois pour soi et pour le monde. Ce souci de soi et du monde est ce qu'il nomme *phronesis*. La leçon de Favorinos consiste à indiquer qu'il est préférable de se soucier de soi et du monde plutôt que de prendre exemple chez ceux qui ne peuvent fournir de paradigmes évidents. Puis il donne trois figures qui forment une opposition (aux figures précédentes Empédocle, Héraclès, Mucius et Musonius) : Alcibiade, Thémistocle, et Coriolan à savoir les figures de la malversation, de la tyrannie et de l'orgueil. Ces trois personnages devraient pour Favorinos ne pas être des modèles alors même qu'ils ont été d'importantes figures politiques et qu'ils ont tous été exilés. C'est parce qu'ils sont orgueilleux qu'ils ont mal enduré l'exil. À cela le philosophe oppose bien sûr la figure de Socrate qui préfère la mort à l'exil politique (Platon, *Phédon*).

Le passage est mutilé mais est introduit un concept central qui conduit l'ensemble du discours, le fait de devoir «obéir au poète» (II, 23 : *tas peithestai tō poiètē*, et la suite du raisonnement en II, 49).

L'auteur ajoute un troisième ensemble, Agamemnon, Tydée, Philoctète et Œdipe à savoir l'obstination, le crime, l'indiscrétion et la transgression involontaire. Ils appartiennent à la mythologie, c'est-à-dire aux récits qui montrent ces actions et aux récits qui indiquent l'exemplarité ou non de ces actions.

Cependant que la figure de Philoctète est ici centrale : peut-être parce qu'elle indique quelque chose d'une faute

qu'aurait pu commettre Favorinos, celle de ce que nommons *indiscrétion*. Philoctète est fils de Péas et compagnon d'Héraclès ; il s'était engagé par serment à maintenir cachées les flèches du héros. Mais parce qu'il fut indiscret en révélant là où Héraclès était inhumé, sans parler mais en montrant du pied, il fut blessé à ce même pied et laissé durant dix ans sur l'île de Lemnos. Sophocle rédigea sa pièce sur le héros en 409 AEC. L'hypothèse serait que les personnages cités par Favorinos dessinent de lui un portrait en creux et que Philoctète en soit le modèle central : deux exils, l'un à Lemnos l'autre à Chios, deux caractères nobles mais ayant commis une indiscrétion. Quelle pourrait bien être cette indiscrétion ? Une affaire de mœurs ? ou bien plutôt une affaire politique liée au refus d'une charge d'*arkhiereus* ? Nous maintenons l'hypothèse qu'il s'agit d'un problème politique. Par ailleurs Philoctète est un héros central en ce qu'il a participé aux deux expéditions, celle des Argonautes et celle de la Guerre de Troie et on en sait l'importance pour Favorinos. Ainsi Philoctète devient la figure mythologique centrale avec celle d'Ulysse. Il est l'image matérielle et passive de la souffrance parce

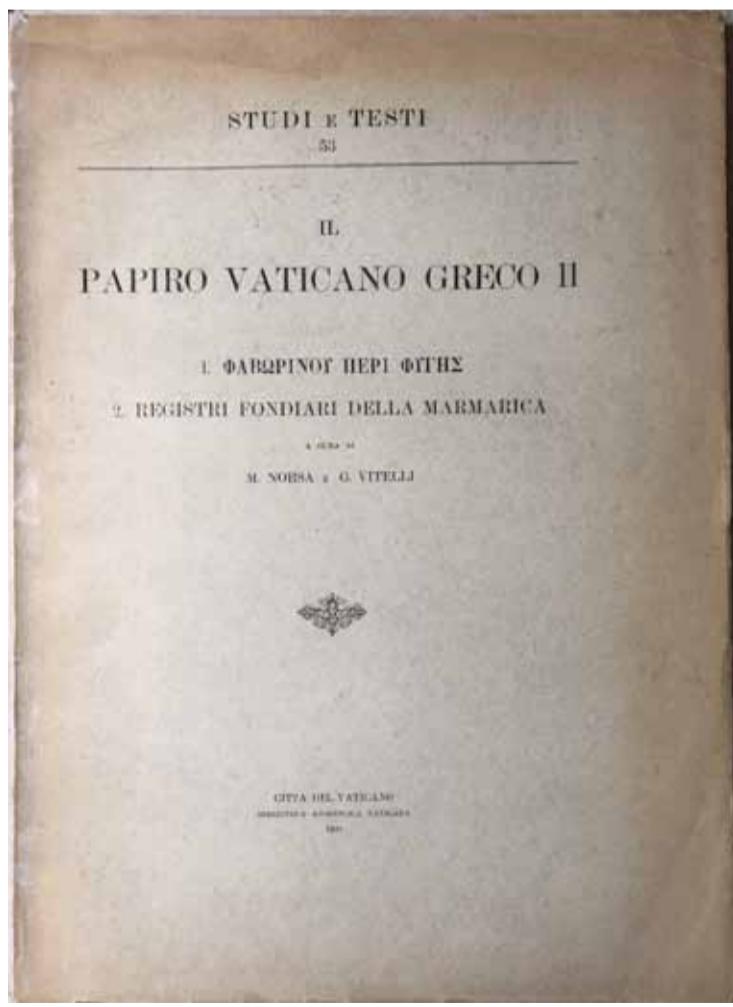
que tenu par une promesse mais aussi par l'exigence de faire au mieux et surtout rongé par un «ulcère» qui le fait jeter en exil. Il semble que la figure de Philoctète soit essentielle pour se représenter un portrait de Favorinos.

L'auteur vient ajouter un quatrième ensemble, Aléos, Tantale et Labdacos, à savoir la royauté, la trahison et la malédiction. Et enfin pour conclure, deux figures essentielles du courage et de la radicalité, Diogène et Ulysse. Ainsi le traité sur l'exil de Favorinos prend en compte des figures historiques contradictoires d'un point de vue éthique et qui ont été exilées et des figures mythologiques qui ont connu

l'exil ou la trahison. Si l'on fait la somme des figures exemplaires au début de son texte, elles sont six (Empédocle, Héraclès, Mucius, Musonius, Diogène et Ulysse) à savoir l'amitié, le courage, la probité, l'intentionnalité (*dianoia*), la suspension des conventions (*epochē*) et l'action intelligente (*mètis*), qui pourraient former la structure du discours de Favorinos et l'image de son caractère. À cela il oppose donc neuf figures négativement exemplaires (Alcibiade, Thémistocle, Agamemnon, Tydée, Œdipe, Aléos, Tantale et Labdacos, les figures de malversation, de la tyrannie, de l'orgueil, de l'obstination, du crime, de la transgression involontaire, de la royauté, de la trahison et de la malédiction. Et au centre, la figure paradoxale, de Philoctète comme figure de la puissance et de l'indiscrétion.

Favorinos revient (II, 23 et 49) sur l'image du théâtre, en affirmant que les acteurs ont la connaissance que rien ne dépend d'eux, à savoir les actions et les biens du monde, mais que tout dépend à la fois du mythe et du poète. Il faut revenir au texte de Platon dans le livre III de la *République*, 398b où il est question d'accepter que soient présents dans le commun des poètes qu'il appelle des *muthologoi*, c'est-à-dire ceux qui sont capables de faire le récit des actions du monde. L'acteur au théâtre et l'homme dans la vie obéissent à la fois au poète, celui qui produit le récit et à la fois au contenu du récit qui indique les actions du monde. C'est pour cette raison que l'acteur doit, selon Favorinos, montrer qu'il a conscience que rien ne dépend de lui. Et que cela doit se produire jusqu'à la fin du *drama*, la représentation. Cette fonction s'apparente à celle de la *katharsis* aristotélicienne et à celle qui consiste à ne pas être saisi par l'effet du spectacle (voir V, 46). Ainsi dans le *bou dрамати*, dans le spectacle de la vie, nous devons obéir au *kosmou poiètē theō*, au dieu faiseur de monde. Il y a donc un ordre quadruple, d'abord le monde du divin qui produit les figures, ensuite le monde des poètes qui récitent les figures du monde produites par le divin, les acteurs qui montrent comment obéir aux faiseurs de monde et leurs récits et enfin les êtres qui obéissent en conscience au vivant. *Kosmos* signifie précisément le monde comme relation entre le réel (non produit par l'homme) et la réalité (la production de l'homme). Dès lors pour Favorinos le divin faiseur de monde est cosmogonique tandis que le poète qui récite la fabrique du monde est cosmétique. Il nous faut obéir à ces deux ordres.

Dès lors la figure propre du fatalisme favorinien consiste à saisir que notre situation présente doit être pensée comme le rôle d'un acteur, dont il faudra se défaire pour endosser un autre rôle. C'est pour cette raison qu'il semble être plus simple de jouer le rôle d'un homme que celui d'une figure mythologique. Mais il s'agit toujours, en tant que nous sommes acteurs, de montrer la manière avec laquelle nous tenons nos rôles. C'est pour cela qu'il est plus facile de représenter le vivant que le destin (III, 20). Nous sommes toujours liés à deux ensembles qui caractérisent



«et nous nous contenterions d'un poète (*poiètē*) [398b] et d'un faiseur de récits (*muthologē*) plus austère et moins agréable, mais plus utile, dont le ton imiterait le langage de la vertu, et qui se conformerait, dans sa manière de dire, aux règles que nous aurions établies en nous chargeant de l'éducation des guerriers.»

[PLATON, *République* 398b]





«Diogène, fils du banquier Hicésias, était de Sinope. Dioclès dit que son père tenait la banque (*trapezan*) publique et avait altéré les monnaies (*kai parakharazantos to nomisma*), ce qui obligea Diogène à fuir. Eubulide prétend, au contraire, dans le livre sur Diogène, qu'il était personnellement coupable et fut banni avec son père; et, en effet, Diogène s'accuse, dans le livre intitulé la Panthère, d'avoir altéré la monnaie. Quelques auteurs racontent qu'ayant été mis à la tête de la monnaie, il prêta l'oreille aux suggestions des ouvriers et alla à Delphes ou à Délos demander à l'oracle s'il devait faire, dans sa patrie, ce qu'on lui conseillait. La réponse fut favorable; mais Diogène, ne comprenant pas que l'expression change la monnaie, pouvait s'appliquer aux mœurs et aux usages, altéra le titre de l'argent; il fut découvert et exilé, selon quelques-uns; suivant d'autres, il eut peur et s'expatria. D'après une autre version, il altéra l'argent qu'il avait reçu de son père : celui-ci mourut en prison; quant à lui, étant parvenu à fuir, il alla à Delphes demander à l'oracle, non point s'il devait falsifier les monnaies, mais quel serait le meilleur moyen de parvenir à la célébrité; et il en reçut la réponse dont nous avons parlé.

[**DIOGÈNE LAERCE**, *Vies et doctrines des philosophes*, VI, II, 20]

**SOCRATE** — Si mon âme était d'or, Calliclès, peux-tu douter que je ne fusse heureux de trouver une de ces pierres qui servent à éprouver l'or? Une pierre aussi parfaite que possible, à laquelle je ferais toucher mon âme, de telle sorte que, si elle était d'accord avec moi pour constater que mon âme avait été bien soignée, je fusse certain du bon état de celle-ci sans autre vérification? **CALLICLÈS** — Où tend ta question, Socrate? **SOCRATE** — Je vais te le dire : en réalité, je crois avoir fait en ta personne cette précieuse trouvaille.

**CALLICLÈS** — Comment cela?

**SOCRATE** — J'ai la certitude que ce dont tu tomberas d'accord avec moi sur les opinions de mon âme, cela, du même coup, sera vrai. Je réfléchis, en effet, que pour vérifier correctement si une âme vit bien ou mal, il faut avoir trois qualités, et que tu les possèdes toutes les trois : le savoir, la bienveillance et la franchise.

[**Platon**, *Gorgias*, 496c]

«Sa nature de la pierre de touche c'est qu'il y a en elle comme une affinité entre elle-même et ce dont elle fait l'épreuve et qui va faire que la nature de ce qui est éprouvé par elle va être, par elle, révélé. Deuxièmement la pierre de touche joue sur deux registres. Elle joue sur le registre de la réalité et elle joue sur le registre de la vérité. C'est-à-dire que la pierre de touche permet de savoir quelle est la réalité de la chose que l'on veut éprouver par elle, et, en manifestant la réalité de la chose qui est éprouvée par elle, on montre si cette chose est bien ce qu'elle prétend être, et si par conséquent, son discours ou son appartenance est bien conforme à ce qu'elle est. Entre les âmes le rapport sera d'épreuve, ce sera ce rapport *basanos* (de pierre de touche) où il y aura affinité de nature, et par cette affinité de nature, démonstration à la fois de la réalité et de la vérité, c'est-à-dire de ce qu'est l'âme en ce qu'elle peut avoir d'*etumos* (authentique). [...] Et dans la mesure où une âme se manifeste par ce qu'elle dit (par son *logos*, par l'épreuve dans le dialogue, du *logos* : savoir ce qu'il est en réalité et si ce qu'il est effectivement conforme à la réalité et s'il dit la vérité), ce qui vaut pour le *logos* vaut aussi pour l'âme. Le jeu n'est donc plus agonistique (de supériorité). C'est un jeu d'épreuve à deux, par affinité de nature et manifestation de l'authenticité, de la réalité-vérité de l'âme.»

[**MICHEL FOUCAULT**, *Le Gouvernement de soi et des autres*, Gallimard, 2008, p. 340]

fortement notre manière en monde : d'abord celui qui tient au *daimon* en tant qu'il est *eudaimon* ou *kakodaimon*, bonheur ou malheur. C'est assez précisément le sens du terme *heur*, au sens d'*augurium* ce qui advient à l'être. *Daimon* en grec est *genius* qui préside à ce qui advient : le terme *eudaimon* est utilisé quatre fois (III, 3 ; VI, 11 ; XVIII, 7 ; XXV, 25) et le terme *kakodaimon* deux fois (III, 6 ; X, 44). Le deuxième ensemble est la relation des termes *eupragia* et *duspragia* (au sens de bonheur et malheur, fortune et infortune) liés au verbe *prassein* qui signifie le bonheur en tant que quelque chose a été accompli. L'ensemble de ces termes est fondamental pour comprendre le travail de Favorinos comme interprétation du bonheur et du malheur lié à la fois à figure singulière de l'être mais aussi à sa capacité à accomplir des choses. C'est cette relation qui fonde la possibilité de vivre et par conséquent la philosophie en tant qu'interprétation de ces conditions.

La suite du texte est fragmentaire mais il parvient à faire une transition vers Diogène de Sinope. Favorinos dit qu'il a mentionné Diogène un peu avant (*ou mikró prosthen epemnēsthen*, III, 25), ce qui signifie qu'il s'agit d'un fragment perdu et surtout, dans ce cas, qu'Empédocle n'est pas le premier personnage cité par notre philosophe. Il s'agirait donc probablement de Diogène né à Sinope au bord de la mer Noire (413-327 AEC). Dans ce cas la pensée cynique tiendrait la première place dans le discours de Favorinos. Mais ici ce qui nous intéresse est la mention de deux qualités propres à Diogène, être un *essayeur* et être un *exilé*. Qu'est-ce que cela signifie? Si l'on

se réfère au texte de Diogène Laerce, *Vies et doctrines des philosophes*, VI, II, deux choses nous importent : d'abord que la formule de l'oracle «*parakharatein to nomisma*» soit entendue littéralement, changer la valeur de la monnaie, ou figurativement comme changer les usages. C'est à cela que renvoie la figure de l'*essayeur*, celui qui vérifie et contrôle la valeur des objets précieux. C'est la fonction de l'*argurognomón*. Pour cela il doit se servir d'un objet, central pour la pensée platonicienne, le *basanos* ou pierre de touche, comme métaphore de l'épreuve de l'être qu'il doit subir pour se connaître (cf. Platon, *Gorgias*, 486c et M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 340). Sa seconde qualité est d'être exilé et en cela de faire l'épreuve de la tempérance. Favorinos semble fonder le travail de la philosophie dans ce que nous pourrions nommer *faire éprouver le vivant et faire l'épreuve de la tempérance*. Enfin le texte de Diogène Laerce présente aussi l'avantage de mentionner (VI, II, 25) que Favorinos avait traité de Diogène dans ses *Pantodapè historia*.

Favorinos revient alors sur une autre figure – déjà mentionnée et qu'il cite sept fois dans le texte – celle d'Héraclès. Elle est du côté de la mythologie la figure du héros courageux et probablement celle comme l'a si justement vu Jean-Baptiste CAROBOLANTE (*journal*, 1) de «l'exil de soi». Forme ultime de l'exil de l'être en soi qui réclame une grande puissance de tempérance. L'autre figure, celle d'Ulysse – cité lui aussi sept fois – incarne la *mètis* qui est prudence et la ruse (voir le concept de multiplicité d'Ulysse, *polutropos*, Platon, *Hippias mineur*, 364b). Héraklès est la figure de l'*arhlos* la lutte malheureuse, la souffrance et Ulysse de la *mètis* comme prudence.

Ainsi pour Favorinos la valeur des quatre personnages fondateurs de son discours, Diogène, Héraclès, Philoctète et Ulysse, héros comme puissance devant l'adversité. Ceci constitue donc la première clé du discours favorinien, tenir devant l'adversité à condition de toujours maintenir une conscience des conditions propres du vivant.

La suite du texte est mutilée, mais selon reconstitution, il s'agit de questions relevant les qualités d'Ulysse, la fermeté (*eurostos*), le courage (*euthumia*), la force (*dunamis*), la gouvernance (*arkhè*), le conseil (*sumboulos*). Cinq caractères qui semblent être nécessaires pour mener sa vie à la fois dans la fortune et dans les revers de la fortune.

Favorinos opère ici (IV, 20) un changement de paradigme : après celui des acteurs, puis des figures mythologiques, vient celui de l'athlète, annoncé bien sûr par la figure d'Héraclès (voir commentaire γ). Le passage sur la figure de l'athlète s'étend de IV, 20 à VI 12 en produisant à la fin une synthèse étonnante des mondes du stade et du théâtre.

La figure de l'athlète permet à Favorinos de développer deux idées, celle de l'entraînement (*paidotribia*) et celle de la lutte (*agôn*) comme usages nécessaires à la fois à l'éducation des enfants mais aussi pour l'existence. L'entraînement consiste (IV, 40) à écouter les récits des actions, à accompagner des êtres de qualités, à visiter le monde (grec et barbare) et surtout l'observation (*opsis*), l'écoute (*akoë*) et le souvenir (*mnèmè*). Puis il y a la lutte qui consiste (V, 5) non pas à vaincre par la puissance mais par l'intelligence (*phronesis*). Ceci s'établit alors comme la figure du comportement humain devant toutes opinions (*doxa*) et tous désirs (*épithumia*), car selon Favorinos, ce sont les pulsions (*hormon*) et les désirs impulsifs (*orexis*) qui conduisent aux malheurs. Le passage suivant est fortement mutilé (voir note 21 pour une proposition d'interprétation). Cependant il est possible d'y lire un concept probablement central pour la pensée favorinienne, celui d'un *suntrophos sunousia* que nous traduisons

Qu'est-ce exactement que l'*agón*? Et cet *agón-logón* comme différent qui se pense dans le langage. (Voir pour cela Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Puf, 1962 et surtout F. Nietzsche « La moute chez homère », 29 décembre 1872 in *Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits.*)

L'*agón* est ce que nous nommerons un *differend* mais aussi les conditions qui permettent de faire advenir ce

différend. Pour cela il lui faut un lieu qui peut être le stade, l'agora, le théâtre, l'espace public, etc. Il lui faut ensuite des *rheómenoi* des spectateurs. Il lui faut surtout des acteurs (athlètes, homme politique, acteur, philosophe, poètes, etc.). Il lui faut un sujet

(l'épreuve du différend et du désir). Il faut des dispositifs agnostiques (autrement dit une confrontation).

Le principe de l'*agón* est donc de garantir l'équilibre de la cité en maintenant à un point d'égalité les êtres dans l'épreuve de la différence de leurs désirs. Il ne s'agit pas de rendre les désirs des êtres égaux mais bien au contraire de rendre égale la possibilité d'éprouver et de faire exister ses désirs. C'est cela qui constitue la seule possibilité de ce que nous nommons un espace politique et éthique du commun et du vivant.

20. Il semble que Favorinos ait confondu avec Bacchylide, VII, 2. Pélops est le fils de Tantale et Dioné : il est connu pour sa course de char contre Enomaos (voir note 15). Les Dactyles Idéens (ou Doigts Idéens) sont cinq divinités archaïques réputées pour leurs savoirs faire techniques et magiques.

21. Le passage est très lacunaire sur la colonne V du papyrus de la ligne 1 à 30. Si l'on tente, non de reconstituer, mais de restituer l'idée de ce passage, il semble que Favorinos fasse le récit d'une lutte, puis que nous passions du stade à la sphère des désirs : les désirs et les opinions (*doxón te kai épithumion*) se gèrent avec l'intelligence et non avec les pulsions (opposition entre la *phronésis* et l'*hormón*). Puis Favorinos revient sur l'exil et semble traiter quelque chose à partir de *onoma* le nom : peut-être s'agit-il de la question essentielle de la juste nomination et désignation des éléments (voir à ce propos Diogène et la note 16). Il traite ensuite de nos « habitudes communes » (*suntrophos sunousia*) en tant que ce qui s'éprouve en commun et ce qui a une fréquence (l'expression reviendra V, 30, puis V, 46). Il semble passer ensuite à une critique des honneurs locaux et de la propriété.

Enfin il fait une synthèse entre le théâtre et le stade avec la figure des spectateurs de sorte que « les habitudes et la mauvaise réputation se répandent dans le

peuple » (*kai tautès suntrophos sunousia kai dusphémias dêmopoiétou apostrophè*) : plutôt que de suivre cela il s'agirait de suivre avec indépendance la très désirée liberté (*peripothetos eleutheria*).

22. L'expression *ate dé suntrophois tisin kai sunèthesin ousais*, nous la traduisons par « que les désirs sont habituels et communs » et non pas « naturels et habituels ». Nous supposons ici que la pensée de Favorinos affirme la construction

des désirs comme

habitude et commun.

Suntrophos ne renvoie pas

à l'idée de « naturel » mais

bien plus à l'idée d'une

construction (ce qui est

nourrit).

par les *habitudes communes*. L'expression est utilisée une première fois en V, 22 puis en V, 30 et enfin en V, 46 : *suntrophos* signifie littéralement ceux qui ont été élevés dans les mêmes habitudes et les mêmes usages et peut donc signifier un compagnon. La *sunousia* est la co-existence. La question pensée par Favorinos est celle d'une coexistence comme partage possible de nos manières d'être et de nos usages. Un partage de nos conduites en quelques sortes afin que nous puissions éviter les erreurs de la *doxa*, des désirs et de la *dusphèmia* (mauvaise réputation) qui s'étendent au point d'être *dêmopoiètos*, c'est-à-dire de devenir un objet politique. Le seul désir vraiment possible semble être celui de la liberté (*eleutheria*). Mais plutôt que de suivre le désir de la liberté comme une épreuve commune nous préférions suivre des désirs irrépressibles qui précipitent l'être dans la douleur : l'image de cette foule (qui n'est donc pas un commun fondé sur une coexistence) est celle des spectateurs qui applaudissent (voir note 22). Le spectateur ainsi est absorbé par la trop grande puissance du *theatós* (V, 44, la chose visible qui se contemple) au point de ne plus être en mesure d'interpréter les événements. La préconisation de Favorinos (usage très classique de la philosophie antique) est qu'il ne faut ni craindre ni s'assujettir à ce *thorubos*, ce tumulte, parce qu'il ne s'agit que de la représentation d'un différend et d'une lutte (*agón*), car, selon l'idée de Favorinos, l'*agón* et l'épreuve agonistique n'ont jamais lieu sur scène ni dans le temple de Dionysos (V, 50). Il n'est donc pas le dieu de l'*agón*, mais bien plutôt celui de l'*épitumia* et de l'*orexis*. Dionysos est le dieu d'une coexistence dans l'épreuve du désir, tandis qu'Héraclès est le dieu d'une coexistence dans le différend. Favorinos affirme alors un énoncé central pour le discours et sa pensée *ergón ou logón o agón* (VI, 5, voir commentaire 8). L'*agón* devient donc la figure essentielle et centrale du discours favorinien. S'il est nécessaire de maintenir une conscience des conditions du vivant il faut aussi maintenir un *agón*, l'épreuve d'une différence qui permet à la fois de faire face aux épreuves du vivant et au revers de fortunes (aux changements de rôles) mais aussi de maintenir dans le commun (*sunousia*) l'épreuve de l'*épitumia*, c'est-à-dire des désirs. Il ne s'agit donc pas d'une lutte au sens d'un combat (*polemos* voir Maxime de Tyr, *Dissertations*, V, 8-9 et Friedrich Nietzsche, *La joute chez Homère*, 1872) mais au sens d'une épreuve qui consiste à faire exister dans le commun le différend des êtres et la différence de leurs désirs. Le commun n'existe que parce qu'il fait la synthèse non pas d'une égalité, mais de la différence infinie et éthique de nos désirs. C'est seulement si nous sommes capables de relever cela qu'un commun comme coexistence peut advenir (voir à ce propos la pensée agnostique et la différenciation éthique dans le cours du 2 février 1983 in M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit.).

Quoi qu'il en soit nous avons deux figures centrales, l'une classique (V.10) qui consiste à être vigilant en permanence sur la *doxa* et sur l'*épitumia* à savoir sur les valeurs produites par l'opinion et par les désirs immédiats et une plus complexe (VI,5) qui tente d'indiquer que la lutte c'est l'action et non la parole (*ergón ou logón o agón*). Nous pourrions indiquer aussi (voir le texte de Pierre-Damien Hyughe, *Journal 2*) que cette lutte, que cette épreuve du différend c'est l'œuvre et non le langage, parce que dire n'est pas vraiment faire (voir à ce propos l'ouvrage de Barnara Cassin, *Quand dire c'est vraiment faire*, Fayard, 2018).

Mais d'une certaine manière, si l'épreuve du différend

c'est l'action et non le langage, le langage quant à lui est aussi une action mais n'est pas cette lutte. Ainsi nous pourrions dire que *agón* et *logos* sont deux types d'*ergon* différents, deux opérativités différentes, à savoir l'espace du stade et celui du théâtre. Mais cependant ce qui les unit, ce qui tient le double espace de Dionysos et d'Héraclès c'est une épreuve particulière d'une endurance et d'une résistance face au *kosmos*. Dans l'un et l'autre espaces nous avons deux manières différentes de nous tenir parce qu'effectivement l'épreuve du différend s'éprouve dans l'action tandis que la parole au théâtre fait éprouver la puissance de l'excès. La parole ici n'est pas faite pour lutter mais pour éprouver la mesure de ce qui nécessite de lutter. Quoi qu'il en soit Favorinos ouvre à une épreuve saisissante d'une forme moderne de performativité en affirmant que les deux espaces qui se font face dans l'épreuve de l'agir sont le théâtre et le stade (le discours et la lutte) de sorte que nous soyons en mesure à la fois d'être vigilant sur la *doxa* et l'*épitumia* (à savoir les formes de l'excès) et que nous fassions l'épreuve dans cette résistance d'une indépendance (*autexousios*, V, 30). Ce qui signifie par ailleurs que pour Favorinos l'exercice du vivant se fait entre deux formes de « liberté » l'*exousia* et l'*eleutheria* : à savoir une « liberté de faire » pensée comme une puissance et une « liberté de mouvement » pensée comme un caractère. Ainsi la formule *ergón ou logón o agón* est une manière de proposer une saisissante rencontre de l'épreuve physique de l'agir et de celle du langage, et donc une étonnante rencontre du théâtre et du stade, de Dionysos et d'Héraclès. Et puis si dire n'est pas vraiment faire il faut maintenir un espace de ce différend de sorte que nous puissions à la fois penser l'agir et le dire. Dionysos et Héraclès ont pour père Zeus et une mortelle et ils accèdent tous les deux par leur puissance à l'immortalité. L'un et l'autre sont frappés par Héra de *mania*, de folie. Ils sont des libérateurs du monde en tant qu'ils sont capables d'émanciper. Cette manière particulière de lier Dionysos et Héraclès est dans la tradition des rhéteurs et des sophistes une *syncrisis*. Elle indique un point majeur dans la construction du texte de Favorinos à la fois parce qu'il s'agit de mortels devenus immortels, mais aussi parce qu'ils ont l'un et l'autre sans cesse été livrés à une épreuve irrésolue de la puissance, de l'excès et de l'émancipation, comme figure générale de l'être. C'est bien pour cela que l'*agón* en tant que lutte qui permet l'expression des désirs et leur gradualité entre tempérance et excès est une action et non un dire. Dire est l'épreuve de leur interprétation. Et la résistance de l'être *uphèliō lamprō* (VI, 9, « sous le soleil brûlant ») est la figure de l'épreuve qu'il faut tenir devant les conditions de nos vivabilités. Mais cette épreuve a lieu aussi comme sphère de la performativité et comme adresse de cette performativité. C'est peut-être d'ailleurs en cela que Favorinos nous interpelle autant, nous modernes, dans la si forte crise de notre modernité, en ce que celle-ci ne cesse de venir anéantir les conditions de nos vivabilités, de nos désirs et de nos excès.



POLYNICE : En gardant plus que ta part?

ÉTÉOCLE : En effet; quitte ce pays.

POLYNICE : Autels des dieux de mes pères...

ÉTÉOCLE : Tu es là pour les détruire.

POLYNICE : Écoutez-moi...

ÉTÉOCLE : Lequel écouterait qui entre en campagne contre sa patrie?

POLYNICE : Demeures des dieux aux blancs chevaux...

23. Ici commence le développement sur l'exil et le pays : le texte grec dit «*tes patridos epithumian*» que nous ne traduisons pas par «nostalgie» ni pas «désir de la patrie» mais par «désir du pays».

24. Dircé est l'épouse de Lycos, elle maltraite Antiope dont les enfants attachèrent Dircé à un taureau pour la mettre en pièces. Les dieux la changèrent en source près de Thèbes. Citation supposée, empruntée à Euripide, *Les Phéniciennes*, v. 367-370.

25. Pindare, *Olympiques*, II, 16.

26. Euripide, *Les Phéniciennes*, v. 363. 27. Argos est une ville de l'Argolide dans le Péloponèse. Polynice à pour père CEdipe et pour mère Jocaste. Il est

frère d'Étœcole et d'Antigone. Polynice réunit une armée à Argos pour faire le siège de Thèbes. Le

20. Lerne est la zone cōtière marécageuse au sud d'Argos (il fut aussi le repère de l'Hydre tuée par Héraclès). Voir encore Euripide, *Les Phéniciennes*, v. 613 pour la différence entre les eaux du Lerne et de Dircée.

28. Le Choaspes est une rivière, aujourd'hui le Karkheh, qui coule en Iran. 29. *Poludipsios*, voir Homère, *Iliade*, IV, 171. 30. Ajax, fils d'Oilée, héros de la guerre de Troie. Voir *Iliade*, XIII, 714 et *Odyssée* IV, 499.

Premier appel du désir du pays<sup>23</sup>. En fait je sais que pour nous il s'embellira de vêtements nombreux et fascinants, car il met sous nos yeux la terre natale et le territoire sur lequel nos ancêtres, ont depuis longtemps disposé leurs pâtures, ont établi leur demeure et sont devenus habitants, «les autels des dieux, les gymnases où j'ai grandi, la source de Dircé que l'on m'a injustement retirée et j'habite dans une ville étrangère où mes yeux versent des flots de larmes<sup>24</sup>». Ce sont les paroles que Polynice adresse à sa mère dans la tragédie d'Euripide. Cher Polynice il est temps de se parler : ... il est possible d'aimer son pays et de vivre ... de ne pas être inquiet, de l'aider et de ne jamais l'abandonner; et si tu es persécuté et condamné que ce soit «juste ou injuste<sup>25</sup>» comme le dit Pindare, tu ne dois pas pleurer dans les bras de ta mère comme un enfant, ni te cacher dans un coin, craignant «d'avoir traversé la ville, l'arme à la main<sup>26</sup>», ni marcher avec une armée contre le pays que tu dis tant aimé, si cher aux mortels, ni se battre en duel avec son frère pour les autels, l'eau et les gymnases, mais tu dois être ferme dans le malheur et accepter les événements présents. En fait il existe aussi à Argos les autels des dieux, et plus encore, les dieux eux-mêmes, la nature providentielle des dieux et Héraclès dieu tutélaire de l'Argolide<sup>27</sup>. Les gymnases y sont beaux et l'eau du Lerne ne semblera pas pire que celle de Thèbes si tu la bois en homme libre, mais si tu la bois avec angoisse elle sera amère comme est amère celle que tu emportes avec toi, si tu es en exil et même si elle vient du Choaspes<sup>28</sup>. Et si l'on dit qu'Argos est une ville «assoiffée<sup>29</sup>» jusqu'à maintenant ... est-ce que l'eau suffit alors que pour un Thébain elle est insuffisante? Quant aux dieux, soit ils n'écoutent pas un homme mauvais et injuste qui les implore pour son pays, soit ils sont très près du ciel ou de Troie où, selon Homère, ils cohabitent avec les hommes. Même ici Athéna s'est détournée d'Ajax<sup>30</sup> et des

Nous entrons dans ce qui pourrait être un deuxième mouvement du discours de Favorinos. La première partie – en supposant la perte du début – serait une sorte de long prologue qui permettait de poser les concepts centraux du discours, l'intelligence pronostique et la conscience à partir de figures philosophiques et politiques et construire la première structure du discours à partir des modèles du théâtre et du stade. La conscience réclamée par Favorinos doit conduire à une résistance de l'être. Et cette résistance est, par exemple, propice à faire tenir l'homme en cas d'exil.

Il s'agit donc maintenant de parler du «désir du pays» (*tes patridos epithumian*) et de la privation de ce pays. Sur quoi repose ce «désir» du pays? Il repose sur une manière d'embellir (*kallópizō*, VI, 14) ce qu'est cette terre que nous nommons *patris* à savoir embellir le fait que dans le passé (*palaio*) des êtres ont disposé leurs pâtures (*nomos*), leurs maisons (*oikos*) et leurs résidences (*enkhōrios*). Ce qui signifie alors qu'il y a trois concepts centraux pour penser celui de patrie ou de pays, le *nomos*, l'*oikos* et la *khōra*, à savoir le lieu du prélevement, le lieu privé et les manières de résider. Sauf qu'il y a un double problème : il ne s'agit pas de nos manières de prélever, d'habiter et de vivre, mais bien celles d'embellir de nos ancêtres. Ce qui signifie que le désir du pays est une construction fondées à la fois sur ce qui n'existe plus et sur un processus esthétique. Le texte de Favorinos utilise trois concepts clés de la pensée grecque, le *nomos*, l'*oikos* et la *khōra* : *nomos* doit s'entendre comme le monde transcrit en surface nécessaire pour fournir ce qui est nécessaire au vivant. D'où son sens de pâture, à savoir la surface qu'il faut pour vivre. La manière avec laquelle nous fabriquons nos usages sur ces lieux produit un second *nomos* en tant que règle, code, lois instituées à partir de nos modes de prélevement. Ce que nous prélevons du monde et nous-mêmes avons comme abri, l'*oikos* à savoir la maison, c'est-à-dire le lieu privé. La gestion du prélevement se nomme *chrématisique*, tandis que la gestion de la maison se nomme *économie* (*oikos-nomos*). Enfin demeure *une autre espace*, la *khōra*, en tant qu'espace laissée libre de sorte que nous puissions produire et inventer. Il n'y a donc pas d'existence propre à la construction de cette patrie, elle n'est qu'une projection plus ou moins fantasmatique selon la puissance de la construction du désir. Les vers empruntés aux paroles de Polynice dans *Les Phéniciennes* d'Euripide (v. 366-370, «je pleurais / en voyant, après tout ce temps, le palais, et les autels des dieux / les gymnases où j'ai été élevé, les eaux de Dircé / dont j'ai été injustement banni pour vivre / dans une ville étrangère où mes yeux versent des flots de larmes.», mais aussi v. 363 et v. 613 et suivants) construisent à la fois cette image nostalgique et tragique de l'attachement au pays qui conduit aux divisions et aux drames. Polynice devient ici la figure contre laquelle il faut se placer et contre laquelle il faut agir. «Alla, ô Poluneikes, pros se tō edē poiesomai tous logous : cher Polynice il est temps de se parler» (VI, 25). Polynice est le frère d'Étœcole, fils d'Œdipe et de Jocaste ; il partage le royaume de Thèbes avec son frère quand Œdipe est à Colone. Mais il se conduit en tyran et est chassé de la ville. Il assiège la ville et meurt lors du combat contre son frère. Sa sœur Antigone lui donnera une sépulture. Polynice est donc à la fois la figure du tyran, du paria et de l'exilé. Favorinos s'adresse à Polynice (selon le principe rhétorique de la littérature hymnique, voir pour cela Ælius Théon, *Progymnasmata*, 109.10)

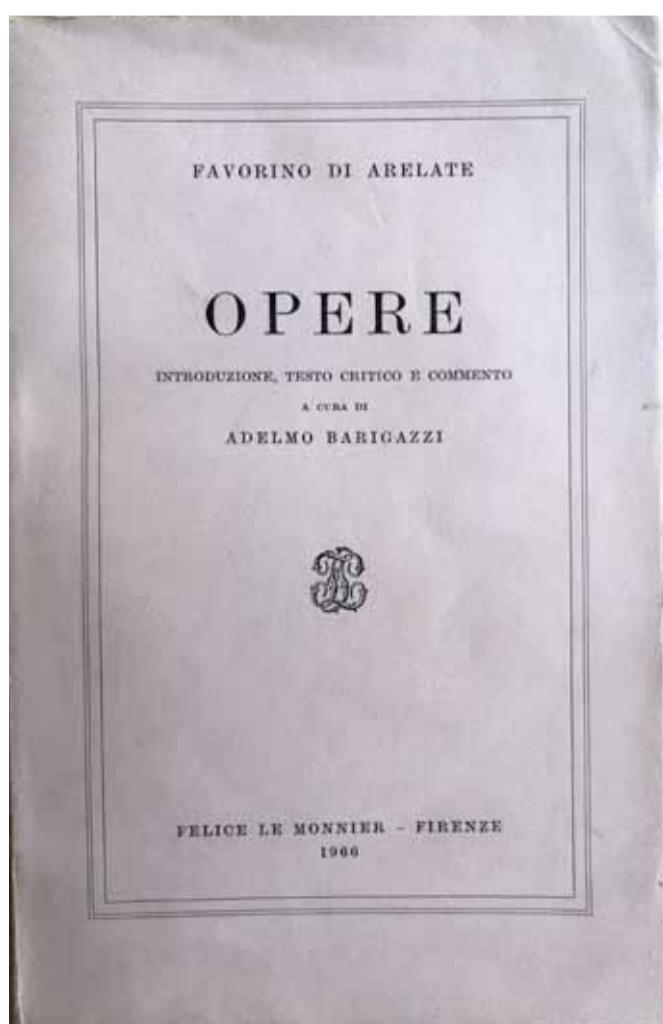
pour lui indiquer qu'on peut aimer son pays même si on est loin. Cela permet alors d'éviter de se mettre en guerre contre son pays (v. 363 d'Euripide), de faire la guerre et de se battre en duel.

Héraclès est le dieu tutélaire de la ville d'Argos. Aussi parce qu'il tua l'Hydre de Lerne, monstre mythologique vivant dans les marécages du lac de Lerne. Ceci constitue le deuxième des travaux d'Héraclès. Il est une figure centrale pour la pensée antique et semble être une figure centrale pour Favorinos (Voir à ce propos le texte de Jean-Baptiste Carobolante dans le *Journal*). Héraclès est la figure de la puissance à partir d'une lecture de ses exploits et non à partir de ce que Nicole Loraux appelle une «intériorité» (N. Loraux, «Héraclès», in *Dictionnaire des mythologie*, dir. Y. Bonnefoy, 1981) ce qui en fait un personnage «sans ambiguïté». Ce qui est aussi une fascination pour la pensée antique et le lieu d'une construction de la vertu. Cependant à l'inverse de cette absence d'ambiguïté, Héraclès est pleinement construit à partir de forces opposées, s'il est une figure de la vertu il est aussi une figure de la folie (*mania*), s'il est exemplaire il est aussi meurtrier, s'il est exemplairement vigoureux il est aussi turbulent, s'il est exemplairement résistant il est aussi un glouton, s'il est une figure de l'émancipation il est aussi une figure de la brutalité. En somme il est la représentation sans ambiguïté de la résistance comme mesure et de la démesure du comportement comme image des hommes. Il est un mortel devenu immortel. Et ce qui le constitue c'est cette puissance de mesure et de démesure qui en fait aussi un personnage parfait pour résister à la tragédie (Héraclès ne peut être un héros tragique puisqu'il n'a pas cette intériorité) mais un personnage évident pour devenir comique parce qu'il contient tout ce qui est contradictoire en l'être.

Ainsi se construit un deuxième mouvement dans la pensée favorinienne qui consiste à indiquer, cette fois, que la conscience réclamée pour l'être ne peut prendre sa fondation que dans ce modèle contradictoire d'Héraclès. Cette nécessaire conscience afin de pronostiquer notre vivant se fonde dans cette irrésolue et insolvable contradiction de nos puissances et dans l'épreuve de sa démesure. Devant cette contradiction, il semble alors qu'il faille avoir recours aux dieux et à leur «nature providentielle (*theón physis kai pronoia*)» ou plus précisément encore avoir recours à la nature même des dieux en tant qu'elle est *pronoia*, en tant qu'elle est pronostique et providence. Héraclès est ici encore important parce que sa vie ne cesse d'être déterminée par les dieux (Zeus, Héra, Hermès, etc.) mais surtout parce que sa vie est entièrement destinée au fait que Zeus «voulait engendrer pour les dieux et pour les hommes industriels un héros qui les défendit contre le malheur» (Pseudo-Hésiode, *Le bouclier*

ÉTÉOCLE : Ils t'exècrent.  
POLYNICE : Nous avons été chassés de notre patrie...  
ÉTÉOCLE : Tu es venu m'en chasser.  
POLYNICE : Contre toute justice, ô dieux...  
ÉTÉOCLE : invoque les dieux à Mycènes, pas ici.  
POLYNICE : Tu as le sacrilège dans la peau.  
ÉTÉOCLE : Je ne fais pas comme toi la guerre à ma patrie.  
POLYNICE : Tu me dépoilles, et me bannis.  
ÉTÉOCLE : Et je te tuerai.  
POLYNICE : Mon père, entends-tu comme on me traite?  
ÉTÉOCLE : Il entend aussi ce que tu fais.  
POLYNICE : Et toi, ma mère...  
ÉTÉOCLE : Il ne t'est pas permis d'employer ce mot.  
POLYNICE : Ma cité...  
ÉTÉOCLE : Va-t-en à Argos invoquer l'eau de Lerne!  
POLYNICE : Je m'en irai, ne t'inquiète pas. Je t'en prie, ma mère...  
ÉTÉOCLE : Quitte ce pays!

[EURIPIDE, *Les Phéniciennes*, V. 602 sq.]



XLI. Polycrate, ayant lu cette lettre, fit de sérieuses réflexions sur le conseil d'Amasis, et le trouvant prudent, il résolut de le suivre. Il chercha parmi toutes ses raretés quelque chose dont la perte pût lui être le plus sensible ; il s'arrêta à une émeraude montée en or, qu'il avait coutume de porter au doigt, et qui lui servait de cachet. Elle était gravée par Théodore de Samos, fils de Téléclès. Résolu de s'en défaire, il fit équiper un vaisseau, et, étant monté dessus, il se fit conduire en pleine mer. Lorsqu'il fut loin de l'île, il tira son anneau, et le jeta dans la mer à la vue de tous ceux qu'il avait menés avec lui. Cela fait, il

retourna à terre.

XLII. Dès qu'il fut rentré dans son palais, il parut affligé de sa perte. Cinq ou six jours après, un pécheur, ayant pris un très-gros poisson, le crut digne de Polycrate. Il le porta au palais, demanda à parler au prince, et l'ayant obtenu : « Seigneur, dit-il en le lui présentant, voici un poisson que j'ai pris. Quoique je gagne ma vie du travail de mes mains, je n'ai pas cru devoir le porter au marché ; il ne peut convenir qu'à vous, qu'à un puissant prince,

et je vous prie de le recevoir. » Ce discours

plut beaucoup à Polycrate.

« Je te sais gré, mon ami,

lui dit-il, de m'avoir apporté ta pêche. Ton

présent me fait plaisir et ton compliment ne

m'en fait pas moins. Je

t'invite à souper. » Le

pêcheur retourna chez

lui, flatté d'un si bon

accueil. Cependant

les officiers de cuisine

ouvrent le poisson, et, lui

trouvant dans le ventre

l'anneau de Polycrate, ils

allèrent pleins de joie le

lui porter en diligence, et

lui contèrent la manière

dont ils l avaient trouvé.

Polycrate imagina qu'il

y avait en cela quelque

chose de divin. Il écrivit

à Amasis tout ce qu'il

avait fait et tout ce qui

lui était arrivé, et remit

sur-le-champ sa lettre à

un exprès pour être portée

en Égypte.

[HÉRODOTE, *Histoire*, III,

40 sq.



Euryloque et Pélémède s'emparent des animaux consacrés ; et moi,

saisissant mon glaive aigu,

je creuse un fossé d'une

coudée en tous sens, puis

je fais des libations aux

morts : la première avec

de l'eau et du miel, la

seconde avec un délicieux

nectar, et la troisième

avec de l'eau, sur laquelle

je répands de la blanche

fleur de farine. J'invoque

les ombres légères des

morts en leur promettant

d'immoler, quand je

serai de retour à Ithaque,

une génisse stérile, la

plus belle de toutes, et

de brûler sur un bûcher

des offrandes précieuses.

Je promets en outre de

sacrifier à Tirésias seul

un bœuf entièrement

noir, celui qui l'emportera sur tous les autres bœufs. Après avoir adressé mes vœux et mes

prières aux morts, je saisirai les victimes, je les égorgerai dans le fossé ; et soudain un sang noir

se répand sur les libations.

Les âmes des morts s'échappent aussitôt de l'Erèbe et arrivent

en foule. Je vois autour de moi des épouses, des jeunes gens, des vieillards accablés de

misères, et des vierges déplorant leur fin prématûrée ; je vois encore des guerriers qui furent

blessés par des lances d'airain, et d'autres qui portent encore leurs armures ensanglantées

et qui moururent au milieu des combats : ces mânes voltigent en foule aux bords du

fossé et poussent de lamentables cris. À cette vue la crainte s'empare de moi ; j'ordonne à

mes compagnons de dépouiller les victimes frappées par l'airain cruel, et de les brûler en

adressant des prières au redoutable Pluton et à la terrible Proserpine. Moi je m'assis en

tirant mon glaive, et je ne permets point que les ombres légères des morts s'approchent du

sang avant que je n'aie entendu la voix de Tirésias.

[HOMÈRE, *Odyssée*, XI, 23-50]

d'Héraclès, v. 27-29). Héraclès est alors la figure absolue de cette relation entre les hommes et les dieux et l'affirmation pour Favorinos de son adhésion profonde au polythéisme. Si le recours à la *phronesis* est nécessaire il doit se fonder dans une *pronoia* ; or celle-ci ne peut exactement se tenir parce que l'être, à l'image d'Héraclès, est une structure complexe et contradictoire, il faut donc avoir recours à la *pronoia* du divin. C'est cela qui fonde une métaphysique chez Favorinos en tant que la puissance contradictoire du caractère humain réclame une conscience de ce qui en détermine l'agir et les usages.

Le comportement des dieux – selon Favorinos – s'interprète soit par l'indifférence (VII, 3) devant les hommes injustes, soit qu'ils ne cessent d'être au plus près des hommes. Ceci constitue le modèle homérique et le *topos* profond des deux poèmes. Il y aurait donc soit une co-habitation (*homilia*, VII, 12 : *theoi anthrópois hómilesan*) soit alors une interaction permanente : Favorinos prend l'exemple de l'influence d'Athèna et d'Apollon sur Ajax, des dieux sur Polycrate de Samos, sur Ulysse, sur Simonide de Céos, sur Protésilas, sur Arion de Méthymne. Favorinos insiste alors fortement sur ce qui semble être le point central du discours « *toutou dè tou logou* » à savoir que quoi qu'il en soit nos existences ne sont jamais autrement que *epi rhipos pleón* (VII, 27), sur un bateau de paille, autrement dit un radeau. La première métaphore est donc de considérer que la vie est un radeau et que nous naviguons – l'autre métaphore centrale du texte – sur *tou biou thalattè*, la mer de la vie (XXIII, 22).

Favorinos procède ensuite à un jeu entre comparaison et métaphore pour justifier l'omniprésence des dieux dans le monde : chaque lieu, chaque ville à donc un dieu de même que chaque banquet à forcément son *oinokhoos* (VII, 36), c'est-à-dire celui qui est prédisposé au service du vin. Il s'agit donc littéralement d'une comparaison, mais aussi d'une métaphore où il serait possible de lire que les dieux sont des sortes d'*oinokhooi* qui rendent possible l'existence d'une *polis*, d'une *khôra* et d'un *ethnos* (VII, 38), à savoir la possibilité d'une ville, d'un pays et d'un peuple. L'autre niveau de la métaphore pourrait être que le monde est dès lors une sorte de *sumposition*, une sorte de banquet auquel nous prenons part et dans lequel nous serions appelés à penser et à interpréter la part qui nous est accordée dans le service des boissons et de la nourriture. Il semble par conséquent que pour Favorinos le monde ne cesse d'être sous la surveillance des dieux et que les hommes ne cessent d'être accompagnés par ces mêmes dieux.

Suit alors (VIII, 1-35) – si l'on croit à la permanence de la présence des dieux – une question de métaphysique sur le problème de l'âme (*psukhè*) et de son immortalité (*athanasia*). Pour cela il faut accepter que les morts existent et donc que les âmes existent dans la mort. Donc, selon Favorinos, soit on y croit pas et alors les morts sont nulle part (littéralement qu'il n'y a d'espace pour eux, *einai nomizein*, VIII, 3), soit on adhère aux discours philosophiques de Platon et aux récits d'Homère et l'on croit que les âmes sont immortelles. Favorinos cite un long passage du livre XI de l'*Odyssée* où Ulysse creuse une grande fosse et sacrifie à Tirésias et voit apparaître les âmes des morts. Le texte central dans la pensée platonicienne est le *Phédon* qui est le récit de la mort de Socrate et la tentative de démonstration que l'âme est immortelle. Nous renvoyons essentiellement au passage 72b-73c où Socrate défend quatre thèses à propos de l'âme : d'abord il soutient que l'âme est immortelle parce qu'elle est immatérielle à l'inverse du corps qui est mortel parce que matériel. Ensuite il défend l'idée que l'âme (*psukhè*) existe et qu'elle est bien par conséquent immortelle (73a : *oste kai tauτè athanaton è psukhè ti eoiken einai*). Pour cela il défend le principe de la réincarnation par la justification de la renaissance (*anabiosis*, 72d), ce qu'on nomme principe de métémpsychose comme processus de réincarnation. Enfin il défend une thèse essentielle pour la pensée platonicienne, l'anamnèse fondée sur le principe de la connaissance

(73b : *apisteis gar dè pôs è kaloumenè mathèsis anamnèsis estin*). Une autre source importante est bien sûr la *République* et la fin du livre X (614b à 621d) et le récit du mythe d'Er le Pamphylien : « Le soir venu, les âmes campèrent au bord du fleuve Amélès (*Amelita potamon*), dont aucun vase ne peut contenir l'eau. Chaque âme est obligée de boire une certaine quantité de cette eau, mais celles qui ne retiennent point la prudence en boivent plus qu'il ne faudrait. En buvant on perd le souvenir de tout (*ton de aei pionta pantón epilanthanesthai*). Or, quand on se fut endormi, et que vint le milieu de la nuit, un coup de tonnerre éclata, accompagné d'un tremblement de terre, et les âmes, chacune par une voie différente, soudain lancées dans les espaces supérieurs vers le lieu de leur naissance, jaillirent comme des étoiles. Quant à lui, disait Er, on l'avait empêché de boire de l'eau ; cependant il ne savait point par où ni comment son âme avait rejoint son corps ; ouvrant tout à coup les yeux, à l'aurore, il s'était vu étendu sur le bûcher. Et c'est ainsi, Glaucon, que le mythe a été sauvé de l'oubli et ne s'est point perdu ; et il peut nous sauver nous-mêmes si nous y ajoutons foi ; alors nous traverserons heureusement le fleuve du Léthé (*Lèthes potamon*) et nous ne souillerons point notre âme. Si donc vous m'en croyez, persuadés que l'âme est immortelle (*nomizontes athanaton psukhèn*) et capable de supporter tous les maux (*kai dunatèn panta men kaka anekhesthai*), comme aussi tous les biens (*panta de agathà*), nous nous tiendrons toujours sur la route ascendante, et, de toute manière, nous pratiquerons la justice et la sagesse (*dikaiosunèn meta phronèos*). Ainsi nous serons d'accord avec nous-mêmes et avec les dieux, tant que nous resterons ici-bas, et lorsque nous aurons remporté les prix de la justice, comme les vainqueurs aux jeux (*ta athla*) qui passent dans l'assemblée pour recueillir ses

«enfin nous exposerons combien ils se sont rendus dignes de leur éducation et de leur naissance par leur belle conduite. Le premier avantage de leur naissance est de n'être pas étrangers. Le sort ne les a pas jetés dans un pays dont ils ne sont pas. Non, ils sont autochtones, ils habitent et ils vivent dans leur véritable patrie, ils sont nourris par la terre qu'ils habitent, non pas en marâtre, comme d'autres, mais avec les soins d'une mère.»

[PLATON, *Ménexène*, 237b]

«À cela ils disent que, quelle que soit cette double puissance, elle appartient à la génération, mais que ni la puissance passive ni la puissance active ne conviennent à l'être.»

[PLATON, *Le Sophiste*, 248c]

«Mais pour répondre à ta question, relativement au temps où toutes choses naissaient spontanément pour les hommes, c'est un temps qui n'appartient pas à l'actuelle constitution de la marche du monde : lui aussi, il appartenait à la constitution antérieure. Alors en effet, c'était de l'ensemble de la révolution circulaire elle-même que, primordialement, le divin avait le gouvernement (*arkhō*) et la surveillance (*epimeleomai*), et c'était identiquement ce qui, selon les régions cette fois, se passait aussi pour toutes les parties distinctes du monde, gouvernées (*arkhos*) comme à présent par des divinités particulières. Et les animaux (*zōa*), des génies (*daimonès*) les avaient distingués selon l'espèce et par troupeau : sortes de pasteurs divins, dont chacun suffisait par lui-même à tous les besoins de chacune des espèces, de chacun des troupeaux dont il était personnellement le pasteur. Aussi n'avait-il point d'animaux sauvages, ni d'animaux se servant les uns des

45. Alcée de Mytilène (ca. 630- ca. 580 AEC) est un poète lyrique. Il est impossible d'attester la citation de Favorinos, voir TEPEDINO GUERRA, p., 157-158.

46. Il s'agit pour Favorinos d'une justification de la patrie comme lieu de vie et du cosmopolitisme. Thyrée a servi d'asile aux habitants d'Égine chassés par les Athéniens (Pausanias, II, 29, 5). Favorinos parle des trois grandes lignées grecques et de leurs mouvements. Amphilochie, chassé d'Argos par son père fonde la ville d'Argos Amphilochium en Acarnanie. Dardanos originaire de Samothrace (ou d'Arcadie) s'installe en Phrygie. Jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle AEC, une population d'Érétriens est installée au nord de Suze en Perse à Arderrika. Eumolpos, fils de Poséidon et Chioné se réfugie d'abord en Thrace puis encore à Éleusis en Attique. Cadmos, roi de Tyr, est le fondateur légendaire de la ville de Thèbes.

47. Favorinos établit ici une critique de l'orgueil de la naissance et du caractère «autochtone», propre aux Athéniens et qui détermine ainsi les conditions de la citoyenneté athénienne et par conséquent la différence entre les concepts de citoyens et de métèques et surtout entre les concepts de *demos* et de *laios*. Il y a une longue tradition de la philosophie grecque à critiquer ce concept d'*autochthonia* : voir Platon, *Ménexène*, 237b, *Le Sophiste*, 248c, *Le Politique*, 271a, *La République*, 414d-415e; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre X, *Rhétorique*, 136ob; et la très longue tradition de la critique de ce concept par les philosophes stoïciens.

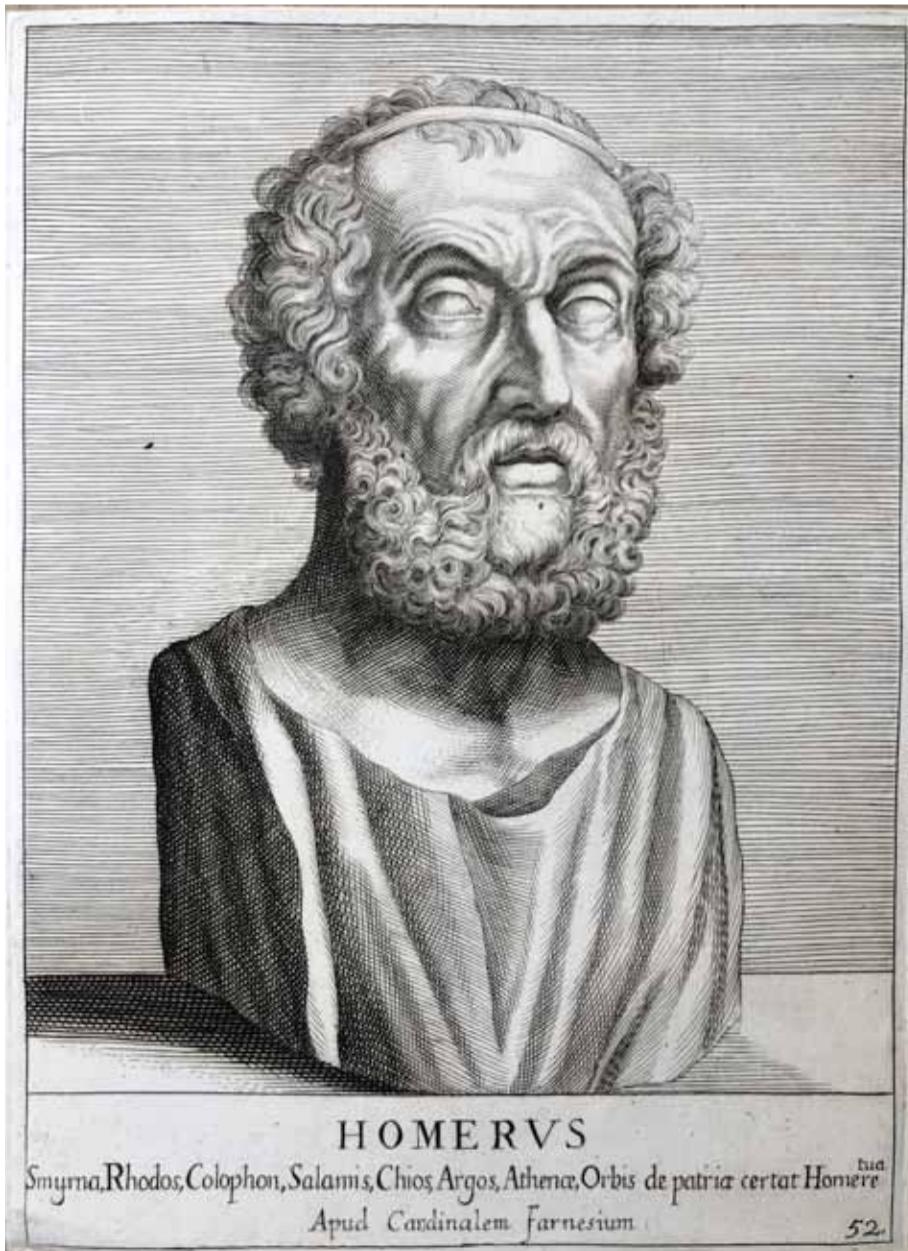
48. Origine de la citation ignorée.

présents. Et nous serons heureux ici-bas et au cours de ce voyage de mille ans que nous venons de raconter.» [PLATON, *République*, 621b-d].

Favorinos en vient enfin, en transition avec le récit d'Homère, à parler des Athéniens et de leurs pratiques des sépultures (*thaptein*, VIII, 25 : celles du commun, celle de Thésée, de Cécrops et celle de Chthonie (ils sont l'un et l'autre frère et sœur et les enfants d'Érechthée). Puis il aborde la question des sépultures du phénix, d'Encelade et de Typhon pour revenir alors à la question de la patrie qui ne peut être, par conséquent, ni le lieu de la naissance ni celui de la mort.

Favorinos introduit alors l'un des plus importants concepts du texte : si l'on ne peut qu'être attaché à la patrie, on doit alors considérer qu'elle n'est rien d'autre que là où nos parents sont nés et ont vécus mais qu'elle ne correspond en rien à là où nous sommes et où nous vivons. Il faut donc procéder à un déplacement et considérer que la patrie n'est jamais autre chose que là où nous sommes pour toutes les raisons qui font que nous y sommes (que ces raisons soient volontaires ou fortuites). Il est alors, pour Favorinos, plus évident d'aimer le pays où nous vivons et où nous travaillons plutôt que de considérer comme un fantasme ce pays où nos ancêtres étaient. La patrie, dont il faut extraire la racine étymologique de la parenté, n'est alors que le pays où nous sommes. C'est pour cette raison que nous avons tout au long du texte traduit le terme grec *patris* par le terme *pays* pour tenter de rendre l'extraction de la base étymologique et lui rendre l'idée qu'elle ne peut avoir lieu que comme espace partagé parce que nous y fondons nos habitudes, nos modes d'être et de travail. C'est pour cette raison qu'il cite un très court fragment d'un poème d'Alcée de Mytilène «... accueillons les exilés» (IX, 4 «*hupedezato pheugonta*»). Alcée de Mytilène était né sur l'île de Lesbos et sa famille fut exilée parce que ses frères tuèrent le tyran Mélanchros de Mytilène. Son œuvre poétique est intimement lié à des thématiques politiques.

Pour prouver sa thèse Favorinos invite le lecteur à tracer sa généalogie pour constater que nous sommes tous issus de migrations et d'immigrations. Il produit alors une liste de quelques grands mouvements exiliques comme ceux des habitants d'Égine, des Éoliens, des Ioniens, des Doriens et les mouvements migratoires des Argiens, des Arcadiens, des Érétriens ou encore des Thraces, des Phéniciens ou des Arabes. Première conséquence, nous sommes tous issus de mouvements exiliques ou migratoires (voir à ce propos l'ouvrage de Alexis Nuselovici (Nouss), *La Condition de l'exilé. Penser les migrations contemporaines*, Maisons des sciences de l'homme, 2015) et seconde conséquence (IX, 17) la croyance ou l'affirmation d'une condition autochtone est alors fausse et infondée. Favorinos utilise pour cela l'adjectif *autochthon* (IX, 17 : indigène, autochtone) mais il utilise ce qui semble être un hapax, le substantif *autochthonia* (IX, 20) qui serait donc cette qualité particulière d'être indigène et natif dans la reconnaissance qu'il y a en commun cette même terre (*khthón*). Ce que nous nommons une autochttonie. Elle serait le défaut majeur de l'humanité autant que de ce qu'il nomme des animaux indignes (*eutelesterón zōon*) comme les souris (*mus*). Si l'on suit la pensée favorinienne il semblerait que ce défaut majeur de l'humanité (et du vivant) l'autochttonie, empêche toute possibilité d'intelligence et d'appréhension des conditions du vivant et génère alors – si nous devons le dire avec des mots modernes – discrimination, racisme, nationalisme et protectionnisme ou génère encore – dans des propos moins anachroniques – la crise des conditions politiques des êtres. Cette autochttonie, est propre, par exemple, à Athènes qui n'accorde la condition de citoyenneté politique qu'à ceux qui sont nés de père et de mère athéniens, excluant ainsi métèques et barbares. La conséquence de ce processus a été la distinction, profondément critique et profondément dangereuse pour la politique, entre le *demos* et le *laios*, à savoir entre un peuple pensé à partir de ses droits (fondant ainsi la *démocratie* comme un système profondément discriminant) et entre un peuple pensé à partir de la somme totale des êtres, le *laios* déterminant ainsi ce qui se nomme une *leitourgia* comme somme des agir du peuple. Il s'agit donc ici d'un concept central pour la pensée favorinienne, l'*autochthonia* est le défaut fondamental des hommes et par conséquent le défaut majeur qui contribue à déformer et à ruiner leur comportement. Ainsi la terre (*khthón*) n'est pas la fondation mais seulement la nourrice (*trophon*, IX, 25) qui nous porte et nous constitue. Littéralement – et au risque ici encore de considérations anachroniques – la terre n'offre jamais la possibilité d'une autochttonie mais bien plutôt au sens de Roland Barthes («Mythologie aujourd'hui» (1971) in *Le bruissement de la langue*, Seuil, 1984) d'une *idiialectologie*, c'est-à-dire de cette qualité propre à l'épreuve d'une langue portée par les usages des êtres à un endroit précis «où si l'on y élève quelqu'un, la langue changera. En fait le dieu a donné comme patrie la mer aux animaux marins, le ciel aux oiseaux et a assigné la terre à ceux qui ont cette même nature terrestre, mettant sous leur pied un



autres de nourriture; point de guerre entre eux, absolument point non plus de dissension. Au contraire, ce seraient des milliers et des milliers de biens qu'on devrait énumérer, pour dire tous ceux qui résultent d'une pareille organisation des choses. Mais maintenant, pour ce qui, dans la légende, concerne les hommes, voici à peu près ce qu'on rapporte au sujet des conditions spontanées de leur existence. C'était la Divinité en personne qui était leur pasteur et qui présidait à leur vie, ainsi que les hommes à présent, en tant qu'ils se distinguent par le caractère plus divin de leur espèce, sont les pasteurs des autres espèces animales, qui sont inférieures à la leur; or puisque celui-ci était leur pasteur, il n'y avait point besoin de constitution politique; ils ne possédaient point une femme et des enfants : au sortir de la terre, ils revenaient tous à la vie, sans avoir gardé aucun souvenir des conditions antérieures de leur existence. Mais tandis qu'était absent de leur état tout ce qu'il y a de cette sorte, en revanche les arbres, sans parler d'innombrables taillis, leur fournissaient des fruits à profusion, lesquels ne réclamaient point d'être produits par la culture, étant au contraire une contribution spontanée de la terre. D'autre part, ils vivaient

nus, dormant au pâturage, le plus souvent sans lit, à la belle étoile : c'est que, par la façon dont les saisons étaient tempérées, ils étaient préservés d'avoir à en souffrir; c'est aussi que molles étaient leurs couches, étant faites du gazon qui à profusion poussait de la terre! Tu viens d'apprendre, Socrate, quelle vie menaient les hommes au temps de Chronos. Quant à celle que la tradition attribue au temps de Zeus, c'est la vie d'à présent, et ton expérience personnelle te renseigne à son sujet.»

[PLATON, *Le Politique*, 271d-272b]

«qu'en réalité ils étaient alors formés et élevés au sein de la terre, eux, leurs armes et tout ce qui leur appartient; qu'après les avoir entièrement formés la terre, leur mère, les a mis au jour; que, dès lors, ils doivent regarder la contrée qu'ils habitent comme leur mère et leur nourrice, la défendre contre qui l'attaquerait, et traiter les autres citoyens en frères, en fils de la terre comme eux.»

[PLATON, *République*, 414d]

«Lorsque sous les ordres de leurs chefs, ils se sont rangés en bataille, les Troyens s'avancent bruyamment, comme une nuée d'oiseaux faisant entendre de vives clamours : ainsi s'élève au ciel la voix éclatante des grues, quand elles fuient les hivers et les pluies continues; elles poussent des cris aigus, elles s'envolent au-dessus des flots de l'océan, elles portent aux hommes appelés Pygmées le carnage et la mort, et du haut des airs elles leur livrent de terribles combats.

[HOMÈRE, *Iliade*, III, 1]

Il semble donc que Favorinos ait été exilé dans les années 130 non pour des raisons de mœurs mais pour des raisons politiques. Du moins nous en proposons l'hypothèse. Sans doute pour avoir plus ou moins clairement critiqué la concentration des pouvoirs dans la gestion de l'empire. Mais plus encore il semble que l'empereur, dont Favorinos a été proche, lui a proposé de prendre la charge d'un *sacerdos provinciae* ou *flamen* ou de ce qu'on nomme en grec un *arkhieus*, autrement dit le grand prêtre en charge de l'organisation des sacrifices pour le culte impérial. La charge est immense, honorifique et très onéreuse. Mais surtout elle suppose de vouloir et de pouvoir soutenir à la fois la question d'un culte impérial et bien sûr la question des sacrifices. Or nous avons montré que la présence en début de discours des figures d'Empédocle, Musonius Rufus, Socrate et Diogène, défenseurs du végétarisme, devait pouvoir affirmer qu'il ne consommait pas de

viande et la référence à Empédocle qui refusait les sacrifices, doit pouvoir confirmer que la pensée de Favorinos exclut l'usage de ces mêmes sacrifices. Il faut encore ajouter à cela la présence en début immédiat de discours des figures de Diogène et d'Empédocle, semble indiquer que l'entièreté du discours fondée sur le problème politique d'une *relegatio* est inscrit à partir de deux penseurs qui prône l'inversion

Commence ensuite pour Favorinos la reconfiguration de ce que nous pourrions nommer un *kosmos* (il y a trois occurrences du terme dans le traité sur l'exil : II, 49; XIX, 58 et XXIV, 55 et les trois occurrences disent toutes quelque chose de la construction du monde : on se souvient de l'expression en II, 49, *tou kosmou poiètē theō*). Le *kosmos*, s'il désigne ce que nous nommons le «monde», c'est parce qu'il désigne essentiellement la question de l'ordre des choses et de leurs agencements (au sens que nous pourrions donner à l'ornement). *Kosmos* est donc à la fois la manière avec laquelle on range et on arrange les éléments du monde. C'est précisément pour cela qu'existe ce qu'il nomme des dieux faiseurs de ces agencements (les *kosmou poiētai theoī*). C'est pour cela aussi que le résultat de ce processus est à la fois *cosmogonique* et *cosmétique* (rangement et arrangement). Selon Favorinos l'ordre (*kosmos*) est donc que la mer a été donnée aux êtres marins, le ciel aux oiseaux et la terre au reste des êtres. Les poissons, les oiseaux et les animaux, selon Favorinos maintiennent ce qui leur a été accordé (*paradidōmi*, IX, 33) sans s'approprier la part qui n'est pas la leur, tandis que les hommes ne cessent de procéder à des appropriations (*pleonexia*) et des divisions (*dianemō*). Parmi ces divisions, il y a celles qui consistent à diviser le monde en continents à partir des fleuves, puis à diviser les peuples en pays à partir de la géographie (des montagnes), puis à diviser les êtres (*emphulioī*) avec des murs, puis les familles (*homopatrioi*) par des maisons (*oikos*), et les habitants (*sunoiroi*) par des meubles. En somme il s'agit de penser que la géographie, l'histoire, l'urbanisme, l'architecture et le design ne sont en somme que des modes de la division qui ne servent en rien ni l'existence des hommes ni les conditions mêmes de ces existences. Il s'agit alors d'un grand plaidoyer pour le cosmopolitisme, l'hospitalité et le commun dont la fondation est selon les termes de Vanessa Theodoropoulou (in *Journal*) une *philoxenia*, comme affection profonde pour ce qui n'est pas soi.

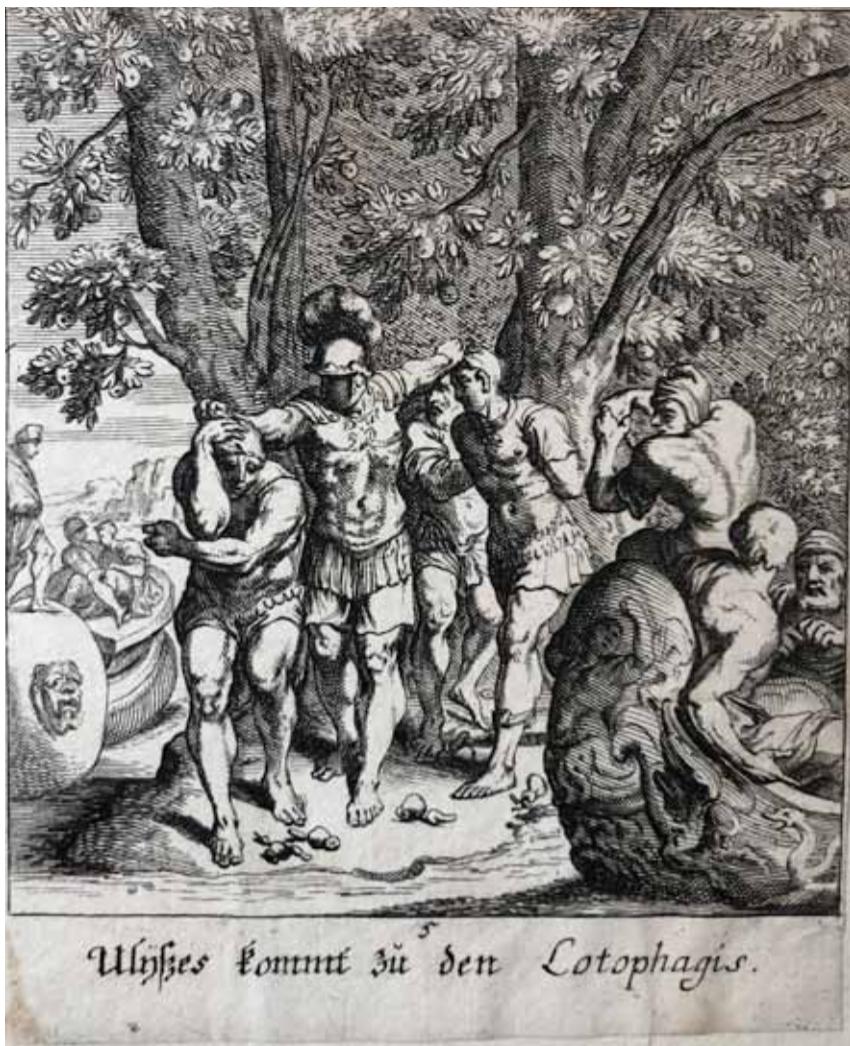
*Xenos* est un terme utilisé seize fois dans le texte : il revêt une importance absolue. *Xenos* est à la fois le caractère étranger, étrange et hospitalier. C'est cette relation entre les trois qui est fondatrice du seul sens possible que peut revêtir le terme étranger. C'est le sens de la *philoxenia*. Si nous ne sommes pas en mesure de garantir cette philoxénie et si nous ne cessons de séparer et de diviser le vivant, alors nous ne cessons de produire la guerre (*polemos*), les sièges (*poliorchia*), les destructions (*katastaphē*) et les pillages. Favorinos cite alors quelques éléments historiques comme les luttes entre les rois d'Athènes et de Thraces pour les luttes entre peuples, entre les différents partis politiques athéniens qui ont engendré des luttes entre citoyens ou encore des guerres civiles ou des luttes raciales, ethniques ou familiales qui ont produit par exemple les luttes entre Étéocle et Polynice, entre les fils d'Héraclès. Pour affirmer son argumentation Favorinos utilise alors le deuxième exemple avec les animaux (X, 12). Cette fois les grues qui dans leur migration n'ont jamais ni de pays d'exil ni de patrie. La figure des grues s'oppose bien sûr à celle du phoenix (VIII, 3). La migration des grues permet à Favorinos d'affirmer l'inexistence du peuple mythologique des Pygmées (*to dē tōn Pugmaion poiētikos ara mythos en*, X, 18) puisque les grues ne peuvent se disputer pour une portion de territoire. L'hypothèse de Favorinos consiste à penser que les animaux ont pour patrie le lieu où ils se trouvent sans en réclamer d'autres ni se disputer pour cela. Imiter ce comportement des animaux est donc une qualité. Favorinos cite des exemples historiques comme le moment où les Athéniens fuient à Salamine, mais aussi les Phociens qui fuient leur pays et qui s'installent dans la ville de Marseille, ou encore les Amazones qui sont sans patrie ou les Scythes et les Sarmates qui sont nomades. Quel que soit le mouvement des êtres, il faut alors saisir que nous n'avons pas d'autre patrie que le sol où nous sommes, où nous vivons et où nous agissons. Toute autre recherche semblerait être vaine et ne semblerait produire que des catégories, de la discrimination et de la violence. La modernité, notre modernité, ne cesse de montrer que le discours de Favorinos est d'une grande actualité.

*socle sûr, le recouvrant du ciel et le clôturant avec la mer. Les oiseaux et les poissons conservent leur part donnée par Zeus et le reste aux animaux terrestres. Mais les hommes par cupidité divisent la terre en divisant le don de la divinité en différentes parties, entre l'Asie, l'Europe et l'Afrique avec des fleuves, entre peuples voisins par des montagnes, entre compatriotes par des murs, entre membres d'une même famille par des maisons et entre ceux qui vivent dans la même maison par des portes; et maintenant les hommes séparent aussi ceux qui vivent sous le même toit par des armoires et des coffres. De là découlent les guerres, les sièges, les destructions de maisons et les pillages, comme s'ils se battaient contre un autre pays voisin, souvent dans la même région comme lorsque certains se rangeaient avec Érechthée, d'autres avec Eumolpus; parfois ils se sont divisés en trois partis, le littoral avec Megacles fils d'Alcméon, la plaine avec Lycurgue fils d'Aristolaïde, la montagne avec Pisistrate fils d'Hippias<sup>49</sup>. De là découlent en plus des guerres entre habitants d'une même ville – certains combattent du centre d'autres depuis Phyle<sup>50</sup> – d'autres encore ont séparées et dispersées des descendances ionniennes, dorioniennes, argiennes et de nombreux autres peuples grecs et barbares; de là découlent les luttes d'Étéocle et Polynice, des fils d'Héraclès<sup>51</sup>, et par Zeus, de tous les autres frères qui ne se battent pour un règne mais pour une maison. Les grues ont une âme plus noble que la nôtre : passant de la Thrace à l'Egypte, elles ne jugent ni la Thrace leur patrie ni l'Egypte leur pays d'exil, mais elle passent de leur résidence d'été à celle d'hiver et n'accordent aucune sorte d'importance. L'histoire des Pygmées<sup>52</sup> est donc un mythe. En fait l'hiver les chasse de Thrace comme le destin nous pousse à partir d'ici ou de là. Cependant un oiseau ne se dispute avec les Pygmées ou avec les autres oiseaux pour une partie du ciel, ni un poisson avec un autre poisson pour une plage ou un rocher, mais il croit que là où il se trouve est sa propre patrie. Ceux qui ont imité ce comportement parmi les hommes ne sont pas privés de qualité: les Athéniens après avoir abandonné non seulement l'Attique<sup>53</sup>, mais aussi la terre, embarquèrent sur des navires pour apporter la liberté aux murs et aux pierres, tandis qu'ils croyaient que pour eux tout était tenu là où il pouvaient combattre avec valeur. N'aimant pas le lieu où ils vivaient les Phociens<sup>54</sup> ont jeté à la mer des blocs de métal et ont juré qu'ils ne reviendraient pas chez eux avant qu'ils ne soient remontés à la surface. Encore aujourd'hui les Phociens qui vivent à Marseille se sont établis loin de leur patrie sur la mer Tyrrhénienne. Les Amazones étaient considérées comme les filles d'Arès, parce qu'abandonnées par le fleuve Thermodon, elles parcouraient le monde à la recherche d'une patrie. Et si les Amazones sont aussi des femmes, les Scythes et les Sarmates pour pouvoir piller et voler, préfèrent ne pas avoir de ville<sup>55</sup>; pour vivre heureux et sans*

des valeurs des sphères politiques et de la croyance. Plus précisément nous soutenons l'hypothèse que la pensée favorinienne prône un rapport au métaphysique direct entre les hommes et le divin divers, prône l'absence de figures rituelles du sacerdoce et donc l'absence d'une relation entre pouvoir et métaphysique. Ce qui suppose alors l'impossibilité d'assurer le culte impérial et l'impossibilité de présider aux sacrifices. Ce qui ne fait pas de Favorinos un penseur d'obédience chrétienne, bien au contraire. Il semble qu'il maintienne un rapport très fort au polythéisme et à la conscience des conditions du vivant.

*Φαβωρῖνος, Ἀρλεάτον τῆς ἐν Γαλλίᾳ πόλεως, ἀνὴρ πολυμαθῆς κατὰ πᾶσαν παιδείαν, γεγονὼς δὲ τὴν τοῦ σώματος ἔξιν ἀνδρόγυνος [δὸν φασιν ἑρμαφρόδιτον], φιλοσοφίας μεστός, ρήτορικῇ δὲ μᾶλλον ἐπιθέμενος: γεγονὼς ἐπὶ Τραϊανοῦ τοῦ καίσαρος καὶ παρατείνας μέχρι τῶν Ἀδριανοῦ χρόνων τοῦ βασιλέως. ἀντεφιλοτιμεῖτο γοῦν καὶ ζῆλον εἶχε πρὸς Πλούταρχον τὸν Χαιρωνέα εἰς τὸ τῶν συνταττομένων βιβλίων ἀπειρον., γέγραπται γοῦν αὐτῷ φιλόσοφά τε καὶ ιστορικά, ὃν πολὺς ἀριθμός, ἔστι δὲ καὶ τῶν βιβλίων αὐτοῦ ταῦτα: Περὶ τῆς Ὄμηρου φιλοσοφίας, Περὶ Σωκράτους καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἐρωτικῆς τέχνης, Περὶ Πλάτωνος, Περὶ τῆς διαίτης τῶν φιλοσόφων: καὶ ὅλα. οὕτος ἔγραψε καὶ γνωμολογικά.*

l'usage des animaux pour le sacrifice. À preuve aussi le fait que Favorinos ait probablement refusé la charge d'*arkhieus*, d'archi-prêtre qui préside aux sacrifices (cf. Legré p. 98 et Philostrate, *Vies des Sophistes*, I, 8, 3).



« Il est donc nécessaire que ce qui doit recevoir dans son sein toutes les espèces, soit dépourvu de toute forme; de même que ceux qui composent des onguents odoriférants, mettent d'abord tous leurs soins à priver de toute odeur la liqueur qu'ils veulent parfumer ; ou de même que quand on veut façonner une substance molle, on ne lui laisse auparavant aucune forme déterminée, et on s'applique, au contraire, à l'unir et à la polir autant que possible. Ainsi, il convient que ce qui doit être propre à recevoir dans toute son étendue des copies de tous les êtres éternels, soit dépourvu de toute forme par soi-même. En conséquence, cette mère du monde, ce réceptacle de tout ce qui est visible et perceptible par les sens, nous ne l'appellerons ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni rien de ce que ces corps ont formé, ni aucun des éléments dont ils sont sortis; mais nous ne nous tromperons pas en disant que c'est un certain être invisible, informe, contenant toutes choses en son sein, et recevant, d'une manière très obscure pour nous, la participation de l'être intelligible, un être, en un mot, très difficile à comprendre ».

[PLATON, *Timée*, 50e-51b]

« Le discours sur *khôra* joue donc pour la philosophie un rôle analogue à celui que joue *khôra* "elle-même" pour ce dont parle la philosophie, à savoir le *cosmos* formé ou informé d'après le paradigme. C'est dans ce *cosmos* qu'on puisera néanmoins les figures propres – mais nécessairement inadéquates – à décrire *khôra* : réceptacle, porte-empreinte, mère ou nourrice. Ces figures ne sont même pas de vraies figures. De ce qu'elles approchent, la philosophie ne peut parler directement, sur le mode de la vigilance ou de la vérité (vrai ou vraisemblable). Le rêve est entre les deux, ni l'un ni l'autre. La philosophie ne peut parler philosophiquement de ce qui ressemble seulement à sa "mère", sa "nourrice", son "réceptacle" ou son "porte-empreinte". En tant que telle, elle ne parle que du père et du fils, comme si le père l'engendrait à lui tout seul. »

[DERRIDA, *Khôra*, 1993, p. 95]

« Tel je fus à la guerre. Le travail des champs et les soins qu'on prodigue aux jeunes enfants pour les élever ne me plaisaient pas. J'aimais, moi, les vaisseaux garnis de rames, les combats, les traits et les tristes flèches qui font horreur à tous les hommes. Voilà ce qui me charmait le plus; voilà ce qu'un dieu plaça dans ma poitrine : car chaque mortel a reçu du ciel ses goûts et ses penchants. »

[HOMÈRE, *Odyssée*, XIV, 222]

Pour vivre heureux – selon la pensée favorinienne – il ne s'agit pas de haïr la patrie mais en revanche il s'agit de ne jamais en être nostalgique. Cela revient alors à dire que le souvenir du pays d'avant ne peut pas être cause de souffrance, ce serait en ce cas la nostalgie, mais de joie. C'est alors le concept de *philokhôria*. Ce qui signifie que l'être favorinien est à la fois un être de la *philoxénie* et de la *philochorie* en tant que joie produite par ce qui est autre et joie produite par ce qu'est le lieu où nous sommes. Cette *philochorie* est une sorte d'attachement et de joie à séjournier en un lieu particulier et singulier qui n'est pas la patrie mais le lieu où nous sommes, ce qui pourrait revenir à dire qu'il s'agit à la fois pour la pensée moderne d'un *Heimat*, un séjour comme abri et d'un *Dasein*, un être-là dans ce séjour comme abri qui est toujours autre. En ce cas l'exil n'est plus un exil mais un voyage plus ou moins déterminé vers ce qui peut devenir à tout instant cette *philokhôria*. Tout lieu est alors l'espace possible d'un vivre bien.

Il est à noter que les concepts de *khôra* (environ sept occurrences dans le texte) et de *philia* (plus de cinquante occurrences sous diverses formes) sont centraux pour la compréhension générale du propos. Ce qui signifie qu'il s'agit d'abord d'un traité sur l'amitié en tant qu'elle est une fondation essentielle à nos rapports et à nos manières de vivre. La *philia* est l'amitié, elle est aussi tout ce qui est en capacité de mettre en relation, de mettre en lien, de sorte d'établir une forme d'attachement dans l'altérité et le différent. L'autre concept est la *khôra*, une sorte d'espace, dont on trouve la trace dans le terme féminin *d'espace* en

français. Ce que quotidiennement nous frappons avec nos pouces sur nos ordinateurs pour produire des espaces qui rendent plus facilement lisible ce qu'on appelait auparavant une *scriptio continua*. Cette espace n'est pas un espace au sens où il ne s'agit pas de limites, mais de formes d'usage. Pour le dire autrement il ne s'agit pas d'un espace limité par des mesures, des murs ou des portes, mais d'une espace limitée par des usages, des modes et des modalités. *Khôra* est la place occupée par un être. C'est en tant que place occupée, la place inoccupée nécessaire pour que l'occupation et le mouvement puissent advenir. C'est ce que français entend dans le terme *aître*, la place laissée libre. *Khôra* c'est l'espace saisie par et pour le mouvement. La *khôra* est selon les mots de Jacques Derrida la *nourrice* (DERRIDA, *Khôra*, Galilée, 1993), le *trophon* favorinien (IX, 25). La *khôra* comme nourrice est une espace sans pouvoir jamais être un espace. Elle est ce qui rend possible l'existence et l'occupation des êtres. La *khôra* est pour partie l'aître des êtres.

Énoncé de quelques éléments biographiques (*emoi de*, XI, 9), Favorinos dit qu'il a été contraint à l'exil mais qu'il a passé sa vie à voyager, visiblement loin de sa patrie, en partageant la vie de gens dans des pays lointains et en ayant connaissance de langues étrangères. L'usage d'une citation du chant XIV de l'*Odyssée*, fait revenir Ulysse comme personnage central. Ulysse est la figure d'un attachement à une terre, probablement d'abord pour les usages qu'il peut y avoir, mais il est aussi celui qui ne cesse de parcourir le monde dans une errance involontaire, signe sans doute qu'il faille à tout moment advenir aux aventures des changements de fortunes et d'espaces. Ulysse est doublement un être de la *philochorie* parce qu'il ne cesse d'aimer Ithaque et parce qu'il ne cesse de ne pouvoir y revenir. Par conséquent on ne peut construire son rapport au monde sur le regret et la nostalgie des espaces traversés mais bien au contraire de vivre, selon la formule et de « grandir comme un étranger, ὃς επαιδεύθην *xenos* » (XI, 19) qu'il emprunte à Sophocle, dans la tragédie *Œdipe à Colone* et dans les paroles de Thésée qui accueillent *Œdipe*. Puis il y a l'évocation très personnelle de ses parents et de sa sœur – et de l'immense amour pour celle-ci (XI, 22) – et semble-t-il du regret de leur disparition. Citation d'un fragment d'Homère dans l'*Odyssée* avec les paroles de Télémaque : l'âge adulte est celui des prises de conseils mais aussi celui qui fait que l'on s'éloigne de son pays et des membres de sa famille. Puis il y a ce second âge adulte, celui de l'éloignement et de la mort des proches et celui de l'accumulation des contraintes et des responsabilités qui réclame une forte charge de confiance (*euthumia*, XI, 31). Cette nécessaire *euthumia* doit pouvoir faire face à un changement de paradigme dans la vie de Favorinos, passage d'un temps où il est possible de contrôler les événements et d'avoir une gouvernance (*arkhē*) à un temps où l'ordre reclut l'être à n'avoir de

56. Origine de la citation ignorée. *Glaukopis* signifie aux yeux verts.  
 57. Homère, *Odyssée*, XIV, 222-225.  
 58. Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 562-565.  
 59. Homère, *Odyssée*, II, 314-315.  
 60. Capys est le compagnon d'Énée et le fondateur de Capoue. Illos est fils de Tros et Callirrhoé et fondateur de Troie (Ilion). Alexandre fondateur de la ville d'Alexandrie.

dans un pays étranger, cède par amour pour son pays, volontairement et non par nécessité à se condamner à l'exil. « Un imbécile qui parmi les hommes espère que les dieux honorent de biens cette ville » dans laquelle il habite : « il y a beaucoup d'autres villes opulentes qui jouissent de la protection d'un dieu, de Zeus, d'Athéna *Glaukopis*<sup>56</sup> ». Pour moi, cependant, et même avant l'exil auquel j'ai été contraint, j'ai passé la plus grande partie de ma vie dans différents endroits de la terre et de la mer, me mêlant loin de ma patrie à des hommes avec différents langages : « je n'ai jamais aimé le travail ni la gestion de la maison qui élève de beaux enfants, mais je préfère les navires avec rames, les guerres, les boucliers polis et les flèches<sup>57</sup> », pour moi il n'y a donc aucune raison de regretter ma résidence temporaire dans un pays étranger, comme si j'avais toujours été nostalgique « parce que je sais que j'ai grandi comme un étranger » comme le Thésée de Sophocle, et « comme un homme en terre étrangère j'ai fait face à d'innombrables risques<sup>58</sup> ». Alors même que mes parents étaient en vie et que ma sœur, la plus chère d'entre tous, était là, j'en avais moins besoin parce que j'étais jeune et au plus fort de ma réussite, j'avais un avenir. Mais « maintenant que je suis adulte et que je peux écouter et comprendre les mots des autres<sup>59</sup> » maintenant que mes parents sont morts, que je suis loin de ma famille et que maintenant les contraintes sont fortes, puis-je être tranquille ? Je ferai plus état de ma situation, parce que j'ai commandé aux autres et qu'à présent je dois avoir la capacité de me contrôler, et c'est la plus grande capacité, en dépassant l'adversité. Les dieux donnent souvent aux hommes et aux femmes des charges et des honneurs qui peuvent être perdus (la richesse par exemple), sans avoir rien donner d'important. Puis il faut une disposition d'esprit pour ne pas être fier des accusations ni de s'humilier des malheurs : mais ils ne les donnent qu'à peu, et après les avoir accordées ils ne les retirent jamais. Si quiconque me considère comme hôte et étranger, je considère leur pays et leur terre comme patrie : en fait le plus grand est le dieu qui m'a fait installer où et comme il a voulu, bien plus que Capys, Illos ou Alexandre<sup>60</sup> et tous ceux qui après avoir délimité avec des murs

ὅς οἶδα καντὸς ως ἐπαιδεύθην ξένος,  
 ὥσπερ σύ, χώς εἰς πλεῖστ' ἀνήρ ἐπὶ ξένης  
 ἥθλησα κινδυνεύματ' ἐν τῷ μῷ κάρα:  
 ὥστε ξένον γ' ἄν οὐδέν' ὄνθ', ώσπερ σὺ νῦν  
 ὑπεκτραποίμην μὴ οὐ συνεκώψειν: ἐπεὶ  
 ξέοιδ' ἀνήρ ὃν χωτὶ τῆς εἰς αὔριον  
 οὐδὲν πλέον μοι σοῦ μέτεστιν ήμέρας.

Je sais que, moi aussi, j'ai grandi étranger, Comme toi, et que j'ai plus que tout étranger, Risqué ma vie, pour un pays qui n'est pas le mien; Il n'est donc d'étranger, tel que toi, à présent, Pour qui je ne ferai pas tout pour le sauver; Je suis un homme, et que pas plus que toi, Je ne sais ce qu'il adviendra demain.

[SOPHOCLE, *Œdipe à Colone*, v. 562-568]



une petite partie de la terre lui ont donné leur nom. L'homme bienveillant, je le considère comme un ami de la cité et de chaque citoyen, bien plus que celui qui se vante de ses titres, de ses réseaux et de sa descendance, et qui reste un étranger. En fait ce n'est ni la loi ni la taxe sur les métèques qui vous fait citoyens ou étrangers, mais la bienveillante disposition de l'esprit. Ainsi avec confiance je m'inscris dans cette ville, non par mes archives personnelles mais par la bienveillance, sous la protection de Zeus, défenseur des hôtes et des amis et présentant Hestia<sup>61</sup> comme mère commune des dieux et des hommes, et comme table hospitalière plus digne de respect qu'aucune des tables privées si on la préside pieusement. Ce ne fut pas seulement l'hospitalité de la table qui fit de Priam le commensale d'Achille<sup>62</sup>, tandis que celle d'Attrée<sup>63</sup>, faux père, servant un si horrible festin, s'est déclaré ennemi de son frère et l'a éloigné. Par conséquent ce sont les sentiments qui s'éprouvent face aux habitants d'un lieu et non les cadeaux et la reconnaissance saisis au hasard; mais ils pourraient devenir plus grands et plus importants. Le temps qui passe rend tout plus intime; dans le même temps l'ami doit être considéré avec bienveillance et l'étranger avec courtoisie en tant qu'être. En fait il y a des chiens dont la nature les rend féroces dès qu'ils rencontrent de l'inconnu, avant même de savoir s'ils sont face à un chien doux ou hostile. Ainsi chez Homère, les Grecs sont présentés comme ceux qui commencent par inviter les étrangers qu'ils rencontrent à un banquet, et seulement après le repas leur demandent qui ils sont et d'où ils viennent, de sorte que si cela devait être défavorable cela n'empêche pas un bon accueil.

Le regret, puis ceux des amis et des parents, lié à l'amour du pays, provient de ce que nous avons dit : il nous rappelle la naissance, l'éducation commune donnée aux enfants, la fréquentation de l'école, les discussions aux gymnases, le plaisir de la conversation avec ses pairs et avec des adolescents, qui jettent ces souvenirs attrayants et flatteurs à l'esprit. Devant ces regrets je crois avoir besoin de moins de fatigue et de sueur. La patrie, constituée d'éléments immobiles et inanimés, ne pouvait pas combler le vide que j'éprouvais à mon séjour forcé en cet endroit. Par conséquent, pendant ma résidence et mon voyage, chaque cause a été négligée : il est donc inévitable que la patrie soit là où la nature l'a mise; de plus la loi m'a contraint à l'exil et il est alors difficile de s'opposer d'un seul acte à un double état de contrainte, l'un qui provient de la nature, l'autre de la loi. Un homme, à qui le divin a donné une nature infatigable, qui voyage «sur terre et sur mer»<sup>64</sup> à pied ou avec tout type de véhicule, pour des affaires,

61. Hestia, fille de Chronos et Rhéa, divinité du foyer.  
62. Priam roi de Troie est invité par Achille alors qu'il vient récupérer le corps de son fils Hector. *Iliade*, XXIV.

63. Attrée roi de Mycènes, sert à Thyeste son frère, ses enfants à manger lors d'un banquet.  
64. Homère, *Iliade*, XIV, 308.

commandement que sur soi-même. En somme il s'agit du passage d'un contrôle des autres à un contrôle de soi. Faire face à ce que Favorinos nomme un *deinos*, c'est-à-dire ce qui inspire la crainte, ce qui est dangereux. Il s'agit alors de penser la question du don fait aux hommes et des changements de la fortune. Mais tout lieu où l'on est accueilli devient alors une patrie, le pays où l'on peut être.

Par conséquent aucun intérêt à la nostalgie, à la permanence et à l'appartenance. Ainsi l'être de la bienveillance (*eunoia*, XII, 2) est celui qui maintient une relation d'amitié avec les cités et les citoyens sans faire mention d'une origine sociale, de ses connaissances et de son réseau tout en se maintenant comme étranger. Simplement comme étranger. Favorinos revient sur les problématiques de la citoyenneté déterminée (comme à Athènes) par la naissance et la différence des impôts (de la différence de la *leitourgia*). Il s'agit alors de s'installer avec bienveillance sous la protection de cet espace commun – ici représenté par Hestia – entendu et pensé à partir de la figure de la table, de la commensalité et du banquet (XII, 12 ; voir aussi le commentaire sur l'*oinokhoos* (VII, 36). Favorinos maintient cette métaphore du partage du repas et de la convivialité en défendant le concept d'une *xenia trapeza* (XII, 16), d'une table hospitalière qui doit être *adoios* (XII, 14), respectable, digne. Favorinos met dos à dos l'hospitalité d'Achile et l'atrocité du festin (*thoinè*, XII, 20) d'Attrée. L'hospitalité est donc essentielle ; elle se fonde sur le modèle (métaphorique et littérale) du banquet, de la table qui préside aux échanges et aux partages et non celle qui préside à l'économie et à la capitalisation (*trapeza*, la table est pas métonymie le terme utilisé pour dire la *banque*, autant que littéralement pour dire la table du *banquet*). L'hospitalité est essentielle encore parce qu'elle permet de rendre les éléments du monde intimes (*sunethesia*, XII, 24). Découle alors pour Favorinos une série de concepts centraux : d'abord la bienveillance (*eunoia*) qui fait que nous savons être hospitaliers, puis l'accueil (*upodokhès*, XII, 38) et bien sûr une affectueuse bienveillance comme *philanthrōpēia* (XII, 38). L'être favorinien est donc lié en permanence à la *philoxenia*, à la *philokhōria* et à la *philanthrōpēia*. L'objet central de ces trois qualités se trouve alors être cette citation du texte d'Homère (*Odyssée*, XIV, 147-200 et XVII, 155), la *xenia trapeza*, cette table hospitalière. Commençons donc ainsi toujours par cette table et ce partage de sorte que nous ne manquions jamais de bienveillance. Si nous ne sommes pas capables de cela alors nous produisons des crises, de la discrimination, des exils et des conditions suffisamment mauvaises qu'elles ne sont en mesure de garantir le vivant.

Favorinos revient sur la question du regret du pays lié au regret des amis et des parents. Ce regret est inscrit dans une mémoire et une fabrique du souvenir. Mais puisque ce qui se nomme patrie et qui est donc constitué de ces souvenirs est un espace immobile et inanimé (*akinētos* et *apsukhos*, XII, 49-50), alors nous ne pouvons vraiment le regretter. Ainsi la patrie n'est pas ailleurs que là où nous nous trouvons. Favorinos revient sur son exil et la loi, injuste, qui l'y a contraint. Il y a alors deux états de contraintes : celui de la nature (là où nous sommes), et celui de la loi (ce qui nous y dispose de force). La condition même de Favorinos semble être liée à cette double contrainte, ce qui est et qui est déterminé par la loi. De manière générale l'histoire de l'être est toujours une dualité infinie entre l'actualité de l'être et la morale. Plus cette relation est contrainte plus nous existons dans des espaces autoritaires et violents.



65. Homère, *Iliade*, III, 47.

66. Très beau passage qui évoque sans doute la fameuse citation attribuée à Socrate, *ô philioudeis philos* (qui selon l'accentuation de l'oméga pourrait signifier «cher ami, il n'y pas d'amis» ou «qui a des amis n'a pas d'ami»). Mais ici la formule est «*philos de ienai, ean ôs aléthôs philos è kai to tes philias epistetai mustèrion* : un ami en revanche, s'il est vraiment un ami et qu'il connaît les secrets de l'amitié» laissant supposé la possibilité de l'amitié, jusqu'à même considérer (XIII, 30) qu'il s'agit d'un *panéguris kai theama*, c'est-à-dire une fête et un spectacle.

67. La Colchide est l'actuelle Géorgie, pays des Amazones et la destination des Argonautes pour chercher la Toison d'or (*Odyssée*, XII, 58).

68. Protésilas laisse Laodamie, Ulysse Pénélope, Nestor parce qu'il est le plus âgé laisse une grande famille, Teucros son frère Ajax et Achille et son épouse Patrocle. Favorinos appartient alors à ceux qui affirme la liaison amoureuse entre Achille et Patrocle, faisant de Patrocle l'éromène d'Achille et non l'inverse. Favorinos met côte à côte les deux expéditions, Argonautes et Achéens pour la guerre de Troie comme une épreuve de l'amitié. Voir Favorinos,

*Sur la fortune*, 10.

69. Il s'agit de l'amitié entre Pylade et Oreste.

70. Il s'agit de l'amitié de Pirithoos et Thésée : ils descendent aux enfers pour enlever Perséphone. Adès les attache à un rocher. Héraclès sauve Thésée tandis que Pirithoos reste à jamais attaché.

71. Mimas est la partie nord de l'actuelle péninsule de Çeşme en Turquie, qui fait face à l'est à l'île de Chios.

«Choses privée de force que la richesse sans la présence de la fortune, incertaine que l'amitié sans l'assistance de la fortune ! Elle sauve tant le malade à l'extrême que l'homme qui nage dans la mer, Agamemnon à la tête de ses mille navires et Ulysse porté sur son radeau.»

[FAVORINOS, *Sur la fortune*, 10]



ARLES — Musée Lapidaire  
Tête d'Empereur romain (Hadrien?)

du commerce, des mariages dans des régions étrangères, de terre en terre et de mer en mer «gardant de fidèles compagnons divers et étrangers», séduisant «une belle femme<sup>65</sup>», si elle existe, passera d'est en ouest suivant le cours du soleil puis empruntera le chemin inverse sans ajouter comme excuse ni la traversée des montagnes ni la difficulté des chemins ni l'intensité de la chaleur ou celle du froid des hivers : et si après un naufrage il nage jusqu'à la rive et embarque sur un autre navire, alors nous penserons tous qu'il est possible de voyager grâce au courage. En revanche un

ami, s'il est vraiment un ami et qu'il connaît les secrets de l'amitié<sup>66</sup>, choisi en fonction des opinions, de l'activité et du destin, n'hésitera pas à partir pour quelques jours, pour se réjouir de la vue de son ami, fête et spectacle parmi les plus beaux, et l'alléger autant que possible du malheur. Peut-être n'y ont-il pas pensé dans leur voyage vers la Colchide<sup>67</sup>, ignorant où ils allaient, inexpérimentés en navigation (la mer n'était pas alors sillonnée de navires), sans demander le motif de l'expédition, mais pensant l'amitié comme un motif suffisant pour leur voyage. Il s'est agi du premier navire équipé par des amis et non des marins payés ; la plupart étaient des rois et bien qu'ils fussent de nobles fils de dieux, ils n'avaient pas honte de participer à la navigation ... Et quoi ? Sans doute que les mille navires des Achéens pour Troie n'ont embarqué qu'un seul équipage puisque les meilleurs des Grecs ont suivi un seul ami offensé. Ils restèrent à leur poste pour subvenir à leurs besoins et à leur faim, sans même penser à la personne qu'ils avaient laissée au pays ou dans l'armée, Protésilas et Ulysse leurs épouses, Nestor ses fils, Teucros son frère et Achille son amant<sup>68</sup> ; finalement il ne s'occupa même pas de lui-même alors que sa mère lui avait prédit l'immortalité s'il restait sans son pays, tandis que s'il naviguait elle lui avait prédit de mourir jeune à Troie, mais il préféra rester là-bas et y trouver la mort, en faisant de plus l'expérience d'un ami malhonnête. Est-ce parce que Pylade<sup>69</sup> n'a pas suivi l'ami persécuté qu'il fut rendu fou par les Érinées ? Thésée n'a-t-il pas accompagné Pirithoos<sup>70</sup> dans l'Adès ? Le premier, au nom de l'amitié ne s'est pas inquiété de la colère des dieux et de la vengeance des hommes et il ne s'est pas préoccupé de rester sous le même toit qu'un matricide. Penses-tu vraiment que Thésée hésiterait à prendre la mer pour aller de Mimas à Chios<sup>71</sup>, alors qu'il est parti avec son ami sur l'Achéron et qu'il est resté sur la roche du Léthé et qu'il s'est dressé contre

que réclame cette économie et ce salariat (*misthè*). L'autotrophie supposerait à la fois d'être autonome d'un point de vue alimentaire mais surtout d'avoir précisément conscience de tout ce qui a été nécessaire pour produire un aliment et de l'ensemble des conditions du vivant qui ont été impliquées dans le processus de production et de consommation. Le concept est une absolue nouveauté, en ce sens que le terme n'apparaît pas avant dans aucun texte grec. Le terme n'est pas usité ailleurs ni avant mais mentionné ultérieurement par Phrynicos Arabios in *L'Atticiste (Eclogae nominum et verborum atticorum)*, 174 : «*autotrophos mè lege, all'oikositos, ôs Athénaios; mède oikogenè, all'oikotriba; mè pote de kai tò oikogenès ôs doximô khrèsteon* : ne dis pas *autotrophos* mais *oikositos* comme les Athéniens ; ne dis pas *oikogenè* mais *oikotriba*, pour celui qui se procure honnêtement ce qu'il lui faut». Nous avons développé longuement ce concept en supposant son existence à partir d'une lecture de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote (VALLOS, *Chrémastique & Poièsis*, éd.

L'ami est celui qui n'a aucune excuse pour venir à l'autre. Le véritable ami est celui qui connaît *tes philias mustèrion* (XIII, 25), c'est-à-dire les mystères de l'amitié. Ces mystères sont la saisie à la fois de l'erreur de l'opinion (*doxa*) et de la puissance du destin (*tukhè*). Si nous échappons à ces deux écueils (l'opinion et le destin) alors l'amitié est toujours une source de réjouissance et de plaisir : elle est un *theama* (XIII, 29), une chose étonnante et spectaculaire, une chose incroyable et merveilleuse. Pour illustrer ceci Favorinos utilise le mythe de l'expédition des Argonautes en Colchide pour la Toison d'or dont la mention la plus ancienne se trouve dans l'*Odyssée*, XII, 58. La Toison d'or

est l'objet qui doit être rapporté afin de pouvoir rentrer chez soi (pour Jason récupérer le trône) et est aussi l'objet qui dans sa quête permet l'exploration d'espaces de la métaphysique. Quoiqu'il en soit c'est une double sphère importante pour Favorinos : que chercher pour rentrer d'exil ? et que chercher pour établir une métaphysique du vivant ? L'objet se tient probablement devant nos yeux en tant que texte et discours. Quant à l'objet d'une recherche métaphysique il se trouve en un lieu inattendu pour la pensée et la philosophie. L'image commence par un navire, donc l'idée d'une gouvernance (*arkhè*), mais qui ne tient par des codes et des hiérarchies (*bieros-arkhè*) mais simplement par des amitiés. C'est la première idée centrale : fournir une métaphore et une image d'une organisation égalitaire des êtres (la destinée de Jason est plus complexe et plus paradoxale, mais nous nous en tiendrons à l'image du navire). L'image se poursuit avec un navire qui vogue, par une gouvernance égalitaire, et aussi par le fait qu'il est conduit *ouk emmîsthôn nautón* (XIV, 2), c'est-à-dire sans marins payés (salariés, mercenaires, esclaves, etc.). Ce qui renforce encore l'idée d'une égalité sociale et économique. L'image se poursuit encore avec un navire qui avance alors que chacun des membres est *ouk epistemèn* (XIII, 35) : cela suppose une protection des dieux, ou alors l'idée que nous pouvons avancer à partir de l'expérimentation et de la recherche. Absence de connaissance, absence de hiérarchie et absence d'économie comme formes liminaires de ce qui est nécessaire afin de parvenir à réaliser le passage d'une *épidèmia* (XIII, 1) à une *apodèmia* (XIII, 1, 38), c'est-à-dire d'un séjour chez soi à un voyage hors de chez soi. Favorinos pose alors comme second modèle l'expédition des Achéens pour Troie, elle aussi fondée sur une épreuve de l'amitié (XIV, 20). Vient enfin le cœur du développement de la pensée de Favorinos (XIV, 23 : *paremenon de ou monon automisthoi kai autotrophoi, alla kai tòn philatôn kai oikoi kai epi strateias kataphronountes*). Ce passage est essentiel (voir commentaire ↗) parce qu'il indique deux nouveaux concepts (qui viennent s'ajouter à la question d'être sans connaissance, sans hiérarchie, sans économie), que nous nommons *automisthie* et *autotrophie*. L'automisthie supposerait à la fois d'être autonome d'un point de vue économique mais surtout d'avoir précisément conscience de l'ensemble des dispositifs



72. Homère, *Odyssée*, V, 84, 158.

73. Sophocle, *Edipe à Colone*, 797-799.

74. Nous traduisons le terme *trokhilos* par le pluvian (*Pluvianus aegyptius*) :

cette symbiose, fausse, entre le crocodile et le *trochile* est racontée par

Hérodote (*Histoire*, II, 68) : «Toutes les bêtes, tous les oiseaux le fuient ;

il n'est en paix qu'avec le *trochilus*,

à cause des services qu'il en reçoit.

Lorsque le crocodile se repose sur

terre au sortir de l'eau, il a coutume de se tourner presque toujours vers

le côté d'où souffle le zéphyr, et de

tenir la gueule ouverte : le *trochilus*, entrant alors dans sa gueule, y mange

les sanguines ; et le crocodile prend

tant de plaisir à se sentir soulagé, qu'il

ne lui fait point de mal.» et Aristote

(*Histoire des animaux*, 612a) : «Lorsque

le crocodile ouvre la mâchoire, les

*trochiles* accourent, en volant, lui

nettoyer les dents. Le *trochile* y trouve

à manger ; et le crocodile, à qui cela fait

du bien, le reconnaît et ne lui fait pas

de mal ; quand le *trochile* veut sortir, le

crocodile remue le cou de manière à ne

pas le mordre.»

75. Euripide, *Héraclès*, v. 57-59.

76. Euripide, *Héraclès*, v. 1337-1339.

77. Pirithoos est roi des Lapithes en Thessalie et Thésée est un héros de l'Attique. Oreste est fils d'Agamemnon et est mycénien, tandis que Pylade est fils du roi de Phocide.

*lui forcé par Héraclès ? Ce sont donc de vrais amis et ils se comportent bien. Mon ami, en revanche, jugera-t-il opportun que je m'afflige pour lui parce qu'il mène une vie douloureuse et digne de compassion comme cet homme qui, sans ami «continue à regarder la mer stérile en versant des larmes»<sup>72</sup> ? Quant à lui, soutenu par la nature et la loi, jugera-t-il opportun de se priver de ma vie et ressentira-t-il de la compassion pour moi comme s'il n'était plus digne de pitié ? Suis-je plus exilé du fait que je ne le vois pas ou parce qu'il ne me voit pas ? Alors que je ne peux le voir, lui en revanche ne le veut pas. S'il le souhaite, il me rejoindra et ... je n'en serai pas attristé. «Laisse-moi vivre ici ! Nous ne vivons pas mal ainsi, même si nous y sommes heureux»<sup>73</sup>. Comment juger un ami moins bienveillants que les hirondelles et les pluvians ? Une fois que ces oiseaux sont devenus amis, les hirondelles avec les hommes les pluvians avec les crocodiles<sup>74</sup>, tout en appartenant à différentes espèces, ne pourront jamais être loin de leurs amis : là où vit l'homme tu trouveras une hirondelle, là où vit le crocodile un pluvian. Mon ami ne se soucie pas de savoir dans quelle partie de la terre ou de la mer je me trouve. «Parmi nos amis, les uns ne sont pas sûrs et les autres restés fidèles, ne peuvent nous venir en aide»<sup>75</sup>. Le feu est fait pour tester l'or et l'argent, la tempête la bonne construction des navires, les revers de fortune les amis. Tout le monde veut être l'ami de celui qui a réussi, accourant de toute part, et ni les obstacles ni la pudeur ne sont des entraves aux soins de l'ami. Mais quand la roue tourne – ceci est le cœur du discours – ils sont tous bons marins, tout est égal et difficile à distinguer. Le flatteur est très malin quand il simule une vraie amitié. Mais quand la tempête de la fortune s'abat elle disperse et sépare les faux des bons amis, comme le vent sépare le bon grain de l'ivraie et alors restent les bons amis. «C'est maintenant que tu as besoin d'amis. Quand les dieux nous honorent à quoi servent les amis ; il suffit de la protection de la divinité quand elle l'accorde»<sup>76</sup>. Beaucoup semblaient être des amis de Pirithoos en Thessalie, et plus nombreux encore pour Oreste à Mycènes, et quand ils eurent le destin qu'ils ont reçu, un seul Athénien est resté au Thessalien et un seul Phocien au Mycénien<sup>77</sup>, tandis que le sort éloignait les autres*

Mix., 2016, III, 04.3.). Non seulement donc, ces êtres sont capables de partir pour une *apodémie* sans connaissance, sans gouvernance, sans économie parce qu'ils sont indépendants d'un point de vue économique et alimentaire, mais ils sont aussi capables de partir en laissant ce qui leur est cher : épouses, enfants et familles pour certains, amants pour d'autres. Il est à noter que Favorinos implique Achille dans une relation homosexuelle et amoureuse avec Patrocle en en faisant son éromène. Favorinos place plusieurs exemple de ces amitiés fondatrices comme Achille, Patrocle, Pylade, Thésée. L'amitié est alors le thème central du discours de Favorinos à partir duquel il est possible de lire l'ensemble des propositions politiques et philosophiques, de la gouvernance, du commun et des conditions du vivant.

Favorinos mentionne alors un autre détail personnel, l'absence de son ami, qui est dans une situation où ni la nature ni la loi ne lui sont contraires (on se souvient du commentaire de Favorinos en XIII, 1-5). Vient alors la formule «*ti gar mallon egô ekeinô phugas toi ekeinon opô, è ekeinos emoi oti eme oukh ora*» (XV, 1) signifiant «suis-je alors plus exilé en ne le voyant pas ou parce qu'il ne me voit pas ?» qui tendrait à indiquer que la seule vraie condition de l'exilé est la séparation des êtres chers : la condition exilique c'est à la fois ne pas voir les amis et que les amis ne nous voient pas. La seconde condition de l'exilé est la différence entre pouvoir et vouloir voir, et dans ce cas la privation de la possibilité. Double condition exilique donc, l'absence

des amis et l'absence des possibilités. Favorinos cite alors un fragment d'*Edipe à Colone* et renvoie à une troisième figure animale, celle du *trochile* qui entretient une relation avec le crocodile (selon les dire d'Hérodote et Aristote) et celle de la hirondelle avec les hommes. Si l'histoire du *trochile* est fausse, elle indique une relation de commensalité essentielle pour comprendre à la fois le concept de relation et d'autotrophie chez Favorinos. Il s'agit fondamentalement d'une relation par-delà l'espèce et la classe où les êtres sont pensés de manière égalitaire et sur l'idée d'un partage saisi à partir de la commensalité et de l'autotrophie. Les changements de «fortune» et les divers événements viennent modifier les valeurs mais ne devraient pas modifier ni les conditions ni les comportements : d'où la formule favorinienne, le feu sert à tester les métaux (voir pour cela la référence à Diogène , III, 28), la tempête sert à tester les bateaux, c'est-à-dire la gouvernance et les revers de fortune (*tukhès metabolai*, XV, 22) les amis. Plus précisément l'épreuve du vivant se joue entre une succession de *tukhès metabolai* et de *tukhès kheimón* (XV, 34), de revers de fortune et de tempêtes de fortune. Favorinos utilise différents exemples de la mythologie, d'abord la pièce *Héraclès* d'Euripide, puis Pirithoos et Oreste. Le propos essentiel ici – et sans grande originalité – est un *topos* de la rhétorique antique : les hommes dissimulent et simulent leurs amitiés parce qu'ils changent en fonction des mouvements de la fortune et du destin. De sorte que comme le dit Thésée s'adressant à Héraclès (EURIPIDE, *Héraclès*, v. 1335-1338 : «Et moi, je te rendrai ce que je te dois pour / m'avoir sauvé ; tu as maintenant besoin d'amis. / Quand les dieux nous favorisent, ils ne servent à rien ; / il suffit qu'un dieu nous protège, quand il le veut»), nous n'avons pas besoin d'amis quand nous sommes sous la protection du divin, du destin ou du vivant. Mais lors des revers de fortune, nous pouvons alors mesurer qui reste et demeure ami. Ce qui présente une plus grande originalité, c'est l'usage des deux types de comparaisons et de métaphores pour en parler : bien sûr la question de la navigation et l'image du bateau qui traversent le texte, mais plus encore la question de l'animal et l'image des relations qu'ils entretiennent avec l'homme et qu'ils entretiennent entre eux. De manière générale la figure animale est centrale parce qu'elle est proposée par Favorinos comme figure de référence et comme modèle à partir de laquelle nous devrions penser et agir.



COMMENTAIRE ↗ Favorinos, XIV, 23 : « *paremenon de ou monon automisthoi kai autotrophoi, alla kai tōn philatōn kai oikoi kai epi strateias kataphronountes* ». Nous avons traduit ce fragment par « il restèrent à leur poste pour subvenir à leurs besoins et à leur faim, sans même penser à la personne qu'ils avaient laissé au pays ou à l'armée ». Ce passage est fondamental pour la pensée et l'histoire de la philosophie. Nous menons depuis des années une recherche sur le concept grec de *trophē*, à savoir l'alimentation, celle qui nourrit et qui constitue une manière d'être en monde.

On peut lire l'intérêt profond de Favorinos pour cette *trophē* : elle est la nourriture autant que ce qui nourrit. La distinction pour Favorinos est essentielle. On trouve neuf occurrences du terme et de ses composés. Deux occurrences sous la forme *trophē* (XVII, 1, XX, 14) pour parler de la nourriture en lien avec les animaux (qui consomment et qui produisent), une occurrence sous la forme *trophos* comme nourrice (IX, 25), une occurrence sous la forme *anatrophē* (XX, 4) au sens de l'éducation, ce qui nourrit, trois occurrences sous la forme *suntrophos*

(V, 22, 30, 47) au sens de ce qui éduque, ce qui nourrit et, enfin, l'occurrence de l'hapax *autotrophos* (XIV, 24) au sens d'une suffisance en nourriture. Le terme est un hapax puisque nous ne connaissons pas d'autres occurrences avant ce texte. Existe alors le concept d'une *autotrophie* qu'il faut comprendre comme s'opposant à une *allotrophie* (l'aliment à une provenance extérieure telle que nous en faisons quotidiennement l'expérience) et qu'il faut encore comprendre comme étant un double concept. L'autotrophie désignerait alors la provenance interne de l'aliment dès lors qu'il a la capacité à advenir de nouveau même après consommation : c'est le principe de l'Éden dans la pensée chrétienne ou celui de l'âge d'or chez les Grecs. Favorinos dans le *Peri tukhēs*, 7, écrit :

« *touto en ara kai khrussou genos kai nesoi makarōn, automates ekhousai trophas* », « il y avait un âge d'or, les îles des bienheureux, où la nourriture s'offrait d'elle-même ».

Mais l'autotrophie désignerait aussi une conscience de la provenance et du prélèvement de la nourriture sur le monde. C'est la qualité propre des Argonautes et des Achéens. Mais ce n'est pas la seule, parce qu'ils sont aussi *automisthoi*, c'est-à-dire qu'ils sont leur propre salaire, autrement dit qu'ils n'en ont pas besoin. Ce qui signifie alors deux choses : premièrement que le texte de Favorinos vient combler une lacune dans la pensée antique quant à la fabrique des concepts d'autotrophie et d'automistie. Deuxièmement que la pensée de Favorinos est profondément ancrée dans ces deux concepts – au point de forger deux néologismes – qui indiquent que l'être doit pouvoir exister à la fois sans le besoin de transférer son agir en salaire, mais avec la conscience permanente de la provenance de son prélèvement pour garantir les conditions de sa vivabilité.

Nous avions commencé à penser la question de la *trophē* à partir de la pensée aristotélicienne et essentiellement à partir d'un commentaire de l'*Éthique à Eudème* 1245b5 (voir thèse p. 189). Ce premier temps fut une étape où nous avions commencé à élaborer le concept d'autotrophie supposant cette double qualité soit de la nourriture à se produire et se reproduire, soit de la conscience complète du processus de production et de l'impossibilité de la « reproduction ». Dans ce cas il s'agit d'une conscience complète et non occultée de la consommation (voir pour cela *Chrématistique & poiēsis*, III, 04.3, p. 185). Nous avions posé comme hypothèse que le passage du premier sens au second sens de l'autotrophie (autrement dit de la perte de la reproduction à la conscience de la consommation) est l'ouverture à une crise et à une conscience que nous nommons malheureuse. Notre hypothèse était que pour apaiser cette conscience malheureuse, s'instaure alors le processus de la *pharmakeia* ou le processus *poiétique*. Autrement dit soit un processus qui fait en sorte que nous puissions encore croire à la « reproduction » de la nourriture dans une occultation quasi totale de son processus de production (c'est la phase fondamentale de toute théologie et principalement la théologie chrétienne avec le concept d'eucharistie et celle du capitalisme dans une croyance infinie que ce qui nous nourrit parvient comme par magie à un stade parfait de la « reproduction ») ou bien sous la forme d'images (du rituel, à la représentation de l'aliment, au sacrifice, à la performance, etc.). Le point d'achèvement du capitalisme est l'instauration universelle (une seule conduite) de cette croyance en la reproduction immédiate de ce qui nous nourrit et en la production infinie du *pharmakon* qui instaure la croyance doxique et technique de cette reproductibilité.

L'originalité et la grande singularité de la pensée de Favorinos est double. La première consiste à inscrire ce concept dans une double problématisation du vivant :



La référence à Momos (et probablement la référence à la fable d'Esopo) permet ici encore de tenter de faire une lecture politique de l'exil de Favorinos. Il s'incarne à la fois dans le personnage de Philoctète, celui qui commet cette indiscretion de révéler le lieu de sépulture d'Héraclès en le montrant avec son pied, mais aussi dans le personnage de Momos, ami des dieux mais qui fut sans doute trop franc ou trop bavard ou trop critique envers eux, sans doute de la même manière que Favorinos fut proche de l'empereur et qu'il fut sans doute trop critique. L'exercice d'une parrhésie difficile et radicale. De quoi traite la fable de Momos ? D'un commentaire qu'il fit aux créations des dieux : Zeux ayant créé un taureau, Prométhée un homme et Athéna une maison. En somme un commentaire sur les trois sphères essentielles au discours de Favorinos, l'animal, le caractère humain, la résidence. Le commentaire de Momos tient au fait que la vision du taureau n'est pas efficace pour sa frappe, la position du cœur de l'homme n'est pas bonne parce qu'il peut dissimuler ses sentiments et que les maisons sont fixes et qu'elle devrait pouvoir bouger. De sorte qu'il s'agit de trois niveaux de commentaires, sur l'efficience du vivant, sur la franchise des sentiments et sur la perception et

sur la mobilité de l'existence. Trois concepts qui semblent appartenir à la pensée favorinienne et surtout qui semble avoir été la raison de son exil : ne pas sacrifier l'efficience du vivant, la franchise et une éthique du vivant. Il faudrait alors toujours pouvoir être sûr des intentions des êtres pour pouvoir garantir les conditions de notre vivant. Mais l'affirmation de cette franchise entraîne crise et exil. Dans l'épreuve de ces crises nous sommes capables de voir et de mesurer qui sont les amis. Les amis ne sont pas autre chose que ceux qui accompagnent dans la compréhension et la bienveillance ceux qu'ils affectionnent. En ce sens, dit Favorinos (XVI, 14), le besoin (*proskhēma*, XVI, 18) ne peut pas être la fondation d'une amitié, mais au contraire l'usage (*kbreias*, XVI, 17) si nous sommes en mesure de le fonder (c'est-à-dire d'en avoir conscience). Favorinos commente le récit d'Adraste pour proposer la réécriture de citations, l'une d'Euripide (*Phéniciennes*, v. 403) et l'autre d'un proverbe attribué à Chilon. Cela permet d'affirmer deux formules exemplaires pour la pensée favorinienne : la première consiste à dire que « les amis de celui qui n'a rien sont heureux » (*bebαιοι φίλοι ούδεν εκβότος*, XVIII, 44) et la seconde qu'« être ami c'est aussi considérer le malheur » (*οὐτός καὶ φίλειν οὐδενὶ δυστύχεσσα*, XVIII, 45). Deux formules qui indiquent que l'amitié ne peut être liée à la fortune ni au destin. L'amitié est une qualité de constance et de bienveillance et dès lors quelque soit le mouvement des êtres, rien n'éloignera les amis. Par ailleurs cette *dustukhia*, ce malheur permet de maintenir les liens d'amitié. Ceci termine ainsi ce que pourrait être le développement du concept d'exil à partir de la figure de l'amitié. L'exil ne peut donc être un regret parce qu'il ne tient pas de cela mais d'un usage présent du lieu. En revanche l'exil est une épreuve dès lors qu'il s'agit de s'éloigner de ses amis. L'exil de l'être n'est alors pas un problème de lieu mais de *khōra*, d'espace traversé par les êtres qui importent et qui sont chers. Quelque soit donc l'espace vécu, c'est l'épreuve de cette autre *espace* qui se serait vidée, qui conditionne le malheur et une crise des conditions du vivant.

► d'abord nous ne prêtons pas suffisamment attention au vivant et nous le détruisons et l'épuisons, puis nous produisons alors une crise des conditions mêmes de cette vivabilité. Ainsi l'autotrophie est la conscience nécessaire que nous devons avoir pour appréhender la métaphysique si complexe du vivant, à savoir celle de la consommation. La seconde est d'avoir ajouter un autre concept, tout aussi étonnant, celui que nous nommons automisthie, à savoir un vivre de manière autonome, sans salaire : c'est-à-dire en étant son propre salaire. Cela ne signifie pas, bien sûr, une sorte de défense de ce que nous modernes nommons libéralisme, mais bien plutôt une idéalisation d'une vie (celle encore des mythes, ceux des Argonautes et des Achéens) où les êtres produisent eux-mêmes ce qui nécessite à leur consommation et à leur vie, sans qu'il soit nécessaire que cette même vie soit transformée en salaire ou en croyance.

Quels rapports les Grecs entretiennent-ils donc avec l'aliment et la consommation ? Deux réponses possibles : premièrement les Grecs ont fondé un rapport aux différents à partir de l'accueil et de la nourriture (voir pour cela Favorinos citant Homère *Odyssée* XIV, XVII et rappelant que la réputation des grecs tient au fait qu'ils accueillent toujours les autres à une table avant de leur demander qui ils sont, de sorte que quoiqu'il en soit l'accueil ait été bon. L'alimentation est donc liée à deux concepts : *upodokhès* l'accueil et *philanthropeia* la bienveillance. Secondement les Grecs ont fondé un monde sur la possibilité d'une relation entre la vie (*zōë*) et ce qu'elle nécessite comme prélèvement sur le vivant (*kosmos*) et ceci s'appelle *nomos*. La relation entre les deux est ce que nous nommons un *territoire*. Cela appelle à un calcul de cette relation. Dans le monde latin cela se nomme un *pagus* (que nous nommons aujourd'hui un paysage).

Ces questions auraient dû intéresser la philosophie en tant qu'elle devrait pouvoir saisir les deux dimensions les plus complexes de la pensée, la destruction et le prélèvement, et dès lors interpréter cette question de la consommation comme le point central de la pensée et précisément le point central de la métaphysique qui n'existe alors qu'en tant qu'il s'agit de penser l'*energeia* et en ce qu'il s'agit de penser la possibilité de déterminer des

changements de catégories pour les êtres. Au lieu de cela l'alimentation a été absorbée par deux sphères absolument opposées à la philosophie, celle de la morale et celle du sacrifice. Ainsi l'aliment et la consommation sont devenus une affaire morale (frugalité, économie, santé, etc.) ou une affaire de religions

en fonction de ce qui se sacrifie et de ce qui s'interdit. Mais la discussion disparaîtra de la pensée philosophique. Aristote est ainsi un des premiers (et le dernier) à penser l'aliment mais aussi à l'enfermer définitivement dans l'espace de la morale. Aristote avait écrit dans l'*Éthique à Eudème* (1245b5) : διὸ δεῖ συνθεωρεῖν καὶ συνευωχεῖσθαι, οὐ τὰ διὰ τροφὴν καὶ τὰ ἀναγκαῖα: que l'on pourrait traduire ainsi « il faut penser et faire des fêtes ensemble, mais pas celles de l'aliment et du nécessaire ».

Comment le comprendre ? Cela suppose deux activités centrales *sun-theorein*, fêter ensemble et *suneuôheisthai*, participer ensemble. Les deux verbes sont complexes, *sun-theorein* (voir ensemble ou fêter ensemble) et *sun-eukhein* (avoir bien ensemble). Cela signifie donc partager (accueil et bienveillance) en vue de la construction d'un commun. Mais

cela ne peut – selon Aristote – être lié à l'aliment (*trophè*) parce qu'il ne relève pas de la philosophie, et cela ne peut être lié à la nécessité parce que cela ne relève pas non plus de la philosophie : les deux relèvent de la sphère

moral ou du sacrifice. Il faut d'abord s'intéresser aux valeurs des plans physiques et métaphysiques. Les pensées occidentales ont « inventé » des plans de différence entre ce que nous pourrions nommer, le monde allotrophique (la *trophè*, l'aliment est séparé de l'être au point que cela nécessite la saisie de sa différence, de sa production et de sa destruction ; l'allotropie signifie encore que l'aliment est placé sur ou dans une autre sphère que l'être) et le monde autotrophique (ici soit la *trophè* se produit d'elle-même sans l'intervention de l'être : c'est par exemple la figure de l'Eden dans la pensée chrétienne ou la figure de l'âge d'or chez les grecs,

soit autotrophie signifie que nous sommes en mesure de prendre conscience de ramener l'aliment sur le même plan physique de l'être : cela suppose donc que nous pensions à sa provenance, son prélèvement et sa production). L'être est donc celui qui a conscience depuis un espace de trois éléments (si on le pense à partir de Parménide) : *khrè* il est d'usage de prendre, *legein*, de prélever et *poiein*, de produire.

L'être ne peut pas accéder aux deux mondes autotrophiques, parce que le premier est mythique et parce que le second a été absorbé dans la métaphysique. L'être ne peut donc accéder qu'au monde allotrophique donc définitivement séparé de l'aliment. Dans le monde allotrophique l'aliment n'est pas dans la même sphère que l'être : il est séparé. Il est symboliquement sacrifié, soit par le rituel religieux, soit par le rituel humain, soit par la sphère de la préparation (voir pour cela le texte de Furio Jesi, *Gastronomie mythologique*, 1975), soit par la sphère de la consommation (transformation industrielle). Dans les quatre cas cela réclame une réparation symbolique de sorte que ce qui a été détruit soit justifié, soit par le sacerdoce et la demande du divin (fondation), soit par l'ordre et l'*arkhè* (principe), soit par la mythologie (transfiguration), soit par l'économie (prix). Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie qu'il faut « restaurer » ce qui a été accompli et détruit non pas en tant que même (ce n'est pas possible ce n'est pas sur la même sphère) mais identique (par exemple si l'on consomme une pomme on doit restituer au monde la même chose, c'est-à-dire une autre pomme). Cela signifie aussi qu'il faut « compenser » ce qui a été accompli-détruit avec autre chose, ce que ►

S'il s'agit donc bien de faire la démonstration (*endeixis*) de cette stabilité des relations amicales (*bebaois*, XVI, 31), il ne s'agit pas en revanche d'être convaincu et séduit par la richesse et l'opinion. Favorinos semble développer une autre partie de son discours à partir de la question de cette recherche de la richesse et des honneurs (XVI, 32). Il y a donc parmi les biens que nous avons ce qui est *allotrios* (XVI, 34), c'est-à-dire étranger à soi : ces biens sont les honneurs, la noblesse, le prestige et l'opinion tandis qu'il y a des biens propres comme le pays, la famille et les amis. Il faut alors commencer, dit Favorinos, par ne pas désirer ce qui ne dépend pas de soi pour pouvoir alors désirer et réclamer ce qui nous revient.

Pour justifier son argumentation il prend une fois encore un exemple parmi les animaux et la manière avec laquelle ils s'occupent de leurs petits, de leur repaire et de leur groupe. Par conséquent l'homme serait la seule espèce à se préoccuper de la richesse, plutôt que, supposément de sa famille, de son espace et de ses amis. L'animal aurait cette capacité à ne prendre que ce qui lui est nécessaire (*anankaia*, XVI, 48) en terme de *trophè*, de nourriture. Cette capacité ou cette faculté est une *euporia* (*eu-poros*, XVII, 1), est une euporie et elle désigne cette manière d'être de l'animal, contre la manière d'être de l'homme qui serait alors une *aporie*. Si le vivant humain est aporétique, alors le vivant animal serait euporétique, serait la bonne manière de faire. L'autotrophie est le modèle humain d'une *consommation euporétique*. Pour Favorinos cette faculté permet à l'animal de ne pas connaître la pauvreté ni la volonté du pouvoir. L'*arète*, la qualité propre du vivant est alors *euporia* en tant que faculté à saisir le nécessaire sans surabondance et sans déséquilibre. Favorinos cite l'exemple du cheval et du lion pour tenter de prouver son hypothèse et pour tenter de montrer que le règne animal ne possède pas de rapports à la valeur tandis que ceci identifierait l'homme. Ainsi l'animal – en l'occurrence le cheval – ne s'intéresserait pas à la *timè* (XVII, 5), c'est-à-dire au principe d'évaluation et d'estime, ni même à l'*atimia* (la mésestime) mais chercherait simplement l'exercice d'une différence (*diapherò*) : cela supposerait en somme que la qualité du vivant animal serait de ne pas évaluer la différence ni le différend. Cependant – et parce que l'argument est fragile – Favorinos semble se contredire en citant l'exemple du lion qui s'il ne s'intéresse pas aux autres semble quant à lui s'intéresser à l'*arkhè* et à la *timè* (XVII, 12). Le propos semble alors un peu incohérent. Il ne permet pas de dégager un concept radical de cette hypothèse. Mais on peut imaginer que Favorinos soutient que l'animal ne calcule pas la valeur tandis que le mode d'existence humain ne cesse de le faire et que ce calcul est toujours au-delà du nécessaire (XVII, 15). En somme qu'il s'agit d'une perte de la conscience de la limite (*borous*) : l'être humain est donc *aperantos* (sans limite, XVII, 17) et lié à l'*aporia*. La privation de la limite est alors la privation de la capacité. Par conséquent la valeur des choses ne tient pas à la qualité (*arète*) mais seulement à la puissance de sa diffusion et de sa renommée (*doxa*). Si le désir de richesse est donc illimité alors le désir de puissance est lui aussi illimité : c'est pour cette raison, précise Favorinos, que nous pensons que ce qui est estimable se tient forcément dans ou près de la couronne (*stephanos*, XVII, 25) du pouvoir, de la pourpre (*porphura*, XVII, 26) qui orne la toge d'une bande (*ostrum*) plus ou moins large et qui désigne à la fois la puissance et la classe sociale et de la tiare symbole du pouvoir impérial et sacerdotal. Il est probable qu'ici (ainsi qu'en XVIII, 13 et XIX, 3) l'allusion porte sur son refus de la charge d'*archiereus* offerte par Hadrien. Refus qui lui valut sans doute son exil sur l'île de Chios. Ici encore la référence à

» nous pourrions nommer le don de la valeur, du temps ou de la monnaie (par exemple si l'on consomme une pomme on peut compenser cela par une image, par un don d'autre chose, par un symbole ou le plus souvent par du temps de travail ou de l'argent). Cela signifie enfin qu'il faut « assumer » ce qui a été prélevé-détruit et qu'il faut à la fois avoir conscience de ce qu'est la production et la consommation. Or puisque la pensée occidentale, en tant que métaphysique, a occulté cette phase, nous ne sommes pas en mesure de penser la consommation. Nous ne cessons de vouloir la penser comme une compensation, or il nous faut cesser de nous satisfaire de cette compensation pour saisir ce que signifie « assumer de penser ». C'est la tâche de la pensée. Ceci relève donc d'une aporie et n'est pas le lieu de la pensée philosophique : l'aliment est donc laissé à des techniciens de la morale et du sacré. Reste alors les thèses de l'allotrophie et l'autotrophie. Il faut théoriser le concept d'autotrophie moins dans sa phase mythique (éden et âge d'or) que dans sa phase théorique comme conscience de la provenance du prélevement et de la production.

La relation allotrophique suppose la nécessité d'un *misthos*. Mais alors qu'en est-il ? L'être

pourrait à la fois être autotrophique et automistique ?

Dans l'un et l'autre cas cela suppose deux

choses : l'être est autonome du point de vue de ses besoins et ne nécessite pas de salaire ; et l'être est conscient de la provenance de *misthos* et de *trophè*

de sorte qu'il y ait une proximité physique des deux et un achèvement du processus métaphysique. Que nous dit alors Favorinos ? En inventant ou en usant de ces termes savants et rares ? Il nous dit qu'il peut y avoir une existence

(*bios* en grec) et des conditions de vivabilité (*diaita* en grec) qui suppose une autotrophie parce qu'il peut y avoir une automistique. Dès lors le concept pouvait enfin exister et trouver une argumentation.

Il nous dit enfin encore autre chose, complexe, (moins certaine, plus hypothétique) que son discours s'oppose fondamentalement au discours chrétien (la nouvelle mode). Que dit le discours chrétien ? Retournons au texte de la première Épître aux Corinthiens.

Texte compliqué, bourré de mesures et de conseils et qui fonde l'existence non sur une *sophia* mais sur un *pneuma* (ce qui est un fort changement paradigmatisant). Parmi tous les conseils il y a ceux pour les usages et la vie matérielle et donc des conseils à propos de l'alimentation. Plus précisément sur la manière avec laquelle il est possible de se fournir et de consommer de la viande : il faut se reporter à 1 Cor. 10.25-26 : « Πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἔσθιετε, μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν : Manges tout ce qui se vend au marché à viandes sans rechercher un motif de conscience », et le texte de poursuivre, « Τοῦ γὰρ κυρίου ή γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. Car la terre est au Maître et tout ce qu'elle contient ». Il semble alors que la pensée de ce philosophe né à Arles soit précisément l'inverse de la pensée des premiers temps du christianisme : qu'on ne peut pas se servir ainsi en monde comme si nous étions au marché et sans conscience de la provenance. Car rien n'est à un maître et rien ne se possède ainsi. Il est alors probable que la pensée de Favorinos soit le témoin discret et oublié d'une des crises les plus exemplaires de la pensée et de la métaphysique occidentale et de l'un des moments les plus délicats comme changement de paradigmes pour la pensée. Il est probable encore que derrière ce terme, peut-être inventé et quoi qu'il en soit rare, se place là l'interrogation la plus puissance de la métaphysique et qu'elle ne cesse, plus que jamais dans son actualité, de nous interroger.

Sophocle est fondamentale car elle insiste sur la non nécessité des honneurs et la nécessité de ne pas gaspiller. Cependant la position de l'être est de devoir toujours subir la puissance de l'ordre de la domination : il renvoie pour cela au récit liminaire de Jocaste dans les *Phéniciennes* (v. 40) comme lecture des *tukkē metabolai*. Mais plus fortement il inscrit son discours dans une critique plus radicale et plus déterminée du pouvoir et de l'usage du pouvoir : c'est l'exemple du roi Laoïs père d'Edipe contre celui du roi des Éthiopiens.

Le problème central est donc ce que Favorinos nomme la *philotimia* (XVIII, 6) alors qu'il a insisté dans les parties précédentes de son discours sur le fait que l'être doit advenir à la *philoxénie*, à une *philochorie* et à une *philanthropie*. La *philotimie* (comme amour de l'ambition et des honneurs) est une destruction des rapports entre les êtres et une destruction des conditions du vivant. Référence ici encore aux *Phéniciennes* d'Euripide. Il est sans doute important de signaler ici une affection particulière de Favorinos pour le poète Euripide et tout particulièrement pour la tragédie *Les Phéniciennes* (Euripide est cité dix fois et *Les Phéniciennes* sept fois) : sans doute parce qu'Euripide, ami de Socrate, était réputé défendre les victimes et qu'il s'est exilé lui-même. Sans doute aussi parce qu'Euripe est une représentation forte de l'humanité et de sa corruption. C'est le lieu précis des *Phéniciennes* comme critique de l'ambition et de la corruption du pouvoir et des moeurs. Les lignes suivantes sont plus difficiles à penser, ou du moins à situer, du fait des mutilations du papyrus. L'orgueil consiste donc à porter ces vêtements de couleurs, teinté de pourpre et d'avoir encore une statue de bronze dans le Prytanée. Est-ce une référence à un personnage politique existant ? Est-ce un commentaire général ? Ou bien encore est-ce aussi une manière d'insister sur le fait que si l'esprit est bon et bienveillant il est alors possible de porter la pourpre et d'avoir la statue comme lui-même l'avait sans doute portée et comme lui même l'avait eue à Corinthe par exemple (voir pour cela le *Peri Korinthiaka*). Si ce n'est donc pas le cas c'est une sorte d'usurpation du pouvoir par l'aristocratie. Se trouve ici sans doute une critique très forte du pouvoir impérial et des rivalités de pouvoir des grandes familles et du parti sénatorial. Il vaudrait mieux alors, dit-il, être nu, ou bien juste vêtu de pauvreté plutôt que de *sumbolai* (XIX, 1) plutôt que de symboles. Ici encore une autre allusion à la pourpre, à la couronne et aux bandelettes sacerdotales (*strophion*, XIX, 4). Il semblerait que ce puisse être une allusion directe (entre la tiare et les bandelettes) à son refus de la charge de *flamen*, ou plus précisément de *sacerdos provinciae* ou ce que les sources nomment *arkhieus* et qui étaient en charge de l'organisation des sacrifices pour le culte impérial. Mieux vaut alors, semble dire Favorinos, être vêtu de pauvreté que de symboles qu'on ne peut porter et advenir ainsi comme un vagabond (*ptikhos*, XIX, 18) comme Euripide dans sa cabane à la fin de vie, comme Diogène, comme Iros sur Ithaïque et comme Ulysse à son retour. Or ceci, dit Favorinos, appartient au destin, c'est-à-dire à la décision des dieux. Suit alors une série de questions rhétoriques entre Ulysse et Zeus : si l'on doit gouverner il faut

le faire de la bonne manière et pas comme un tyran, si l'on fait naufrage on doit rester pieux, si l'on doit être sobre et frugale il faut le faire mieux que tous les autres, si l'on doit mendier on doit éprouver la pauvreté et si l'on doit être frappé c'est pour mieux alors gouverner et conduire. Le propos est ici morale et dépourvu de contenu philosophique. Il est morale parce qu'il implique l'homme dans des conduites codifiées et dans des dispositifs théologiques (théodicée) supposant que les changements de fortunes et les catastrophes sont les décisions du divin. Mais il insiste sur cette question essentielle pour le propos du *Peri phugès*, la capacité à la gouvernance. Or il vient de subir un exil et donc une décision arbitraire du pouvoir et il vit à une période de l'histoire du monde de la romanité où la république n'est plus qu'un souvenir et où la puissance de l'empire ne cesse de se renforcer comme puissance militaire, comme puissance autoritaire et coercitive et comme construction d'une société fondée sur la punition et l'inégalité. Ce qui signifie alors que ce discours sur l'exil, et sur l'amitié, est en somme un discours sur l'autorité arbitraire et sur la gouvernance.

Ulysse est la figure centrale – en étant l'être de la *métis* et de la *polutropia* – du discours, d'abord parce qu'en tant que membre de l'expédition vers Troie il est donc *automistos* et *autotrophos* et parce qu'il a cette connaissance fondamentale qui consiste à savoir (XIX, 39) ce qui nous est propre (*to idion*, XIX, 40) et ce qui ne



86. Euripide, *Les Phéniciennes*, v. 531-535. En revanche Jocaste ne s'adresse pas à Polynice mais à Étéocle. Le texte de Favorinos est substantiellement modifié par rapport à celui d'Euripide.

87. Le Prytanée est un bâtiment au nord de l'Acropole à Athènes qui conserve le feu sacré.

88. Voir Favorinos, *Corinthiens*, 44. Deucalion est le fils de Prométhée et le seul survivant avec sa femme Pyrrha du déluge ordonné par Zeus.

Ils reçurent l'ordre de disperser les os de leur mère pour repeupler la terre. Puisqu'il s'agissait de Gaïa ils jetèrent des pierres.

89. Homère, *Odyssée*, XVIII, 50-109 et pour la citation sur la cuisse, v.

74. Iros est un mendiant à Ithaïque.

90. Échétos est roi d'Épire considéré comme un personnage d'une immense cruauté.

*Odyssée*, 85-87 & 106,

on menace le mendiant

Iros de le livrer à Échétos. Sardanapale ou Assurbanipal (685-627 AEC) est roi d'Assyrie. Arbakès fut vraisemblablement un général d'Assurbanipal.

91. *Odyssée*, XI, 122-123.

C'est l'armure des éthiopiens. Tous se prosternent et honorent celui qui la porte. Mais lorsque le roi décide de la reprendre alors les éthiopiens n'accordent à ce sujet qu'un salut courtisan. Pour ceux qui s'enorgueillissent de tels honneurs il faut réciter les mots que la mère de Polynice lui adresse : « Pourquoi mon fils, suis-tu le pire des démons, l'ambition ? Ne le fais pas ; c'est une divinité inique ; tant de maisons et de villes heureuses ont été ruinées par la faute de ceux qui l'on suivit. Elle t'a fait devenir fou<sup>86</sup> ». Je dis à Jocaste ces mots : « ... pourquoi te vanter misérable et t'enorgueillir ? ... en fait pas ... plus ... avec la pourpre, changeant ... ce qu'ils honorent, et demain bien sûr, si un autre pire encore, ces honneurs ... ou à d'autres ... Devant les dieux, n'as-tu pas honte de te promener orgueilleux avec de superbes vêtements de couleurs qui ne t'appartiennent pas, et à ton effigie d'avoir une belle et grande statue de bronze dans le Prytanée<sup>87</sup>, alors que tu portes un esprit méchant et méprisable et d'être fier du nom de tes ancêtres comme si tu n'en avais pas toi-même et te vanter de ta lignée ? À force de revenir à tes nobles origines tu trouveras l'argile de Prométhée et les pierres de Deucalion<sup>88</sup> ! Tu n'as pas retiré ni déposé ces symboles et tu devras te montrer nu comme tu es, ou mieux non nu, mais vêtu de pauvreté plutôt que de pourpre, privé de la couronne du commandement, sans les bandelettes et sans aucune autorité. Et si un homme de qualité t'admire ou t'honore ainsi, alors va faire enregistrer ton nom. Ne t'enorgueillis pas trop mais ne te sous-estime pas non plus au point de considérer cela comme un vrai honneur, immortel et inaliénable. C'est ce qu'était Ulysse quand il se vêtit de guenilles, qu'il dut les porter de sorte que les prétendants admiraient entre autre « cette cuisse que le vieux montre sous ses haillons<sup>89</sup> ». Ils admirèrent sa cuisse, en revanche je préfère admirer autre chose, cette noblesse d'esprit et de courage montre « dans des guenilles un vieux » ; de plus il est un vagabond plus pitoyable qu'Iros qui ne reproche pas ses malheurs aux dieux et ne s'irrite pas contre son destin mais reste raisonnable dans les épreuves auxquelles les dieux le soumettent. Si je ne me trompe il se trouve dans ces changements de destins chaque fois qu'il se tourne vers un dieu : « Zeus, si tu veux que je sois roi d'Ithaïque, je n'objecte pas ; mais je ne régnerai pas comme Échétos, Sardanapale ou Arbakès<sup>90</sup>. Veux-tu que je sois naufragé ? Je ne m'y oppose pas et je sera plus pieux qu'Ajax. Veux-tu que je sois affamé ? Je le supporterai, mais plus courageusement que mes compagnons. Veux-tu que je mendie ? Je ne le refuse pas mais je serai plus misérable qu'Iros. Je supporterai d'être battu et frappé par mes ennemis, si tu le veux. Puis je régnerai et je naviguerai à nouveau, si tu le demandes, jusqu'à ce que je trouve des hommes qui ne connaissent la mer ni ne mangent d'aliments salés<sup>91</sup>. Ainsi fit l'Ithacien. Ainsi – à mon sens – et même s'il a

le faire de la bonne manière et pas comme un tyran, si l'on fait naufrage on doit rester pieux, si l'on doit être sobre et frugale il faut le faire mieux que tous les autres, si l'on doit mendier on doit éprouver la pauvreté et si l'on doit être frappé c'est pour mieux alors gouverner et conduire. Le propos est ici morale et dépourvu de contenu philosophique. Il est morale parce qu'il implique l'homme dans des conduites codifiées et dans des dispositifs théologiques (théodicée) supposant que les changements de fortunes et les catastrophes sont les décisions du divin. Mais il insiste sur cette question essentielle pour le propos du *Peri phugès*, la capacité à la gouvernance. Or il vient de subir un exil et donc une décision arbitraire du pouvoir et il vit à une période de l'histoire du monde de la romanité où la république n'est plus qu'un souvenir et où la puissance de l'empire ne cesse de se renforcer comme puissance militaire, comme puissance autoritaire et coercitive et comme construction d'une société fondée sur la punition et l'inégalité. Ce qui signifie alors que ce discours sur l'exil, et sur l'amitié, est en somme un discours sur l'autorité arbitraire et sur la gouvernance.

Ulysse est la figure centrale – en étant l'être de la *métis* et de la *polutropia* – du discours, d'abord parce qu'en tant que membre de l'expédition vers Troie il est donc *automistos* et *autotrophos* et parce qu'il a cette connaissance fondamentale qui consiste à savoir (XIX, 39) ce qui nous est propre (*to idion*, XIX, 40) et ce qui ne

nous est pas propre (*kai ti ouk idion*). À partir de cela vient un commentaire plus philosophique (qu'en XVII, 12) sur le dépassement de cette connaissance de ce qui nous est propre ou pas, de ce qui nous appartient ou pas, de ce qui dépend de nous ou pas. Or pour dépasser cette connaissance, nous sommes devenus – dit Favorinos en citant les mots de Nestor dans l'*Iliade* – «*ègètōres ède medontes*» (XIX, 45), chefs et guides de ceux qui ont la qualité d'être *èpeiròtes*, c'est-à-dire d'être ce que nous appelons des *continentaux*. Il s'agit bien sûr de l'ensemble du vivant animal et humain, qui selon la division de Favorinos ne vit ni dans la mer et dans les airs. Puisque nous nous sommes déterminés chefs et guides nous décidons ainsi des modes d'existence du vivant (*bios*) en fonction, non pas même de nos modes de vie mais plus précisément en fonction de nos modes de gouvernance, c'est-à-dire de ce que nous voulons (*ethèlein*, XIX, 47). Or ce qui relève de notre volonté (de chef et de guide) est de classer le vivant selon cinq catégories : la première consiste à maintenir le vivant dans la *truphè* (XIX, 49), c'est-à-dire la vie délicate de ce que nous pourrions appeler la «domestication» des animaux; le deuxième consiste à les maintenir dans l'*epikheiresis* (XIX, 49), c'est-à-dire dans l'exercice du combat pour les jeux, les spectacles, etc.; le troisième consiste à les maintenir dans l'*agónisma* (XIX, 49), c'est-à-dire la compétition pour l'élevage et pour la course; le quatrième consiste à les utiliser pour la *thusia* (XIX, 50), c'est-à-dire les sacrifices et enfin à les utiliser pour le travail (dont celui des champs et du transport). Pour Favorinos nous ne cessons d'utiliser le vivant comme nous le voulons sans même écouter les dieux qui «conduisent l'entier *kosmos*» (*tou kosmou sumphoron exègoumenô*, XIX, 58), autrement dit sans même écouter l'entièreté du monde et de ses modes d'existence. Nous n'obéissons pas au vivant mais aux codes de lois (XX, 1) : en somme nous ne pensons pas en terme d'éthique mais simplement de morale. Au-delà de cette question de la morale, nous ne sommes pas vraiment différents des animaux, dit Favorinos, mais ne savons pas «remercier» pour ce que nous prenons en monde. Nous ne cessons de nous y fournir (*parekhô*, XX, 14, 26, 29). Le passage (XX, 11 à 32) est sans doute l'un des passages les plus essentiels du discours. D'abord parce qu'il met face à face deux concepts majeurs, *parekhô* se fournir et *khrè*, il est d'usage, il est besoin. Il est donc d'usage et de besoin de se fournir sauf que nous le faisons sans jamais prendre en compte à la fois ce que nous prenons, mais aussi la quantité et enfin les conséquences sur le monde. Nous sommes en ce sens dit Favorinos de mauvais débiteurs, en ce sens que le rapport au monde n'est pas un rapport économique (se saisir et acheter) mais un rapport éthique qui réclame une interprétation des conditions de la saisie (*khrè*) en tant que transformation du monde en *fourniture*. Il y a pour comprendre ceci deux propositions essentielles dans le texte de Favorinos. La première énonce «*eniois men ge tōn zōōn oude tropheū parekhomen, molis de kai eōmen auta heautois ek tēs gēs lambanein*» (XX, 14-15) que certains animaux ne fournissent (*parekhô*) pas de nourriture (*trophè*) et que nous ne leur laissons (même dans ce cas) pas suffisamment d'espace (*gē*)

«Ω φίλοι Ἀργείων  
ἡγύπτορες ἡδὲ μέδοντες / εἰ  
μέν τις τὸν ὄνειρον Ἀχαιῶν  
ἄλλος ζνιστε / ψεῦδός κεν  
φαῖμεν καὶ νοσφιζούμεθα  
μᾶλλον / νῦν δ' ἵδεν  
δος μέγ' ἄριστος Ἀχαιῶν  
εὐχεταὶ εἶναι· / ἀλλ' ἄγετ'  
αἱ κέν πως θωρήξομεν υἱας  
Ἀχαιῶν.»

«Mes amis, chefs et guides des Argiens, si un autre parmi les Grecs nous rapportait ce songe, nous pourrions l'accuser d'imposture et n'y pas mettre toute notre confiance ; mais celui qui l'a vu prétend occuper dans l'armée le rang le plus illustre. Songeons donc, sans tarder, aux moyens d'armer les fils de la Grèce.»

[HOMÈRE, *Iliade*, II, v. 79]

«Ils enseignent encore aux enfants la tempérance ; et ce qui contribue grandement à leur apprendre à être tempérants, c'est qu'ils voient chaque jour les plus âgés se montrer tempérants eux-mêmes. Ils leur enseignent aussi à obéir aux chefs ; et ce qui contribue grandement à leur éducation, sous ce rapport, c'est qu'ils voient les plus âgés pratiquer la même obéissance. Ils leur enseignent enfin à se régler pour le manger et pour le boire, et ce qui contribue à les rendre sobres, c'est qu'ils voient que les plus âgés ne vont prendre leur repas que quand leurs gouverneurs leur en ont accordé la permission. De plus, 196 les enfants ne mangent pas chez leur mère, mais chez l'instituteur et aux heures que les gouverneurs prescrivent. Ils apportent de chez eux, pour nourriture principale, du pain, et pour assaisonnement, du cresson, puis une tasse pour aller boire, quand ils ont soif, en puisant à la rivière. En outre, ils apprennent à tirer de l'arc, à lancer le javelot. Tels sont les exercices des enfants depuis leur naissance jusqu'à seize ou dix-sept ans : après quoi ils entrent dans la classe des adolescents». [XÉNOPHON, *Cyropédie*, I, 2, 8]

côté des penseurs moraux et d'une tradition plus conservatrice. Soit ce qui est le don est bien cet *orthos*, c'est-à-dire cette capacité à faire un usage juste des choses du monde. Dans ce cas nous sommes alors dans un discours plus ontologique tentant de définir une essence de l'être et que cette essence est inscrite dans un «juste usage». La qualité (*arête*) propre de l'être est le juste usage c'est-à-dire de faire la distinction (depuis Aristote et la *Politique*, 1252) entre ce qui évident pour l'être et nuisible. Nous aurions donc cette capacité, en tant qu'elle serait, puisque inaliénable (*anaphairetos*), ontologique. Soit, et c'est le troisième problème, et le propos est plus complexe parce qu'il présente une faille assez incroyable : si nous suivons Favorinos, cette capacité à être juste dans l'usage ne s'applique ni au monde (*kosmos*) ni aux biens (*khrēmata*) ni même à l'usage (*khrēsin*) ni même au vivant (*bios*) mais à sa représentation (*phantasia*). Cette prédisposition à la représentation n'est pas une nouveauté dans la pensée antique puisqu'elle constitue par exemple l'une des thèses d'Aristote dans la *Poétique* (1448b4-24) qui soutient que la *poiesis* et la *mimèsis* sont des disposition «naturelles». Il faudrait alors rajouter la *phantasia* comme imagination pour avoir cette idée que l'ensemble des activités de représentation, en somme ce qui produit des images, est non seulement une des qualités de l'être mais surtout que cette qualité lui serait donnée «naturellement» *juste*. Si l'on admet cela il demeure un problème majeur : que nous avons cette qualité de justesse seulement pour la représentation mais pas pour les éléments du monde. Et que malgré ce don, son usage et la dette que nous en avons, nous ne sommes alors en mesure d'être justes que pour la représentation des choses du monde mais pas pour les choses elles-mêmes. La puissance

92. *Iliade*, II, 79.  
93. Solon (640-558 AEC), Dracon (650-600 AEC), sont des hommes politiques athéniens, Charondas (naissance ca. 600 AEC) est un législateur de la Grande-Grecce, Lycurgue (ca. 800-730 AEC) est un législateur de Sparte.  
94. Sur la consommation de la *kardamón* (cresson) par les Perses, voir Xénophon, *Cyropédie*, I, 2, 8-11. Les Arimaspes sont un peuple légendaire de Scythie. Les Amazones, voir note 67.

grandi sur une île, il savait ce qui dépendait et ce qui ne dépendait pas de lui, il savait que nous devons obéir à ce qu'est dieu, sans nous affliger des événements qui se présentent à nous. Nous qui sommes «chefs et guide» des continentaux, pourquoi tous les êtres vivant existent comme nous le voulons et comme il nous convient? Certains vivent tranquillement, d'autres sont élevés dans le combat, d'autres pour les compétitions, d'autres pour les sacrifices, nous les forçons aujourd'hui à labourer, puis à tirer un char, puis nous les sacrifices, et par Zeus, le même cheval que nous décorons pour une procession, nous l'envoyons à Olympie pour combattre, puis nous lui faisons porter des fardeaux, à marcher dans les montagnes et encore à faire demi-tour. Et nous, en revanche, nous n'écoutes pas le dieu qui gouverne l'entier cosmos, mais nous obéissons plutôt à Solon et à Dracon, à Charondas et à Lycurgue<sup>92</sup>. Si quelqu'un ordonne de nous flageller, nous serons flagellés devant l'autel, devant les yeux des Grecs, sans reproche, assuré qu'il a établi pour loi ce fouet dans l'avantage et l'utilité publique (les plus nobles Perses supportaient d'avoir pour repas du cresson, les Arimaspes, assis par terre obéissent à la loi en étant privé depuis l'enfance d'un œil et les Amazones d'un sein<sup>93</sup>), tandis que dans le besoin les dieux se défendent. En somme nous ne différons pas tant des autres animaux que les dieux ont donné alors que nous ne rendons pas aux dieux d'autres biens. Certains animaux ne fournissent pas d'aliment et nous leur laissons à peine de l'espace. Et tandis que nous avons reçu des dieux les plus grands des biens, la pensée et la compréhension, la parole et la raison, les qualités inaliénables et le bon usage des représentations, nous ne sommes pas reconnaissants envers les dieux de ces dons. Si on nous a prêté quelque chose pour quelques temps – les honneurs, la gloire, le pouvoir, la richesse, le corps même – alors à l'heure dite de la réclamation, nous le dénigrerons et nous montrerons ingrats envers notre créancier, car après nous avoir fait profiter de ces choses il veut en faire profiter d'autres en les leurs prêtant. Nous ne sommes pas des débiteurs reconnaissants ni dignes de confiance à la différence des mauvais débiteurs car ils se plaignent et veulent se débarrasser de la dette, comme s'ils remettaient avec force les biens des autres; nous en revanche nous ne voulons pas nous en débarrasser. Si nous restituons les dignités, les honneurs et les richesses, nous croyons que nous sommes libres, mais si nous rendons le corps et la vie nous pensons que nous sommes totalement libres puisque nous avons rendu tout ce qui appartient à autrui. Il faut aussi penser que les dieux blâment ceux qui paient avec difficulté et ingratitudine, car ils ont la même opinion que les créanciers des ingrats qui continûment vont aux portes des temples, remplir les autels de sacrifices et les fêtes de vœux, offrir de magnifiques libations, des actions de grâces et des veillées nocturnes, parce qu'ils en ont besoin; mais quand vient de temps de restituer,

penser, de comprendre, d'exprimer, de catégoriser et de représenter l'ensemble de ces processus. Cette capacité de représentation est ici pensée comme une juste *khrēsin*, c'est-à-dire comme un juste *usage*. Or nous sommes face ici à trois problèmes de philosophie. Soit cette qualité est pensée comme *orthos* (droite, juste) d'un point de vue moral et dans cas l'œuvre de Favorinos est donc plus du

soit ce qui est le don est bien cet *orthos*, c'est-à-dire cette capacité à faire un usage juste

entre nous et *sunēsis*, puis entre *logos* et *logismos*. Mais il y

un autre problème de philosophie plus important encore. Si l'on suit le propos de Favorinos nous

aurions comme qualités inaliénables la capacité de

comprendre, d'exprimer, de catégoriser et de représenter l'ensemble de

ces processus. Cette capacité de représentation est ici pensée comme une juste

*khrēsin*, c'est-à-dire comme un juste *usage*. Or nous sommes face ici à trois

problèmes de philosophie. Soit cette qualité est pensée comme *orthos* (droite,

juste) d'un point de vue moral et dans cas l'œuvre de Favorinos est donc plus du

soit ce qui est le don est bien cet *orthos*, c'est-à-dire cette capacité à faire un usage juste

entre nous et *sunēsis*, puis entre *logos* et *logismos*. Mais il y

un autre problème de philosophie plus important encore. Si l'on suit le propos de Favorinos nous

aurions comme qualités inaliénables la capacité de

95. Mucius (voir note 3) prit un déguisement pour s'introduire dans le camp du roi Porsenna pour le tuer. Favorinos aurait pu aussi parler de sa « main » puisque le jeune romain mit sa main droite dans le feu pour montrer que Rome n'a pas peur : voir Tite-Live, *Ab Urbe Condita*, II, 9-14. On raconte que Cynégire agrappa un bateau perse, qu'on lui coupa la main et qu'il s'accrocha avec l'autre qu'on lui coupa aussi. Philippe (383-363 AEC) roi de Macédoine perd un œil en 354 AEC lors de la bataille du golfe Thermaïque. Polyzalos est tyran de Gela en Sicile de 478 AEC à sa mort. Polyzélos perdit un œil à la bataille de Marathon en 490 AEC. Par ailleurs ayant été victorieux aux Jeux pythiques de 474 il offrit le groupe en bronze dit « Aurige de Delphes ». Héraclès revêt une tunique enduite du sang du centaure Nessos infesté par le poison de l'Hydre de Lerne. Héraclès se consume et perd sa peau.

96. En 430 AEC Périclès perd son mandat de stratège et doit payer une amende d'un montant estimé entre 15 et 50 talents (voir Plutarque, *Périclès*). Cratès de Thèbes (365-285 AEC) renonça à sa fortune (voir Diogène Laerce, *Vies*, VI). Thémistocle lors de la bataille de Salamine en 480 AEC renonce au commandement naval au profit du général spartiate Eurybiade. Aristote (550-467 AEC), homme d'état athénien est ostracisé en 483 AEC. Xénophon perd son fils Gryllos à la bataille de Mantinée en 362 AEC. Démosthène (384-322 AEC) malgré la mort de sa fille, sacrifice à la mort de Philippe de Macédoine (Plutarque, *Démosthène*). Enfin il s'agit du récit des Horaces et des Curiaces dont le père perdit trois cousins (les Curiaces) deux fils morts au combat et une fille tuée par le fils vainqueur parce qu'elle pleurait la mort d'un Curiace.

97. Favorinos après avoir écrit ces deux listes, ceux qui ont donné une partie de leur corps et ceux qui ont donné leur statut, va rédiger une liste composée de huit couples opposés. D'abord il oppose Polyzélos à Athamas qui prit de folie prend son fils Léarque pour un cerf et le tue. Puis il oppose Cynégire à Autolycos fils d'Hermès qui reçut le don de voler sans jamais se faire prendre. Puis Socrate et ses deux accusateurs publics Anytos et Méléto. Puis Périclès et Cléon, homme politique athénien, successeur de Périclès et réputé pour sa grande violence. Puis il oppose encore Aristide à Callias homme politique athénien du V<sup>e</sup> siècle AEC corrompu. Puis il oppose Thrasybule de Stiria (IV<sup>e</sup> siècle AEC) homme politique exilé par la tyrannie des Trente en 404 AEC à Critias (ca. 460-403 AEC) homme politique athénien, qui revint à Athènes en 404 et fit parti des Trente. Puis encore il oppose Musonius (voir note 4) à l'empereur Néron qui l'exila. Enfin il oppose Laïos et Jocaste les parents d'Edipe à Xénophon qui perdit un fils. 98. Favorinos fait allusion à deux épisodes l'année 480 AEC : la fuite à Salamine et la destruction des murs d'enceinte.

théorique de Favorinos tiendrait à identifier une crise, non seulement pour l'espace moral, mais surtout pour l'appréhension ontologique de l'être : nous ne serions en capacité que de mesurer et de saisir la représentation des choses et non les choses. Pour cette raison nous devons les « conduire » de sorte qu'elles apparaissent toujours comme des représentations pour pouvoir les saisir comme « fourniture ». Nous ne sommes pas capables de voir le vivant comme tel mais comme un objet d'alimentation, de course, de jeu, de propriété ou de sacrifice. Il y a une rupture ontologique entre la chose et l'objet, entre le monde et sa représentation de sorte que nous ne savons être « justes » que devant les représentations et non devant le monde, devant les objets et non devant les choses.

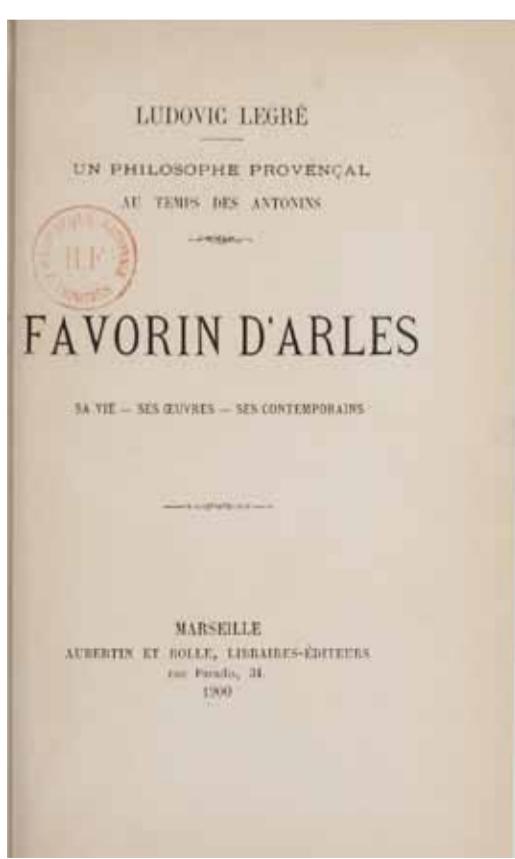
Par ailleurs – retour à la sphère de la pensée morale – Favorinos suppose que nous ne cessions d'être débiteurs de ces dons au point de ne pas remercier pour cela et au point de ne jamais vouloir restituer ce qui a été donné. Mais si l'on applique à la lettre sa pensée alors nous aurions un triple endettement : endetté du don de nos capacités, endetté devant les représentations du monde et bien sûr endetté du monde que nous ne savons donc penser, parce que la conséquence radicale de cette théorie serait alors que nous ne serions pas en mesure de penser, interpréter, énoncer et catégoriser le monde qui n'est pas représentation. En cela la pensée de Favorinos est d'une radicale modernité.

Par ailleurs, dans cette dette et privation du monde, nous ne cessions d'avoir recours à un espace institutionnalisé du métaphysique et du religieux, d'où la critique (XX, 39-52) de cette manière de tenter une relation au monde à allant au temple (*ierón thuras*, XX, 42), faire des sacrifices (*thusia*) des processions (*heortè*) des libations (*spondè*) et des veillées (*pannukhos*). Cela signifie que nous préférons avoir un rapport à l'institutionnalisation du religieux et du sacerdoce plutôt que de penser directement le vivant. Cette critique est profondément inscrite dans une l'actualité religieuse du deuxième siècle et dans l'émergence infinie de nouveaux cultes et nouvelles religions, comme par exemple le christianisme dont Favorinos semble

*alors ils se plaignent et critiquent les dieux qui leurs donnent ces cadeaux en disant qu'ils ne peuvent pas se priver de ce qui appartient aussi aux autres. Un homme qui prend un engagement et qui ne le tient pas est un homme mauvais et s'il ne respecte pas un pacte, un traître. Nous qui sommes invités à ce pacte, à condition de souffrir et de subir ce qui semble juste, nous ne pensons pas être redéposables au dieu qui nous a donné la vie, ni aux dieux, aux noms desquels nous jurons et pour les autres au nom de la justice sur laquelle nous avons juré. Mais au contraire si l'on restitue avec joie, gratitude et respect des pactes, les hommes ne sont-ils pas justes s'ils demandent à nouveau au créancier de retirer ce dont ils avaient besoin ? De la même manière Mucius rendit sa charge, Cynégire sa main, Philippe un œil, Polyzélos les deux, Héraclès<sup>95</sup> rendit son corps comme s'il s'était dévêtus, sans se plaindre ni souffrir, Périclès paya l'amende, Cratès<sup>96</sup> son patrimoine, Thémistocle son pouvoir sur la mer, Aristide donna volontiers sa patrie aux dieux, Xénophon son fils, Démosthène sa fille, le Romain Horace<sup>96</sup> donna trois cousins, deux fils qui s'étaient tués et encore une fille d'autant que la façon dont il les perdit était la plus cruelle de toutes. Pourtant il fit des sacrifices et, couronné, il invita ses amis à la victoire. Leur infortune pourrait être préférée à l'apparente fortune d'autres. Un homme de qualité ne préfère-t-il pas perdre les yeux comme Polyzélos plutôt que de voir comme Athamas qui se croyant devant un cerf tua en réalité ses enfants ? Qui ne préférerait pas avoir les mains coupées comme Cynégire plutôt que les avoir comme Autolycos ? Qui ne demanderait pas à mourir comme Socrate plutôt que vivre comme Anytos et Méléto ? Ne préfère-t-on pas payer une amende comme Périclès plutôt que gouverner comme Cléon ? Ne préfère-t-on pas être pauvre comme Aristide plutôt que riche et vivre comme Callias et perdre ses droits de citoyen comme Thrasybule plutôt que commander comme Critias ? Ou être exilé comme Musonius plutôt que de régner comme Néron ? Je pense que Laïos et Jocaste auraient préféré perdre leur fils, plutôt que de faire, tel que le compris Xénophon, l'expérience d'un fils qui vécut comme Edipe<sup>97</sup>. Des cités entières pourraient offrir de pareils exemples. Un peuple sage préférerait quitter son pays natal et en raser le sol de ses propres mains, comme le firent les Athéniens, plutôt que d'y rester comme les Thébains qui ont trahi la liberté commune des Hellènes pour garder leurs murs<sup>98</sup>. La crainte de la honte d'être blâmer alors que ce ne sont que des paroles, ne doit pas nous rendre plus dignes de ce blâme. En revanche ceux qui restent chez eux ne sont pas plus de qualité tandis que ceux qui partent en exil plus mauvais, car la qualité ne réside pas entre des murs ni le vice hors des frontières : mais cette pensée ne peut être formulée ni dans une assemblée ni dans un tribunal. Nous devrions être attentifs aux apistoi (incrédules), anosioi (impie) et paraspondoi (déloyaux, XX, 60).*

Vient alors (comme une sorte de clôture puisque cela reprend le modèle du début du discours) une liste d'exemples d'hommes qui ont accepté de rendre ce qui leur avait été donné comme biens plus ou moins propres : Mucius, Cynégire, Philippe, Polyzélos, Héraclès, Périclès, Cratès, Thémistocle, Aristide, Xénophon, Démosthène et Horace à laquelle Favorinos propose une liste de caractères opposés, Athamas, Autolycos, Anytos et Méléto, Cléon, Callias, Critias, Néron. Il s'agit alors de produire une

cartographie politique des comportements, des pouvoirs et des manières de tenir ces pouvoirs. Favorinos porte une nouvelle hypothèse, qui consiste à dire que si les êtres sont en mesure d'accepter de s'exiler, alors les peuples eux-mêmes pourraient être en mesure de changer d'espace pour maintenir l'expérience de la liberté. La qualité, dit-il encore, des êtres ne réside pas dans le fait de rester ou de partir : la qualité ne tient pas aux murs (*teikhos*, XXI, 50) ni l'absence de qualité hors des frontières (*ektos horón*, XXI, 51). Cette distinction éthique ne peut être formulée (XXI, 52) ni dans l'*ekklèisia* ni dans le *dikastèrion*, à savoir ni dans l'espace politique ni dans l'espace juridique. On sait aujourd'hui que les crises politiques les plus profondes touchent à la fois l'impossibilité pour les êtres d'aller et de venir librement entre les pays, l'interdiction et les contrôles permanents sur les déplacements, mais touchent surtout les crises brutales qui ont fait que des peuples entiers ont été arrachés à leurs pays dans des conditions atroces, et comme si cela ne suffisait pas, crises qui ont fait que les conditions mêmes de ces exilés ne répondent à aucun des critères de ce qui fonde un commun. La condition exilique – selon la pensée d'Alexis Nuselovici – suppose une relation dialectique irrésolue entre lieu et non-lieu entre une *philokhòria* comme l'annonce Favorinos et la destruction radicale de celle-ci contre le développement de ce que nous nommons xénophobie d'une côté (comme haine de ceux qui ne viennent pas du même pays) et une *misochorie* comme haine radicale de tout espace et surtout de toute espace qui ne nous est pas propre. Plus encore, s'il s'agit pour nous modernes de toujours faire augmenter cette xénophobie et cette misochorie, comme haine de l'autre et de l'espace de l'autre, il s'agit aussi, presque totalement de la perte de la philochorie transformée en un navrant processus de tourisme qui ne cesse de détruire le monde et





99. Rhadamanthe est fils de Zeus et d'Europe, roi de Crète et réputé pour sa justice.  
100. La bataille des Arginuses eut lieu en 406 au large de l'île de Lesbos. Il s'en suivit un procès pour non secours porté aux naufragés.

101. Cléon voir note 97.  
Lysandre est un général spartiate mort en 395 AEC.

102. Pausanias, homme politique spartiate mort en 469 AEC. Il complota et fut jugé et condamné par les éphores. Pour échapper au jugement il se réfugia dans le temple d'Athéna Khalkiokos. Les éphores le font emmurer vivant. Le temple d'Athéna Khalkiokos était à Sparte. Cela signifie la « maison de bronze ».

103. Personnage incertain. Peut-être s'agit-il de Lampos de Mégare (Voir E. AMATO « Apollo, Lampos/Lampone e la fondazione di Callatis? », in *Emerita*, LXXV 2, 2007, p. 319-338).

104. Voir pour cela PLATON, *Apologie de Socrate*, 21a et l'ouvrage de M. FOUCAULT, *Le Courage de la vérité*, op. cit. Il s'agit du célèbre oracle donné à Chéréphon de Sphettos pour Socrate.

xxii

procédures judiciaires si les juges pouvaient distinguer le vice et la qualité avec les jetons percés ou pleins. Le système peut certainement le faire pour Rhadamanthe<sup>99</sup> dans l'Adès mais les juges ne le peuvent dans l'Aéropage ni les éphores à Sparte et pourtant je me réfère aux tribunaux les plus réputés et les plus attentifs de la Grèce. Ce sont eux qui ont condamné à mort les stratèges vainqueurs de la bataille des Arginuses<sup>100</sup> – ils étaient huit et valeureux ! – d'un vote unanime; eux qui ont méprisé comme des sycophantes leurs accusateurs, qui imposèrent une amende à Périclès, mais laissèrent libres Cléon et Lysandre<sup>101</sup>, qui nièrent la culpabilité de Pausanias et qui l'ont laissé peu après mourir de faim dans le temple d'Athéna Khalkiokos<sup>102</sup>. Ils jugèrent Alcibiade impie devant les dieux mais pas devant les hommes, puis le couronnèrent comme bienfaiteur et l'élirent comme stratège et peu de temps encore après cela le bannirent de nouveaux de l'armée, de sorte que tout cela forme un jugement très contrasté pour une même personne : et pourtant il n'est pas possible de dire qu'il était de qualité dans le commandement et mauvais dans l'exil. ... la nature en soi ... alors il faut ... de tout ... rien pour cela ... tenir ... En fait, ce n'est pas le jugement qui rend le condamné juste ou injuste, mais le condamné, s'il est de qualité qui rend injuste le juge. En voici la preuve : ce n'est pas Socrate mais ses juges qui ont retenu le mal et l'injuste de sorte que Socrate les a rendus injustes et iniques; Aristide rendit injustes tous les Athéniens, mais il fut rappelé par ceux qui l'avaient exilé. Apollon salua Lampos de Mégare<sup>103</sup> en exil de ces mots « un homme juste est arrivé cherchant une famille et un foyer » et indiqua à Socrate, même s'il n'était pas présent, qu'il était « le plus savant de tous<sup>104</sup> ». Si pour les Athéniens un témoignage contre Anytos et Méletos n'est pas suffisant, il y en a sans doute encore, conscients de la justice, qui éprouvent de la honte devant le terme « condamnation » alors que celui qui avait été désigné par le dieu le plus savant fut condamné à mort, et le plus honoré fut envoyé en exil, et que ceux qui ont condamné Aristide l'ont déclaré le plus juste. Ainsi, l'exil ou la vie au pays, le déshonneur et l'honneur, l'injustice et l'esclavage, la richesse ou la pauvreté, ne sont ni des biens ni des maux, mais un usage opportun en fera un bien et un inopportun un mal; c'est donc l'usage des choses qui fait sens ... abject et douloureux. En somme nous ne nous rendons pas compte la première fois que nous sommes devant ces changements de destiné, que nous sommes des hommes et que nous sommes avertis de ces mésaventures; il est alors trop tard pour être sensibles. Quand nous sommes dans une situation favorable nous devons regarder l'adversité au loin, attendre et préparer ses assauts, comme de bons marins prêts à affronter la tempête ... Moi ... avant que ... sur le navire qui sillonne la mer avec un vent favorable, quand soudain la tempête frappe, s'abattant à l'improviste, détruit la proue, renverse la coque; et même si tu en vois un autre tomber dans le malheur, comme si tu voyais un autre navire balayé par la tempête, attends pour cela qu'elle soit le plus loin de toi. Et si tu le vois sombrer alors tu peux y voir l'image exemplaire de ton destin. Ton

xxiii

d'ignorer les espaces vécus par les êtres. Dans ce cas, et selon la pensée de Favorinos – nous ne voyons que l'image de ces espaces, mais nous ne faisons jamais l'épreuve des espaces mêmes. Pire encore il n'en subsiste qu'une pâle *phantasia*, qu'une pâle imagination balayée par la tentative de notoriété et de médiocrité des images.

Ainsi ni l'espace politique ni l'espace juridique ne sont en mesure de penser la qualité des êtres. Pour cela Favorinos – sorte de réquisitoire pour la justice impériale qui l'a sans doute exilé – évoque quatre cas problématiques dans l'exercice de la justice : la question de la responsabilité, celle des malversations, celle de l'iniquité, et celle de la notoriété et de la versatilité de la justice. Parce que la justice ne peut mesurer la qualité des êtres mais seulement leur position devant la loi. De sorte que, prenant exemple sur Socrate, il déclare que c'est le condamné qui rend justes ou injustes les juges. Cependant Favorinos mélange deux plans de représentation de la justice, celle des hommes et celle du divin, citant l'oracle apollinien pour Socrate et commettant ainsi, comme Platon, ce mélange – cette même erreur pour la pensée moderne – de confondre ou de mélanger les deux plans. La conclusion morale du propos *Peri phugès* semble ici (XXII, 47) être contenue dans l'idée que ce n'est pas l'objet – exil ou non exil, honneur et déshonneur, injustice et servitude, richesse ou pauvreté – qui rend malheureux mais son usage (*khrēsis*). Ce qui en soit est un des grands *topos* de la rhétorique et qui ne présente pas une très grande originalité. En somme, Favorinos semble dire que si ces objets ne sont que des catégories et donc des *phantasia* alors il est possible d'en trouver d'autres usages si l'on pense les catégories autrement. Ce qui placerait ainsi le propos dans une teneur moins morale et plus sceptique.

Commence alors la longue comparaison et métaphore avec la question de navigation et du bateau (commencée en VII, 27). Ici aucune originalité pour le monde antique, le navire est autant la métaphore de la vie que la mer l'est du destin du monde. La vie est donc un radeau de paille, *epi rhīpos pleōn* (VII, 27) sur la mer de la vie, *tou biou thalattē* (XXIII, 22) et tout naufrage est donc la métaphore du destin des êtres (XXIII, 10). Ceci constitue le premier niveau de l'argumentation par l'usage d'un *topos*, d'un lieu commun. Mais alors que se passe-t-il pour ce navire, s'il est la représentation d'un homme qui a suffisamment pensé aux qualités nécessaires que sont la philoxénie, la philochorie, la philanthropie,



105. Pindare, *Odes*, Néméennes, VII.

106. Hymne homérique à Apollon, 427.

107. Probablement tirée de la comédie de Ménandre, *Samia*. Ménandre (ca. 343- ca. 292 AEC) est un auteur comique.

108. Hésiode (VIII<sup>e</sup> siècle AEC) auteur des *Travaux et des jours* dans lequel il distingue les cinq âges de l'humanité (l'or, l'argent, le bronze, les héros, le fer).

109. Tantale est fils de Zeus qui fut puni pour avoir offensé les dieux. Tytios est un Géant fils de Zeus qui, après avoir violé Léto, fut condamné à avoir son foie dévoré par des vautours. Sisyphe est fils d'Éole punis pour avoir offensé les dieux. Péleé est roi de Phthie et père d'Achille.

110. Sarpédon est fils de Zeus et d'Europe, frère de Minos et Rhadamanthe.

navire est destiné à sombrer, « il peut être tiré par les vagues et les rafales de tous les vents<sup>105</sup> » parce qu'il est construit du même bois; mais c'est avec la prévoyance, la stabilité et la fermeté qu'un homme se distingue d'un autre. Et si tu vois un navire arraisonné dans un port, imite-le. Si tu en vois un autre qui navigue fièrement en pleine voile « se réjouissant du souffle de Zeus<sup>106</sup> » ne méprise pas ton destin, tant que tu es sur la mer de la vie car elle est variée et changeante. Quelque fois la coque prend l'eau et fait sombrer l'équipage alors qu'il naviguait avec un vent favorable; quelque fois la proue s'arrache « abattue et renversée<sup>107</sup> » – comme le dit Ménandre – avec les marins alors qu'ils essaient de sauver les voiles. Et alors les dommages sont immenses et irréparables. Avec la tempête et la peur, certains arrachent le mât, d'autres jettent volontiers des cales la charge, d'autres font échouer le bateau en basses eaux, d'autres tâchent de s'accrocher à une planche ou une amphore et d'autres encore rejoignent à la nage le littoral pour s'y réfugier. Mais dans l'épreuve du succès et de la bonne fortune, les hommes rendus fragiles par le manque de soucis, sont comme les grands arbres, renversés par les racines. Celui qui veut rester serein, dans le bonheur, doit porter ses regards sur ceux qui possèdent et ont moins de chance. Si au contraire tu regardes ceux qui ont plus de chance ou ceux qui sont encore plus malheureux que toi, alors tu n'y trouveras que douleur et jalouse. La douleur est l'épreuve de ses propres maux, l'envie est la souffrance causée par le bien des autres. Et je ne dis pas qu'il faut se réjouir des malheurs des autres – qui est un mauvais sentiment – mais qu'en considérant les malheurs communs, nous pouvons les soulager car nous attendons le même sort. Personne n'est à ce point malheureux qu'il ne puisse chercher chez les autres un excès d'infortune, même si chacun trouve son malheur plus terrible, dans la longue vie ... pas seulement l'aveugle ... le lit de la mère ... Térée plus malheureux ... qui a mangé ... et chère fille. Il aurait mieux valu s'assoir à la même table et manger avec ses frères, plutôt que d'avoir de tels enfants, comme s'ils avaient été les premiers avec de la chance! Et quoi? Si nous ne sommes pas tragiques, sommes-nous à ce point inconscients des changements humains si nous n'en avons pas fait l'expérience, pas seulement si ... selon Hésiode. En fait, selon Hésiode, l'âge de fer était plein de malheurs, comme le quatrième, le troisième, le deuxième et même le premier, celui d'or, car ils ont connu un destin changeant. Les héros dont je parlais, étaient fils de dieux, d'autres leurs descendants : le fameux Tantale (on parle de celui qui a soif et que l'on voit dans l'Adès), Tytios ou Sisyphe étaient les convives des dieux; Péleé<sup>108</sup> était le troisième descendant de Zeus et avait épousé une fille des dieux de la mer, mais il avait perdu son fils prématurément et vieux et pauvres ses ennemis l'avaient reconduit à la maison; pourtant son neveu ne put l'aider. En fait il est lui aussi parti en exil. Vous vous souvenez des deuxième et troisième âges? Sarpédon<sup>109</sup> était le fils de Zeus et mourut

l'automistie et l'autotrophie? Cette différence est que l'être est en mesure de faire l'épreuve de la prévoyance (*pronoia*), de la stabilité (*aspaleia*) et de la fermeté (*karteria*, XXIII, 17). C'est ainsi que les êtres se distinguent. Tout navire arraisonné semble être alors un paradigme (XXIII, 19) tandis que les navires qui voguent font éprouver une certaine jalouse. Cependant l'ensemble de ces images restent dans l'épreuve la plus banale de l'usage littéraire et morale de la figure du navire et de cette métaphore *tou biou thalattè*, la mer de la vie (XXIII, 22). Ce qui semble plus intéressant, est l'énoncé suivant (XXIII, 31) : « *en men gar kheimôni kai phobô è ton iston exetemen è tou phortou to plein aporripsas epekouphisen è kai es tenagos proskhôn è to teleutaion sanidos è amporeôs ephrontisen, ô prosanapauomenos, es aigialon ekkolumbèsai* ». Favorinos propose cinq manières de conduire sa vie en cas de tempête (*kheimôn*) et de peur (*phobos*): la première consiste à arracher les voiles (le texte dit *histos*, c'est-à-dire le mât, terme qui a la même racine que le mot histoire), c'est-à-dire à brutalement changer de dispositions et de modèles historiques; le deuxième consiste à vider les cales (c'est-à-dire à se débarrasser de *phortos*, la charge) autrement dit à faire ce que nous pourrions nommer une « table rase » de sorte d'alléger les conditions du vivant; la troisième consiste à faire échouer (*epokellô*) le bateau en eaux basses (*tenagos*), autrement dit se mettre à l'abri pour éviter les plus gros dégâts et mieux recommencer; la quatrième consiste à faire un radeau avec une planche (*sanis*) ou une amphore et enfin la cinquième consiste à rejoindre à la nage le littoral (*aigialos*). Ces *topoi* semblent être pensés assez littéralement comme des modes de déprises matérielles et spirituelles. Nous avions encore émis l'hypothèse que ces cinq propositions puissent être une manière de s'opposer à la pensée chrétienne où le naufrage est une image de la résurrection et le navire l'image presque historiale du temps messianique ou de l'incarnation (il faudra sans doute à un moment proposer une interprétation des textes de Favorinos à la lecture des textes de Paul et du début du christianisme. Cinq manières de tenir dans un naufrage à condition bien sûr que nous soyons suffisamment fermes et prévoyants. Favorinos indique (XXIII, 49) que le malheur, *lupè*, « *men ania epi tous oikeois kakois* » est d'abord l'épreuve de ces propres maux et que la jalouse, *phthonos*, « *de odunè epi tois allotriois agathois* » n'est pas autre chose que l'épreuve douloureuse des biens des autres. La question n'est pas de profiter du malheur des autres mais bien d'en partager l'épreuve.

Vient alors l'une des plus importantes conclusions ou proposition de Favorinos (XIV, 12) : « *ti dè; ei mè tous tragôdous eikhomen, sis outôs apeiratos tòn anthrôpeîon metabolôn estin* ». Le passage est mutilé, il est donc assez difficile de saisir les nuances d'ensemble. En revanche il est parfaitement possible de retenir les deux axiomes de cet énoncé. Le premier consiste à dire que nous ne sommes pas des êtres tragiques. Qu'est-ce que cela peut bien signifier? D'abord que nous ne sommes donc pas exactement le rôle qui avait été pensé au début du discours et qu'en ces termes nous ne sommes donc pas entièrement tenu d'obéir au poète. Il y a une part de l'être qui n'appartient pas au destin et qui appartiendrait alors à la *pronoia*, à cette intelligence de la prévoyance. Le destin de l'être est alors bien historial et non pas exclusivement métaphysique ou politique. Cela signifierait aussi que si l'être

n'est pas tragique il est alors probablement soit comique, soit parodique. Or quelques lignes plus haut, Favorinos cite un très bref passage d'une comédie de Ménandre (XXIII, 30). Quel est donc ce passage de la tragédie, celles d'Euripide, tant citées, à la comédie de Ménandre ? Probablement, dans l'un et l'autre cas la représentation non pas du destin mais de la manière avec laquelle l'homme se tient devant *lupè*, devant le malheur, mais plus exactement devant les mauvais traitements qui lui sont infligés. C'est probablement pour cela que nous ne sommes pas tragiques parce que nous devons tenir devant cette *lupè* et ce qui dévaste l'être. Passage de la tragédie à la comédie, probablement aussi parce qu'il nous importe de faire l'épreuve et d'interpréter le monde de sorte que nous soyons toujours conscients (*apeiratos*) des changements humains (*anthropéion metabolón*). Si nous étions tragiques nous ne pourrions suffisamment avoir cette conscience. Il faut qu'en tant qu'humains nous tenions face à nos propres changements. Il ne s'agit plus, comme quatre fois déjà, des *tukhè metabolai* (IV, 38; XV, 25; XIX, 23; XXII, 52) des changements de fortunes, mais cette fois des changements humains. La distinction est fondamentale et elle ouvre la conclusion du discours à une lecture plus matérielle et plus philosophique.

Lecture matérielle, au point même qu'il est important pour Favorinos de faire un détour par Hésiode pour en critiquer la pensée et la distinction des âges. Il cite les récits de Tantale, de Tityos, de Sisyphe, de Pélée ou encore de Sarpédon puis Énée, puis encore Thamyris. Ces exemples pour indiquer que quelque soit les «âges» pensés par Hésiode, qu'ils soient de fer ou d'or, la douleur et les changements de fortune ont toujours eu lieu. Ce qui forme conclusion pour le discours de Favorinos est l'énoncé suivant (XXIV, 50 - 56) : nous devrions apprendre (*didaskō*, XXIV, 51) du divin (*tón theón*) autrement dit de ce qui n'est pas la gouvernance du monde par les hommes, ce qu'est l'intentionnalité (*dianoia*) de ce monde, son intelligence, sa manière d'avvenir et de se transformer. Ce qui signifie alors que pour Favorinos il y a, d'une part cette *dianoia* comme intention générale du monde (le terme n'est utilisé qu'ici, *tes de theias dianoias*, XXIV, 51) face à une *pronoia* (terme utilisé trois fois, VI, 45; XXIII, 15; XXV, 24) qui signifie une intelligence providentielle, prévoyante en cas de changements. Cette *pronoia*, selon la pensée de Favorinos, est une faculté essentiellement humaine, en somme comme lecture de la *dianoia*. Elle est attachée, deux fois, à l'image du bateau et de la gouvernance. Ainsi selon Favorinos nous devrions apprendre de l'intentionnalité (*dianoia*) du vivant et non de la gouvernance des hommes. Mais pour cela nous ne sommes pas de bons élèves (*axiokhareón mathétès*, XXIV, 52) et nous ne sommes pas alors capables de voir et de penser la manière avec laquelle le divin, ou le vivant gouverne (*kubernaō*, XXIV, 53) ce qui est doux (*bēdus*) et juste (*dikaois*) pour le monde entier (*kosmō panti sumphorón*, XXIV, 55, même expression qu'en XIX, 58). Cette intentionnalité (*dianoia*) du monde (*kosmos*) opère supposément comme la *pronoia* (XXV, 24) d'un *agathos kubernètès* (XXIV, 55), d'un bon pilote qui prend garde au salut (*soteriōn*, XXIV, 56) de son navire. Le discours de Favorinos est alors construit sur la relation dialectique entre *dianoia*, l'intention du monde et la *pronoia* comme intelligence interprétative de l'homme à saisir à cette *dianoia*. Cependant, puisque nous ne sommes pas attentifs à cette *dianoia*, alors notre gouvernance est infondée et ouvre aux crises et à la douleur. Par conséquent il ne reste à l'homme – conclusion morale et littéraire du traité – qu'à tenter de faire l'épreuve d'une *eleutheria* (XXV, 33), rendue difficile par l'état de gouvernance du monde et dès lors maintenue et réservée (*ephedros*) dans ce qu'il nomme une *euthumias stephanou* (XXV, 32) une couronne du courage. Le terme *euthumia* comme courage et bienveillance ouvre (I, 39) et clôt (XXV, 32) le texte de Favorinos. Quant au terme *eleutheria* la liberté (terme utilisé plus d'une dizaine de fois sous différentes formes dans le texte) il dit non pas la liberté de faire, mais avant tout la liberté d'interpréter le monde de sorte que nous puissions agir en conformité avec la *dianoia*. Faire usage de la liberté signifie donc être en mesure de comprendre la relation entre *dianoia* et *pronoia*, c'est-à-dire la relation entre intention et prévenance. Soit il est possible de lire cette dialectique

111. Énée est le fils d'Anchise et d'Aphrodite, héros de la guerre de Troie.

112. Ascras est une cité en Béotie, patrie du poète Hésiode.

113. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 640.

114. Homère, *Iliade*, II, 594-600. Thamyris est un poète de Thrace : les muses le privèrent de la vue et du chant. Il s'est épris de Hyacinthe.

Il est une importante figure de l'homosexualité antique.

115. Il s'agit bien sûr de Charon qui fait traverser le Styx.

116. Xénophon, *Cyropédie*, I, IV, 5

117. Acrisios, roi d'Argos, enferme sa fille Danaé dans une tour d'airain : Zeux vient la visiter sous forme de pluie d'or.

118. Certainement une allusion au texte de Platon, *Criton*, où Socrate justifie la nécessité de l'obéissance aux lois.

119. Les Aloades ou les frères jumeaux Otos et Éphialtès, sont des Géants fils de Poséidon et Iphimédie. *Iliade*, V, 385, *Odyssée*, XI, 305.

«(où les Muses, rencontrant le Thrace Thamyris qui revenait de chez Euryte l'Échalien, le privèrent de la voix : il s'était glorifié de remporter la victoire, dussent les Muses, filles de Jupiter qui tient l'égide, chanter elles-mêmes ; mais, dans leur colère, elles lui ravirent la vue, lui enlevèrent l'art divin du chant et lui firent oublier les sons de la lyre).

[HOMÈRE, *Iliade*, II, 594-600]

«Clio tomba amoureuse de Piéros, le fils de Magnétès : c'était la vengeance d'Aphrodite, pour le mépris avec lequel Clio avait parlé de son amour avec Adonis. La Muse, donc, s'unit à Piéros, dont elle eut Hyacinthos : Thamyris, le fils de Philammon et de la Nymphe Argiopé, tomba amoureux de lui, et c'est ainsi que naquit pour

la première fois l'amour homosexuel. Apollon, lui aussi ensuite, tomba amoureux de Hyacinthos. Mais un jour, en lançant un disque, involontairement il le tua. Thamyris était d'une beauté exceptionnelle, et jouait de la lyre à la perfection, si bien d'ailleurs qu'il osa défier les Muses dans une compétition musicale. Les conditions étaient les suivantes : si Thamyris était vainqueur, il pourrait faire l'amour avec toutes les muses ; si au contraire il perdait, elles pourraient lui ôter ce qu'elles voulaient. Naturellement les muses se montrèrent supérieures, sans conteste. Et elles enlevèrent à Thamyris et la vue et l'art de la lyre.»

[PSEUDO-APOLLODORE, *Bibliothèque*, I, 3, 3]

à partir d'une métaphysique du divin, soit à partir d'une métaphysique du vivant. Favorinos semble fondamentalement attaché à cette métaphysique du divin. Mais il reste que pour nous modernes il est tout à fait possible de le lire comme un indication vers une métaphysique du vivant.

Ainsi l'exil est une épreuve qui réclame du courage dans la privation de la liberté. Conséquence (XXV, 44) la liberté ne tient pas à un nom (*onoma*) ni à un concept mais à une capacité à faire advenir ce que nous traduisons par «conduites de vie» et que le texte nomme par *dialita* (XXV, 36, 45). Il faut donc l'épreuve d'un exil (du pays, des codes, des habitudes, des modes de gouvernance, des modes politiques) pour pouvoir advenir à des conduites de vie tenables et vivables. Peut-être est-ce cela la leçon du traité : il y a un exil involontaire, politique, morale et puis il y a un exil volontaire (comme celui d'Euripide) qui fait qu'il est nécessaire de s'extraire des charges (l'exemple donné en XXIII, 33) pour repenser ses modes de conduites. Cela supposerait alors de relire l'entier discours à partir de cette tension dialectique entre exil involontaire et exil volontaire et comme critique radicale de l'espace politique. Le reste du texte est trop fortement mutilé.





PAGE 1 : *Empedocles philosophus*, gravure in JAKOB GRONOVIA (1645-1716), *Thesaurus Graecarum Antiquitatum: In quo continentur Effigies Virorum ac Foeminarum Illustrium, quibus in Graecis aut Latinis monumentis aliqua memoriae pars datur, & in quoque Orbis Terrarum spatio ab historiam, vel res gestas, vel inventa, vel locis nomina data, ac doctrinam meruerunt cognosci; ... etiam auctorum loca explicantur & emendantur*, (chez PIETER VAN DER AA) 1698.

PAGE 2 : Gravure originale au burin de GIACOMO CAPUCO, *Empedocle filosofo*, ca. 1650, 31 x 21 cm.

PAGE 3 : Gravure de TARDIEU d'après un dessin de H. GREVELOT, *Mucius Scaevola*, 1798, in *Abbregé d'histoire romaine*, de CLAUDE-FRANÇOIS-XAVIER MILLOT (1726-1785), 29 x 21.

Page 3 : Couverture de l'ouvrage, MEDEA NORSA (1877-1952) & GIROLAMO VITELLI (1849-1935), *Il papiro Vaticano Greco* 11 (1. Φαβωρίνου περὶ φυγῆς; 2. Registri fondiari della Marmarica), Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, coll. «Studi e testi», 1931.

Page 5 : A CONSTRUCTED WORLD, *philoctetes / philoctète*, synthetic polymer paint, laser transfers on linen, 210 x 122 cm, 2012.

PAGE 6 : Gravure originale de BENIGNO BOSSI (1727-1792), *Diogène couché*, 1784, 5,1 x 8,8 feuille 31 x 23, signée et datée «B. fe. 1784».

PAGE 7 : *Ercole farnese*, Napoli, GIACOMO BROGI (1822-1881), photographie, tirage albuminé, 18 x 24, ca. 1875.

Page 8 : couverture de l'ouvrage, FAVORINO DI ARELATE, *Opere*, introduzione, testo critico e commento a cura di ADELMO BARIGAZZI (1913-1993), Florence, F. Le Monnier, coll. «Biblioteca Nazionale. Testi greci e latini con commento filologico», 1966.

PAGE 9 : *Homère*, ANONYME, gravure, 21 x 15 cm, 1685.

PAGE 11 : *Ulysse et les lotophages*, gravure de THÉODOR VAN THULDEN (1606-1669?), in *Les Travaux d'Ulysse* (d'après les fresques de

Primatice et de Nicolas Dell'Abbate, au château de Fontainebleau et aujourd'hui disparues), éd. allemande du XVII<sup>e</sup> siècle, 12 x 17 cm.

PAGE 12 : *Les Philosophes*, ANONYME, gravure, ca. 1750, 22 x 28 cm.

PAGE 13 : JACQUES RÉATTU (1760-1833), *Portrait de l'empereur Hadrien*, Paris, ca. 1780-1790, plume, lavis avec rehauts de gouache blanche, 52 x 37,1 cm. Collection musée Réattu, Arles, legs Élisabeth Grange, 1868.

PAGE 13 : Carte du buste d'Hadrien, Musée lapidaire Arles.

PAGE 14 : Géographie primitive des Grecs (Argonautes - Ulysse), carte de 1812, 32 x 23 cm

PAGE 14 : JACQUES RÉATTU (1760-1833), *La Philosophie méditant sur l'immortalité de l'âme est tentée par la Fortune*, Marseille, 1794-1795, plume, lavis avec rehauts de gouache blanche, 27,4 x 22,3 cm. Collection musée Réattu, Arles, legs Élisabeth Grange, 1868.

PAGE 15 : «*Auribus aequa ac lingua detrahitur*» in *Veridicus Christianus* de JAN DAVID (ca. 1545-1613), 1601, p. 183, ch. LV, gravure 20 x 13 cm

PAGE 17 : *Deucalion et Pyrrha*, ANONYME, gravure rehaussée de couleurs, 11,5 x 7, 1793.

PAGE 19 : Couverture de l'ouvrage, LUDOVIC LEGRÉ (1838-1904), *Un Philosophe provençal au temps des Antonins, Favorin d'Arles. Sa vie, ses œuvres, ses contemporains*, éd. Aubertin et Rolle, 1900.

PAGE 21 & 22 : Gravure de JACQUES-MARIE VÉRAN (1776-1848), *Anciens monuments d'Arles en Provence*, 1804, gravure 52 x 63 cm Académie de Marseille.

PAGE 23 : GIORGIO SOMMER (1834-1914), tirage albuminé, ca. 1875, *Ercole farnese Napoli*, 21 x 26 cm.

PAGE 24 : Tiré de l'édition de 1448 des *Nuits attiques* d'AULU GELLE enluminée par GUGLIELMO GIRALDI (école de Ferrare, actif entre 1445 et 1489), bibliothèque Ambrosiana, Milan.

L'Exil. Favorinos d'Arles. Textes & commentaires.  
Édition à 40 exemplaires numérotés de 1 à 40 et 10 épreuves d'artistes numérotées de I à X. L'épreuve n°I est présentée dans une boîte d'archive avec 16 œuvres originales.  
Dans le cadre de l'exposition Relevés II (Favorinos d'Arles).  
Fabien Vallot. MMXIX.