



JOURNAL DE L'EXPOSITION
TEXTES DE ALEXANDRE DESSON, PIERRE-DAMIEN HUYGHE,
MARGAUX BONOPERA, FABIEN VALLOS, SÉBASTIEN PLUOT,
VANESSA THÉODOROPOULOU, JEAN-BAPTISTE CAROBOLANTE

RELEVÉS II FAVORINOS D'ARLES

JEAN-BAPTISTE CAROBOLANTE
L'exil de soi

À l'instar de son maître Dion Chrysostome, Favorinos connut l'exil. Certains affirment qu'un fait d'adultère l'avait rendu impopulaire et dérangeait l'empereur Hadrien ; mais c'est surtout son refus d'être nommé archiprêtre qui précipita son bannissement. Ses nombreuses statues, à Athènes, à Corinthe, furent enlevées. Qu'importe la qualité du rhéteur, qu'importe la popularité du sophiste, on ne peut célébrer celui jugé indigne de demeurer parmi les citoyens. Mais pourquoi ce refus, alors même qu'il savait qu'il en paierait le prix ? La réponse est éthique et philosophique : entrer dans les ordres de la fonction religieuse serait liberticide car on ne peut laisser libre cours à ses idées et à sa verve ; mais aussi parce qu'on y est obligé de tuer du vivant lors des sacrifices. Pourtant, ce refus peut sembler paradoxal car il renvoie à une autre interrogation : en quoi l'exil est-il plus libérateur que l'assignation, qu'importe sa forme, religieuse ou non ? En quoi être banni est-il plus émancipateur que le fait d'entrer dans les ordres ? Ici réside peut-être tout l'intérêt du traité sur l'exil de Favorinos.

D'autres avant lui on fait de l'exil une expérience libératrice. Nous pourrions même affirmer que la réflexion sur l'exil était une pratique inévitable pour tout philosophe qui se respecte. Dion revendiquait par exemple que l'exil avait consolidé sa gloire. Plutarque, l'ami fidèle de Favorin, envisageait l'exil comme une chance¹. Selon la *doxa*, de toute façon, l'exil est un leurre, car l'on ne fait que changer de cités, alors que nous demeurons des « citoyens du monde ». Sénèque ne pense pas différemment lorsque, dans sa *Consolation à Helvia*, il affirme que l'exil n'est « rien au fond qu'un changement de lieu. Pour ne point sembler circonscrire la portée du mot et dissimuler les rigueurs qu'il comporte, j'ajoute que ce changement de lieu est suivi

d'inconvénients, tels que la pauvreté, l'ignominie, le mépris, épouvantails que je combattrai plus tard. Je ne veux tout d'abord traiter que cette question : quelle amertume ce changement apporte-t-il en soi ? Vivre expatrié, dit-on, est une chose insupportable. Eh bien ! voyez toute cette population à laquelle suffisent à peine les demeures de notre immense capitale : la plupart ont quitté leur patrie² ». N'est-ce pas non plus ce qu'affirme Favorinos lorsqu'il nous dit que « chaque fois que l'on remonte à des faits anciens on constate que nous sommes tous étrangers et exilés³ » ? L'exil est un leurre parce que la vie, elle-même, est un exil ; d'autant plus lorsque, comme Favorinos, l'on naît « barbare », c'est-à-dire non romain ou grec : celte, arlésien. À propos de cette naissance, comment ne pas évoquer cet hermaphrodisme qui lui valut bien d'attaques, notamment de Polémon, son principal adversaire. La vie est un temps d'errance, un lieu de perte, alors à quoi bon se plaindre d'un simple exil politique ? À quoi bon se plaindre de la perte de la patrie, des amis, de la famille, de ses biens, de sa liberté ? La principale richesse, elle, ne se perd pas, on peut même la trouver justement dans l'exil : la sérénité⁴. Celle des intellectuels, celles de philosophes. Celle du souci de soi. Celle qui, à l'instar de la pensée sceptique, cynique ou stoïcienne, fait de nous des héros de la sagesse, capable d'affronter toute adversité⁵.

À ce sujet, Favorinos exerce, dans son traité, de nombreux recours à celui qui fut sans doute le héros de ces philosophies de la sérénité : Héraclès. Fils d'une humaine et de Zeus, Héraclès est voué à accomplir, en obéissance à Eurysthée, des exploits toujours plus grands, toujours plus dangereux. Humiliation suprême que de devoir satisfaire celui qui lui a volé le trône de

l'Argolide. Son courage, par ailleurs, n'est pas uniquement dû à sa force et à son abnégation, mais à sa sagesse. Pour les philosophes de l'époque, il est le héros par excellence, exemplaire, pacificateur et justicier, opposé à Alexandre qui, lui, incarne la tyrannie et le désir insatiable de conquêtes. Héraclès, c'est celui qui affronte les forces du mal et qui, lorsqu'il retrouve la sérénité, redevient attentionné et généreux. Parfois, certes, on le présente sous les traits défavorables d'un individu narcissique et mégalomane ayant l'univers comme terrain de jeu. Pourtant, lorsque nous nous plongeons dans l'usage que Favorinos fait d'Alcide, nous n'y voyons qu'un héros exemplaire : celui qui sait trouver la sérénité dans l'exil.

Les représentations modernes du mythe nous ont fait oublier ce détail déterminant : Héraclès n'est pas qu'une montagne de muscle qui n'a peur de rien, mais il est, avant tout, l'une des incarnations antiques de la mélancolie. Il y a l'Ajace de la Guerre de Troie qui, dans un élan de jalousie, se suicide en se jetant sur sa propre épée ; il y a Médée qui, dans sa haine irréparable envers Jason, tue leurs deux enfants. Mais il y a aussi celui à jamais divisé, à jamais mortel et divin, à jamais en lutte pour satisfaire Zeus et gagner l'amour d'Héra, celle qui lui a donné le sein, mais qui cherche à tout prix à l'assassiner. Héraclès, c'est celui qui revient du Tartare, le cœur des enfers, l'endroit le plus loin où un humain puisse aller et qui, à ce moment précis, plonge dans la folie la plus sombre et assassine femme et enfants. Par la plume de Sénèque, le père mortel du héros, Amphitryon, l'affirme : « À quoi lui servent ces prouesses ? Il est privé du monde qu'il a défendu⁶ ». Ou encore, c'est Lycus, son adversaire, qui clame : « Lui qu'une mère fugitive a mis au jour sur une terre errante !⁷ » Héraclès, c'est celui qui est né en exil et qui, toute sa vie, tentera de trouver la sérénité loin

d'un chez soi qui, par ailleurs, jamais ne lui appartiendra. Héraclès est l'exilé même. Il est celui qui, après avoir tué sa chair et son sang, une fois la conscience retrouvée, implore qu'on le laisse errer à nouveau : « Quel lieu vais-je gagner pour mon exil ? Où vais-je me cacher ? Quelle terre va m'écraser ?⁸ »

Il n'y a que les enfers qui peuvent encore l'accueillir. Ces mêmes enfers où son « image » croisera la route d'Ulysse⁹. Car c'est un fait décisif : même mort, Héraclès est voué à l'exil. Son âme siège avec les douze dieux de l'Olympe. Héra l'a enfin accepté. Il est enfin là où il doit être... mais il est incomplet¹⁰. Son corps, son image, son fantôme (*eidōlon*) comme le nomme Homère, ce même corps qui a été complètement déformé par la tunique enduite du venin de l'Hydre de Lerne, ce corps fantomatique erre dans les limbes. « La mer dans laquelle Héraclès sombre est en définitive la mer de la privation, la mer du manque ; et, étonnamment, la souffrance causée par la folie est aggravée par le fait que ce manque, ce sentiment de négativité qui recouvre tout, couronne des exploits parfaits et indépassables¹¹ ». À travers ces mots de Földényi, il nous semble entendre l'écho de l'exil de Favorinos d'Arles. Le sophiste, le professeur, personnage public aimé de tous ceux qu'il rencontre, philosophe voué à l'exil sur l'île de Chios. Loin de tous, loin de ses biens, loin de ses amis ; un exil herculéen.

Le véritable exilé n'est pas celui loin de chez soi, mais celui qui ne peut être uni à lui-même. Le véritable exilé est celui voué à être constamment divisé. Division entendue comme une impossibilité de trouver la sérénité. À ce sujet, un détail du traité sur l'exil de Favorinos retient notre attention. À de multiples occasions, le sophiste emploie les termes d'*eudaimones* et de *kakodaimones* pour dire les heureux

8. *Ibidem*, v. 1321-1323.

9. Homère, *L'Odyssée*, XI, 601.

10. Ovide, *Les Métamorphoses*, IX, 211-272.

11. László F. Földényi, *Mélancolie. Essai sur l'âme occidentale*, Paris, Actes Sud, 2012, p. 26.

1. Plutarque, *De l'exil*, 14.

2. Sénèque, *Consolation à Helvia*, 6, 1.

3. Favorinos, *L'Exil*, IX.

4. *Ibidem*, XXIII.

5. À ce sujet, voir Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France (1981-1982), Paris, Seuil, 2001.

6. Sénèque, *La folie d'Héraclès*, v. 249

7. *Ibidem*, v. 453.

et les malheureux¹². C’est un usage tardif du terme grec de *daïmon* dans lequel le préfixe *eu-* signifie « bien » et *kako-* signifie « mauvais ». À ce sujet, relevons que le terme *kakos* indique, en grec ancien, le degré ultime du malheur, comme c’est notamment le cas dans *La folie d’Héraclès* d’Euripide : « Ô Zeus ! pourquoi cet excès de haine contre ton propre fils, pourquoi l’avoir jeté dans cette mer de malheurs [κακῶν] ?¹³ ».

Le terme de *daïmon* est central pour comprendre la philosophie grecque. Socrate, lui-même, affirmait être possédé par un *daïmon* communicant avec lui comme l’on entend une voix¹⁴. Nous parlons alors d’un *daïmon* personnel qui choisit l’âme avant de descendre dans le monde d’ici-bas¹⁵. « Le signe ne se contente pas d’indiquer à Socrate ce qu’il ne doit pas faire, mais il lui enjoint aussi ce qu’il doit accomplir.¹⁶ » Entre autres diverses fonctions complexes, le *daïmon* agit comme une sorte de voix soufflée qui vient nous murmurer des conseils et des idées ; mais il est également, selon

12. Notamment en III, 3 ; VI, 11 ; XVIII, 7 et XXV, 25.
13. Euripide, *La Folie d’Héraclès*, v. 1086-1087.
14. Voir notamment Platon, *Phèdre*, 242 c.
15. À ce sujet, voir Andrei Timotin, *La Démonologie platonicienne*, Boston, Brill, 2012, p. 52-81.
16. *Ibidem*, p. 55.

Platon, ce qui fait le lien entre les sphères matérielle et métaphysique¹⁷. Ce n’est que plus tardivement, avec Paul, que l’on envisagea qu’une voix intérieure puisse nous conduire au péché plutôt qu’à la raison, c’est donc l’apôtre, le premier, qui inventa le démon malfaisant : « Car nous savons que la loi est spirituelle : mais moi je suis charnel, vendu au péché ; car ce que je fais, je ne le reconnais pas, car ce n’est pas ce que je veux, que je fais, mais ce que je hais, je le pratique. […] Or, maintenant, ce n’est plus moi qui fait cela, mais c’est le péché qui habite en moi¹⁸ ». Lorsque l’on passe du *daïmon* au démon, nous passons finalement, de l’écoute à l’obéissance. La voix intérieure doit être tue.

En ce qui concerne Favorinos, nous comprenons le terme de *kakodaïmon* comme étant un malheur issu du fait que le *daïmon* soit associé à une divinité du sort. Nous ne sommes plus uniquement dans le cadre d’un conseil, comme c’est le cas chez Socrate, mais dans celui, plus ésotérique, d’une divinité joueuse nous conduisant vers la bonne ou la mauvaise fortune¹⁹. Il n’est alors pas étonnant que l’auteur du *Sur la fortune* emploie ces deux mots pour signifier le bonheur et le malheur.

17. Platon, *Banquet*, 202 d-e.
18. Paul, *Romains*, 7,14-17.
19. Andrei Timotin, *op. cit.*, p. 19.

Pourtant, nous ne pouvons en rester à cette compréhension philologique sans voir, dans le recours au *daïmon*, un lien avec l’exil. Repensons à Héraclès : il est le dieu à jamais divisé. Son *eidôlon* et son âme ne pourront jamais être réunis et cette division le conduit, justement, au *kakodaïmon*, au malheur.

Un lien se dessine devant nous entre le véritable exil, comme impossible sérénité, et la notion grecque de *daïmon*. Le démon souffleur, démon du bon et du mauvais sort, source de nos idées, de nos transes et de notre sagesse. Démon comme substance archaïque, arraisonnante, insaisissable. Démon que l’on ne peut rencontrer à moins, comme Socrate debout dans la neige pendant une nuit, d’en payer le prix²⁰. Le véritable exil, celui de l’insérénité, serait en fait l’exil de son daïmon. Le véritable exil, l’inconfort ultime, serait celui de nos représentations, l’impossibilité de parler notre propre langue, de rencontrer notre propre culture, d’écouter nos légendes. Le véritable exil, c’est l’éternité d’Héraclès, divisé entre corps et âme.

Le philosophe Giorgio Agamben envisage que « la pauvreté est la relation avec un inappropriable ; être pauvre signifie : se tenir en relation avec un

20. Platon, *Banquet*, 220 c.

bien inappropriable. La pauvreté, comme le disaient les franciscains, est expropriatrice non parce qu’elle implique de renoncer à la propriété, mais parce qu’elle se risque dans la relation avec l’inappropriable et demeure en elle²¹» La véritable pauvreté, le véritable malheur, ce n’est pas l’exil de ses biens, de ses proches, de sa patrie, mais l’exil de ce qui est inappropriable. À ce sujet, Giorgio Agamben relève trois choses inappropriables : le corps, le langage, le paysage. Ainsi, suivant notre logique, le plus grand malheur de l’exil serait celui-ci : l’interdiction de parler sa langue²², de convoquer son imaginaire, de contempler ce que l’on désigne comme étant le beau. Finalement, nous comprenons ce *kakodaïmon*, ce malheur de l’exilé, comme une impossibilité de faire monde à partir de son *logos*, entendu non uniquement comme la langue, mais comme ce qui est « recueilli²³ », c’est-à-dire comme tout ce qui constitue notre rapport au monde.

21. Giorgio Agamben, « L’inappropriable » in *Création et anarchie. L’œuvre à l’âge de la religion capitaliste*, Paris, Payot & Rivages, 2019, p. 66.
22. Non pas qu’on nous le vole, car nous ne pouvons posséder notre langue, mais qu’on nous empêche d’en faire usage.
23. Martin Heidegger, « *Logos* » in *Essais et conférences*, Paris, PUF, 1958, p. 252-253.

PIERRE-DAMIEN HUYGHE
«*Résister sous le soleil brûlant*»,
anachronique lecture

Favorinos écrivait il y a vingt siècles. Nous pouvons lui accorder aujourd’hui plusieurs sortes d’attention. La première serait celle de l’antiquaire amoureux de l’ancienneté pour elle-même. La deuxième, plus historienne, contextualiserait : rapportant les écrits disponibles aux conditions de l’époque, elle examinerait s’ils confirment, infirment ou seulement modifient la connaissance déjà emmagasinée de ces conditions. Ou bien, cherchant à situer les raisons de l’exil auquel l’auteur fut en l’occurrence condamné, elle tenterait de décrypter dans son texte les motifs idéologiques d’un parti qui n’était probablement pas celui d’un Tacite ni de tout un appareil sénatorial avec lequel les empereurs de l’époque composaient plus ou moins. Ce faisant, elle s’intéresserait sûrement aux références dont fait mention Favorinos, soulignant, même si tous les mots que je vais dire ne sont pas d’époque, son cosmopolitisme et son opposition aux entreprises guerrières, à la politique expansionniste et en dernière analyse coloniale dont précisément se nourrissait le parti sénatorial que j’évoquais à l’instant. Favorinos pensait sans doute que là n’était pas, que là n’était plus l’intérêt de l’État et que le temps était venu d’une consolidation pouvant s’appuyer, comme nous dirions aujourd’hui, sur une politique culturelle : mise en valeur d’un certain patrimoine littéraire, soutien au théâtre mais aussi à un monde de jeux susceptible d’être comparé, à certains égards, à celui du sport aujourd’hui.

Toute cette lecture n’est pas cependant celle à laquelle j’aurais été capable de me livrer d’abord avec le texte seul entre les mains. Elle ne peut au reste d’une manière générale que suivre l’expérience d’une autre, que je présente ici en troisième position bien qu’elle soit plus réellement la première à pouvoir exister pour quiconque prend connaissance d’un document dont il ignorait jusqu’alors l’existence. C’est de cette expérience que je vais traiter ici. Faisant droit au moment de la lecture, admettant qu’un lecteur n’est pas d’abord du temps du texte qu’il lit, mais du sien, elle se fait au présent sans être en mesure pour commencer de mobiliser les connaissances qu’il faudrait afin de faire histoire à proprement parler, lisant seulement comme elle peut, avec ce qu’elle a à l’esprit de savoirs plus ou moins précis et pertinents. Loin d’être assurée, plutôt sans appui, peu solide en tout cas et, en un mot, subjective, sachant seulement qu’elle est en train de faire pont entre deux époques, elle s’arrête à certains endroits de ce qu’elle lit, saisie qu’elle est alors de coïncidences. Elle ne dit pas : « c’était ainsi » ni : « nous n’y sommes plus », mais au contraire s’étonne : « déjà! », ou : « encore! ».

Bien entendu, le discours de Favorinos n’est pas tout étonnant. À la fin, dans le dernier quart, dans le dernier tiers même peut-être, il n’échappe pas complètement au conventionnel. L’écrivain puni par un prince que sans doute il a servi retourne, c’est de bonne guerre, la situation. Il dit que ce qu’on lui fait subir ne lui fait pas vraiment mal. Est-il fier dans l’adversité ou fait-il semblant de l’être ? En tout cas, il nous sert quelques motifs assez banalement

stoïciens, par exemple celui-ci : qu’il faut à l’amitié une épreuve pour la révéler vraiment. De l’homme éloigné des lieux de pouvoir ne s’approchent désormais que ses véritables amis. Des courtisans, il n’en verra plus. Lui, dans son *ethos*, dans sa personnalité intime n’a pas foncièrement changé, mais sa place dans le théâtre de la vie humaine, oui. Sont capables d’amitié ceux précisément qui ne font pas placement de leurs sentiments.

Au passage, cette question : comment un juge, un administrateur ou un préfet placent-ils leurs sentiments ? Comment s’en débrouillent-ils ? Au-delà, la description, dans les cercles du pouvoir, d’une humanité sans cœur. Cette humanité est celle qui lie en fait son sort à l’inessentiel, c’est-à-dire aux apparences, aux marques extérieures de distinction, aux éléments de prestige. C’est pourquoi je la dis ici « sans cœur ». Elle ne s’intéresse pas au sein d’êtres qu’elle ne sait que côtoyer. Non, elle se place, et même s’investit, cherchant le profit, au plus loin des repaires, pourtant essentiels, où se niche la personnalité de chacun. Ces repaires sont, pour le dire dans un langage d’aujourd’hui, psychiques et, en tant que tels, sans lieu. Accompagnant la personne même, ils se déplacent quand elle se déplace, ils migrent quand elle migre. Ainsi est-il impossible de les déloger. Et, donc, de les exiler. Ils se tiennent en un lieu sans lieu dérobé toujours à la logique – et à l’emprise – cartographique des pouvoirs. Ceux-ci en redoutent sûrement la « résistance » (ce mot est dans le texte) et, le cas échéant, le potentiel d’action. Mais ils ne sauraient y toucher jamais réellement. Personne ne saurait partir, où que ce soit et pour quelque durée

que ce soit, avec toutes ses affaires, mais chacun emportera toujours avec soi, même dans la mort, le secret de sa personnalité.

Tout ce motif n’est pas seulement stoïcien (et du reste, je ne le commente pas avec les seules ressources de ce courant de pensée), mais n’y contredit pas. Son évocation suit dans le texte un propos plus étonnant (à mes yeux de lecteur en tout cas plus surprenant, plus difficile à dater et à situer à l’aune de mes connaissances philosophiques) sur les mœurs animales. Ces mœurs sont de fait décrites et données comme une morale, non pas une morale qui se professe, mais une morale qui se vit. Qui examine cette morale des mœurs animales y trouvera la sagesse à l’état de nature, ou la puissance – la capacité – d’une vie qui ne prétend qu’à sa condition. De quoi s’agit-il ? D’un monde, de tout un monde, bel et bien existant autour des humains et d’eux potentiellement familier (sinon, comment Favorinos pourrait-il espérer que son argumentation soit comprise ?). Ce monde convient aux mouvements des animaux qui en nourrissent leurs vies : il les anime suffisamment. Or ce même monde covenant au fait de vivre ignore la richesse, et par conséquent la pauvreté. « Envers leurs petits et leurs espaces », écrit Favorinos, « les animaux possèdent une disposition naturelle en ce qu’ils sont fortement liés aux lieux familiers et à leurs semblables avec qui ils vivent en groupe, mais surtout entre les petits et les géniteurs ; quant à la richesse et aux honneurs aucune espèce ne s’en occupe sauf l’homme, tandis que les animaux considèrent ce qui leur suffit de nourriture pour subvenir à leur besoin. Par conséquent, quant à

FAVORINUS



ΦΟΥΗ

FAVORINO

la nourriture, aucun animal ne peut par nature être pauvre (...). Et d'ajouter : «Un cheval ne se soucie pas de l'estime ou de la mésestime des autres animaux». Chez les hommes en revanche, on va «considérant ce qui vient sans limite et mieux». Conséquence : «Nul n'est assez riche pour avoir plus que ce qu'il veut».

«Aucun animal ne peut par nature être pauvre» : il faudrait méditer sur cette phrase. Elle vaut pour autant, j'insiste, que l'animal en question s'en tient à ce qui suffit. Par conséquent, elle implique une critique du surplus. La pauvreté, laisse-t-elle à penser, provient paradoxalement d'une disposition excessive, d'une surabondance. Voici justement ce que j'essaie d'entendre et de faire entendre ces temps-ci au titre d'un «courage de la pauvreté» : la différence qu'il y a entre «avoir ce qu'il faut» et «avoir ce qu'il faudrait». La seconde expression ouvre à des revendications infinies. N'ayant pas de limite, autorisant qu'on ait pour envisager sa vie non pas ce qui suffit mais toujours au moins autant que les autres, faisant dépendre le faire et l'agir de conditions qui ne sont pas là déjà, elle attend le plus, le davantage et finalement le trop. Elle espère ce plus, ce davantage, ce trop, elle en fait condition de ses mouvements. Ne s'estimant pas assez pourvue, pas assez riche déjà, elle réclame sans cesse. Elle se promet ce qui n'est pas encore et qu'elle n'aura jamais suffisamment puisque, par définition, ce qu'il faudrait n'existe qu'absent. En définitive, de ce qu'il y a, elle ne se contente jamais. Elle le fuit d'avance interminablement.

Le plus étonnant n'est pas cette seule idée, mais la façon dont elle s'inscrit dans le texte ; non par critique d'une économie de l'inégalité, mais par comparaison avec le règne animal, par éloge, en fait, de ce règne. Pourquoi faut-il à Favorinos cet éloge ? Ne puis-je y entendre un étrange écho, puisque d'avance résonnant, de notre contemporaine notion d'éco-système ? Ce que j'envisage là, en remettant d'aplomb la chronologie, c'est que soit en train de nous revenir cette conception stoïcienne (mais dans l'épicurisme aussi bien présente) qui se faisait forte de déduire les règles de la sagesse d'une science de la nature et impliquait l'une dans l'autre. Suivant cette hypothèse, je ne suis pas en train d'estimer plus rationnel que prévu le passé romain, mais de trouver plus morale qu'attendu la science contemporaine des milieux de vie. Certes je ne saurais dire exactes scientifiquement (selon le sens moderne de ce mot) les descriptions que fait Favorinos de tel et tel comportement animal, mais l'étonnement qui me saisit à les lire vient de ce que je me trouve capable, moi le contemporain, de les accepter comme justes. Autrement dit, je suis, nous sommes aujourd'hui susceptibles de nous prêter à un principe de pensée qui pose *antérieurement à toute science*, mais pour diriger le savoir aussi bien, qu'un monde qui ne s'éloignerait pas de «la disposition naturelle» serait inévitablement sage. Ce n'est pas que nous puissions être jamais certains de l'absolue validité de cette phrase : elle fait bon marché

de toute une cruauté animale et rend difficile à faire valoir quelque notion que ce soit d'émancipation. Ce que je veux en conséquence souligner, ce qui me surprend, ce n'est donc pas son propos en soi, c'est son âge et c'est la résonance de cet âge dans le nôtre. Si elle a bien lieu, cette résonance, si même, comme il m'a semblé à la lecture, elle peut être saisissante, alors ce qui nous inquiète aujourd'hui quant à la nature ne doit pas grand-chose aux sciences récentes, quoiqu'il y paraisse et quelles que soient l'allure des arguments qui sont aujourd'hui avancés. Ou bien il faut dire, autre hypothèse, que ces sciences – nos sciences – sont plus imprégnées de souci des mœurs, donc de morale, qu'elles ne veulent bien le dire et même, tout simplement, l'admettre.

Ce n'est pas tout. «Un oiseau», dit encore Favorinos, «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». C'est souvent l'inverse chez les humains qui, le texte l'a dit une page plus haut, peuvent «se battre pour une maison». Voici comment : «par cupidité [ils] divisent la terre 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...».

Coincidence soudaine, derechef, entre mon temps et celui de Favorinos que cette division de la terre – que cette géographie – entretenue de murs ou par ce genre de construction défendue. Mais coïncidence qui, une fois le contact établi, étend mon attention et me rend curieux. Les armoires et les coffres aussi seraient des murs ? Me voici pensant à un texte jusqu'alors par moi considéré avec circonspection où Vilèm Flusser fait une critique radicale des objets. Il les définit comme des obstacles que nous mettons au devant de nos mouvements et dont nous cherchons à surmonter la gêne – ou l'excès de présence – par la construction d'autres objets à leur tour supposés faciliter nos passages en contournant ou en remplaçant, selon les cas, les précédents. Dans cette économie proliférante qui nous entoure de trucs et de machins sans nombre se tient, se tiendrait déjà, paradoxalement, la politique des murs. J'y pense plus que jamais. Mais si le motif de cette pensée a déjà été tissé au temps de Favorinos, alors je ne peux plus le dire seulement circonstancié. Ce n'est pas un malheur du moment. La possibilité du mur et toute une idée défensive de la patrie – de la maison des pères – qui se figure avec cette possibilité ne sont pas accidentelles ni liées seulement à la politique de tel ou tel mauvais chef d'État. Non, elles procèdent d'une lointaine tentation

de la culture, certes de longue date contestée, comme le montre le texte de Favorinos, mais de longue date aussi, à l'inverse, opérante, obligeant en conséquence à sa contestation. C'est tout un pensable qui se trouve de la sorte remis en jeu. Un pensable, c'est-à-dire un ensemble de pensées pas tout à fait pensées, une série de signifiants non réalisés, des mots dont nous n'estimons pas assez la portée, qui emportent nos paroles et dont nous ne nous rendons pas assez compte quand bien même ils occupent, obsèdent même, nos esprits, les faisant parler sans qu'ils pensent assez à ce qui est dit et à ce qui les fait dire comme il est dit, et les menant à nombre de déclarations quant à ce que c'est que ceci : une bonne conduite, une conduite heureuse, un bien vivre, un bonheur.

Enfin, remontant en fait le discours de Favorinos, le lisant pour ainsi dire à l'envers, allant au début, le plus saisissant peut-être, je voudrais dire un mot de l'inhabituel point de vue qui est celui de ce discours quant au spectacle. «Les acteurs», dit-il, «savent (...) que rien ne dépend d'eux, ni les royaumes ni les richesses ni les maisons du très riche Aléos ni la lignée de Tantale ou de Labdacos ni la pauvreté ou l'exil ; en revanche ils appartiennent au mythe et au poète et il est nécessaire qu'ils montrent l'envers de l'interprétation, jusqu'à ce que s'achève la représentation». Moins dupes que quiconque, si je comprends bien, les acteurs. Eux savent, on vient de le lire, qu'ils «appartiennent au mythe et au poète», autrement dit que ce qu'ils disent n'est pas d'eux ou qu'il y a pour leurs paroles un devancement. Bien sûr ce que j'affirmais à l'instant du pensable et des signifiants non réalisés qui obsèdent nos convictions est là déjà évoqué. Mais Favorinos ajoute, on vient de le lire également, qu'il est «nécessaire de montrer l'envers de l'interprétation». Lisant ce propos de façon non historienne, le recueillant d'abord depuis le temps que j'habite, je me surprends à penser ici au Brecht de la distanciation. Ce qui est discuté, ce n'est pas qu'il y ait une scène, c'est qu'à ce qui s'y joue on se prête sans distance. Par extension, puisqu'il s'agit de métaphores, Favorinos ne critiquerait peut-être pas notre contemporain langage sociologique qui nous fait admettre qu'il y a des acteurs et des rôles sociaux, voire quelque chose comme un théâtre social, ou même une scène médiatique, non ce qui le ferait écrire, c'est qu'à tout cela on adhère, inapte qu'on est à s'en exiler, non par inaptitude personnelle ou par faiblesse intime, mais parce qu'on se trouve fermé à sa propre résonance intérieure, séduit, charmé, enlevé qu'on est par le jeu des acteurs eux-mêmes, par l'absence de distance avec laquelle chacun de ces acteurs joue son rôle social.

Au bout du compte, il y a matière, j'y reviens, à résistance. Cette résistance a un enjeu : la conquête ou la reconquête d'une éthique. C'est une libération et, à la fois, un désenchantement puisqu'il s'agit de ne plus être pris et de ne plus se laisser prendre aux charmes sociaux. Cette déprise, Favorinos la considère dans l'instance d'une lutte. Où il y a lutte, il y a, pense-t-il, épreuve de vérité.

Cette lutte «n'advient pas sur la scène ni dans le temple de Dionysos, où ceux qui sont capables de faire pleurer ou rire gagnent, mais dans le stade d'Héraclès avec le courage : la lutte c'est l'action pas la parole». Comprendons que «le temple de Dionysos», c'est le théâtre, lequel n'est pas nécessairement fonction de vérité non seulement, comme on a vu, parce que de mauvais acteurs – des acteurs qui s'y croient trop – peuvent monter sur sa scène, mais encore parce que, même quand on y joue bien, on n'y joue jamais soi-même. Non, la fonction de vérité, c'est toute situation où il faut du courage qui l'assume. Or le courage, le mot même le dit dans son étymologie, c'est ce qu'on fait en y mettant – et en y risquant – son cœur. Il y va là d'une aventure qui ne trouve pas son ressort essentiel dans les déclarations ; ni on y joue, ni elle ne se déclame. De ce qui peut advenir en elle, il n'y a rien d'avance écrit et c'est pourquoi il y a risque. Encore faut-il accepter l'adversité, le combat que c'est d'abord intérieurement avec son propre goût pour les facilités du charme et des enchantements. Dans ce combat, dans cette adversité, on ôte à soi-même et pour soi-même d'abord son propre masque, on s'y efforce en tout cas, on entreprend de mettre en mouvement sa personne même. Ça commence sans mot dire même si ça peut ensuite chercher, comme fait Favorinos pour s'encourager, des armes dans la tradition littéraire. Bref, il ne s'agit pas de s'enrôler, mais d'agir. «Action», dans le texte grec, c'est *ergon*, c'est-à-dire «œuvre», «opération», sorte de faire où se met à opérer la personnalité pour ce que ce mot désigne originellement d'être situé en-deça du masque de l'acteur jouant, ici dans le théâtre social. Même si Favorinos cite abondamment mythes et poèmes, ce ne sont pas des scénarios qui peuvent dans sa pensée fonder l'énergie courageuse utile aux luttes à mener, mais bien, décidément, ce qui peut être en chacun supposé de repaire personnel, de résonance intérieure ou de ce que j'appelai en commençant *ethos* singulier. Depuis cet *ethos* nous ne sommes chacun véritablement qu'en nous supportant exilés des autres, de ceux au moins, beaux parleurs en général, qui font placement de leurs existences et de leurs sentiments. Et s'il faut pour faire comprendre tout cela un modèle, une métaphore, ce ne seront pas ceux du théâtre et de l'action jouée, mais ceux du cirque romain où «sans se soucier du bruit, des sifflets, des louanges, des plaisanteries salaces et des clameurs, [...] l'athlète, ne faisant confiance qu'à lui-même résiste sous le soleil brûlant et la poussière sèche». Ici le texte de Favorinos me semble comparaître de manière singulière. Ici, ne trouvant pas dans quel chambre d'écho il résonne (bien que, j'en suis certain, il résonne), je n'ose pas, je n'ose plus le comparer à mon temps. Ici, donc, il m'intime le silence et arrête ma lecture.

Favorinos semble être à plusieurs égards un grand paradoxe. C’est-à-dire qu’il est au sens propre toujours à côté de la *doxa*. D’abord parce qu’à Arles la rue la plus abandonnée et insalubre porte son nom. Mais aussi parce que sa propre ville de naissance ignore son existence et son œuvre. Ensuite parce que depuis 1930, année où le papyrus qui porte au *verso* le texte de l’*Exil* et acheté par le Vatican, de riches éditions ont été publiées sans que Favorinos ait recouvré la célébrité qui a été la sienne dans la première moitié du deuxième siècle. Ensuite parce que le personnage est entouré de mystères et de détracteurs qui ont contribué à fabriquer une image mythologique de ce philosophe celte, intersexe, influent, adultère pour certains et exilé par Hadrien pour des raisons jusqu’à présent obscures. Un paradoxe enfin, parce qu’en tant que penseur il semble qu’il ait développé des thèses assez surprenantes sur les conditions mêmes du vivant et du métaphysique.

On doit donc la redécouverte savante de Favorinos d’Arles à deux immenses hellénistes et papyrologues italiens Medea Norsa et Girolamo Vitelli¹ qui ont acheté pour le Vatican et étudié le *Pap. Vat. gr. 11*² qui contient sur son *recto* des comptes immobiliers de la Marmarique et sur son *verso* le traité *peri phugès* de Favorinos. Ils ont publié en 1931 un remarquable ouvrage avec un facsimilé du papyrus et une transcription³. Depuis d’autres ouvrages importants ont suivi et suivront⁴. Il n’est jamais très aisé de restituer un texte à la fois dans la possibilité d’indiquer des choses sur la complexité de sa teneur mais aussi indiquer des choses quant à sa réception au moment de sa rédaction et au moment de notre lecture contemporaine. Il semble que Favorinos ait une très étonnante actualité qui ne cesse pour nous de résonner parce qu’elle renvoie à des préoccupations du genre, de l’autorité du pouvoir et du respect des conditions de la vivabilité.

Favorinos nait donc Celte, c’est-à-dire barbare, dans l’empire romain, probablement dans une famille immensément riche et peut-être

aristocrate. Favorinos est trilingue mais écrit et parle en grec, la langue de la haute société et de la philosophie. Le texte qui nous intéresse est donc à la fois un discours critique, une diatribe et une consolation, probablement dû à un exil (une *relegatio in insulam* et précisément sur celle de Chios) qui, s’il a bien eu lieu (vers 132-133 et jusqu’en 138 à la mort d’Hadrien) n’est probablement pas lié à quelques problèmes de mœurs mais bien plutôt à des problèmes politiques et philosophiques. Il faut d’abord imaginer que Favorinos vit dans un monde politique de transition comme abandon du principe démocratique et républicain pour une transformation en un système de la concentration absolutiste du pouvoir et de ses représentations. C’est l’empire romain et la puissance écrasante de l’impérialisme, de la *pax romana*, de l’affirmation de cette si particulière *humanitas romanitatis* comme structure discriminante et écrasante et enfin du culte impérial. C’est ce que Favorinos nomme (XIX, 45) comme manière avec laquelle les « continentaux sont guidés et chefs » de tout ce qui vit, sous-entendu hommes et animaux. Elle est cette *humanitas* particulière qui ne cesse de vouloir guider et gouverner. Il semble qu’il faut placer ce texte dans cette crise centrale de l’affirmation de l’absolutisme d’un pouvoir moral et théocratique. C’est le principe de la *tukhè* la fortune et ses *metabolai* ses changements parce que comme il le rappelle nous n’avons qu’à obéir à celui qui distribue les rôles. En ce sens le passage des colonnes IV et V sur le théâtre et l’obéissance au poète doit pouvoir être lu avec un sens critique : si nous devons obéir au *kosmou poiètè theoi* cela signifierait alors que nous ne sommes pas tenu d’obéir aux tyrans faiseurs de monde. Nous sommes habitués à ces changements politiques et nous sommes plus que jamais dans une période où se concentrent les pouvoirs et leurs exercices autoritaires. La pensée favorinienne nous exhorte alors à deux choses, une vigilance comme prévoyance et comme capacité à l’interprétation de ces formes et au maintien de l’épreuve d’un différend et d’une différence dans ce qu’il nomme un *agôn*. Si nous ne maintenons cette double épreuve de la *phronèsis* et de l’*agôn* alors nous ne sommes plus en mesure de comprendre les manières avec lesquelles nous sommes gouvernés et les manières avec lesquelles cette propre gouvernance contraint ou détruit nos conditions de vivabilité. La pensée agonistique est la seule pensée envisageable et nécessaire afin de garantir ces conditions et nos modes d’existences. Et ce n’est bien sûr pas exclusivement pour Favorinos les changements de fortune liés au hasard ou au destin, mais bien ceux qui sont liés à un abus de pouvoir ou à l’épreuve d’une nuisance. Favorinos semble à chaque moment de ce traité préoccupé du vivant et de ses conditions. Or les conditions du vivant ne tiennent que si personne ne concentre de manière abusive un pouvoir sur d’autres.

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 semble⁵ 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 *arkhiereus*, 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 exclus l’usage de ces mêmes sacrifices. Il faut encore ajouter à cela la présence en début immédiat de discours des figures de Diogène⁶ 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 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.

Enfin il semble qu’un des lieux importants de la pensée favorinienne soit ces conditions du vivants (*diaita*). Or elles supposent que nous soyons en mesure d’interpréter (*pronoia*) le prélèvement (*logos*) et que nous soyons en mesure d’en penser l’usage (*khrè*). Or nous nous comportons comme si nous étions les chefs et les guides (XIX, 45) de tout le vivant, en ne leur laissant pas de place, mais surtout en transformant le vivant en outil de compétition, en outil de travail, en aliment ou en objet de sacrifice (XIX, 45-50). Tout le travail philosophique de Favorinos tient à la défense d’un monde où les êtres doivent se tenir en conscience : en somme il s’agit d’affirmer que nous n’avons ni le droit ni la possibilité de nous tenir *aphronestatoi*, c’est-à-dire inconscients et comme privés d’une épreuve sensible du monde. Cette conscience, dans la pensée de Favorinos tient à trois particularités. La première consiste à faire en sorte que nous ne cessions d’interpréter les usages du vivant de sorte que nous puissions produire ce que nous pensons, d’un point de vue philosophique, comme pronostique. En l’absence de conscience, nous ne sommes pas en mesure d’établir

de pronostiques et dès lors, soit nous sommes conduits de manière autoritaire, soit nous détruisons nos propres conditions de vie. Pour cela Favorinos introduit une pensée étonnante qui consiste à regarder le vivant animal comme modèle des nos mœurs et donc de la morale. C’est depuis ce vivant animal que nous serions en mesure de penser la juste manière de nos conditions de vie⁷ en tant que nos vies seraient liées à l’exercice d’un suffisant et non d’une épreuve dans limite de la richesse et du prélèvement. Il y aurait alors pour Favorinos l’affirmation d’une pensée du *khrè* comme épreuve de « ce qu’il faut ». La deuxième consiste à supposer une expérience très singulière et non institutionnalisée du rapport à ce que nous nommons divin ou métaphysique. Ainsi, cet autre rapport à l’interprétation du monde, la métaphysique est alors une sphère non ritualisée et non sacrée. Ce qui n’empêche pas pour Favorinos, de justifier la nécessité d’une sphère morale comme espace politique. Mais il semble qu’il puisse préconiser une relation à la métaphysique qui exclut les fonctions sacerdotales et qui exclut toute relation directe au pouvoir et au culte⁸. La métaphysique favorinienne est alors une épreuve de la singularité et des usages. Ainsi le recours immense aux récits et à la mythologie peut se trouver justifié par cette nécessité d’une épreuve de paradigmes propres à nous maintenir en conscience. Enfin la troisième consiste à énoncer une proposition que nous pensons centrale et profondément nouvelle pour la philosophie, celle qui induit que l’être (toujours depuis le vivant) devrait pouvoir s’interpréter et devrait pouvoir vivre comme un être *automisthos* et *autotrophos* (XIV, 24), c’est-à-dire un être dont la fondation n’est ni le salaire ni la consommation. Il ne s’agit probablement pas de penser l’être ainsi mais d’en penser sa fondation, c’est-à-dire ce depuis quoi il agit. Et ce depuis quoi nous agissons n’est pas notre transformation en salaire et en consommation. La réélaboration d’une pensée philosophique et morale suppose alors l’introduction et la construction de deux concepts étonnement puissants, l’*automisthie* et l’*autotrophie* en tant que conscience que la métaphysique et l’agir de l’être ne sont pas déterminés par sa transformation en salaire et en consommation, mais au contraire par une résistance forte à l’un et à l’autre.

L’actualité de Favorinos tient à l’étonnante puissance d’une pensée qui résonne tant de fois vers nous de sorte qu’elle ne cesse de nous rappeler que nos conditions de vie ne peuvent être déterminées ni par l’excès de gouvernance ni par l’excès d’un prélèvement et d’une saisie du vivant ni par l’excès d’une transformation des êtres en économie et en consommation. L’actualité de Favorinos tient à l’idée que nous ne pouvons nous priver de la conscience interprétative des conditions de notre vivant.

1. Medea Norsa (1877-1952) et Girolamo Vitelli (1849-1935).

2. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pap.Vat.gr.11

3. M. Norsa – G. Vitelli, *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.

4. A. Barigazzi, *Favorino di Arelate. Opere*, introduzione, testo critico e commento a cura di A. Barigazzi, Florence, F. Le Monnier, coll. « Biblioteca Nazionale. Testi greci e latini con commento filologico », 1966; A. Tepedino Guerra, *Favorino di Arelate. L’esilio (Pap. Vat. Gr. 11 verso)*, edizione critica, traduzione e commento a cura di A. T. G., Rome, Edizioni dell’Ateneo, coll. « Testi e commenti », 2007; *Œuvres*, tome I (introduction générale, Témoignages, *Discours aux Corinthiens, Sur la Fortune*, dir. Eugenio Amato, Les Belles Lettres, 2005; *Œuvres*, tome III (Fragments), dir. Eugenio Amato, Les Belles Lettres, 2010; *Le traité sur l’exil de Favorinos d’Arles, Papyrologie, philologie et littérature*, dir. Eugenio Amato et Marie-Hélène Marganne, Presses Universitaires de Rennes, 2015.

5. Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 8,3 et *Souda*, s.v. Φαβωρίνος.

6. III, 25, Favorinos précise qu’il a déjà parlé de Diogène.

7. Voir le texte de Pierre-Damien Hyughe.

8. Si l’on suit cette hypothèse peut se justifier le refus de la charge d’*arkhiereus* : ni sacerdoce ni relation culte et pouvoir.

ALEXANDRE DESSON
Performativité, réunion, aventure.
Une lecture de L'Exil de Favorin d'Arles

« Les historiens de l'art et de la littérature savent qu'il y a entre l'archaïque et le moderne un rendez-vous secret, non seulement parce que les formes les plus archaïques semblent exercer sur le présent une fascination particulière, mais surtout parce que la clé du moderne est cachée dans l'immémorial et le préhistorique. »
Giorgio Agamben,
Qu'est-ce que le contemporain ?

L'Exil de Favorin se présente comme un objet singulier. Sa lecture suscite à la fois l'impression d'une grande modernité et la déroute provoquée par la densité de références et d'assertions. Le texte se comporte comme un hypertexte, rassemblant foule de symboles et de figures, les concentrant pour diriger un nouveau faisceau qu'il s'agit ici de qualifier. Quelle est la position de Favorin dans l'univers, que soutient-il, qu'incarne-t-il et comment pouvons-nous le lire, voilà quelles seront ici nos questions. Il nous serait impossible de tout commenter, et nous nous contenterons de lancer des pistes de réflexion autour des questions de la performance, de la théâtralité, du sacrifice et de l'aventure.

Panthéisme

Il faut rattacher Favorin au cadre de la pensée stoïcienne. On trouve dans le traité de l'exil la différenciation entre les biens qui dépendent de soi et les autres (XVI,39), le refus de la nostalgie (X,48), ainsi qu'un bonheur par la consolation, par la contemplation des plus malheureux que soi (XXIII,42). Il conseille de brider ses désirs (XXVI,18). Favorin est aussi stoïcien dans ses références à Achille, Héraclès et Ulysse, en cela qu'ils sont des héros d'abnégation. Favorin place la Fortune au-dessus de toute chose. Le traité lui-même est une apologie de la Fortune dans le cas particulier de l'exil. Favorin commande d'obéir aux dieux, d'accepter les revers de fortune, d'endurer l'épreuve de la vie avec comme modèles Ulysse, Héraclès et Achille, dont les noms sont les plus récurrents. Ce commandement de la soumission à la fortune, et donc pour Favorin l'acceptation de l'exil auquel il est contraint par Hadrien, est soutenu par le préjugé d'un monde universellement habitable car égal en tous points. Autrement dit, l'apologie de la fortune repose sur l'isonomie du monde : c'est parce que le monde a partout la même qualité, est partout accueillant, qu'il n'y a pas de sens à s'attacher à une terre en particulier¹. Plus spécifiquement, le monde est isonome parce que les dieux eux-mêmes sont partout présents et partout réceptifs. Nous lisons en VII, 18-20 : « pour un homme vertueux et pieux les dieux l'écouteront partout ». Pour un philosophe, cela rappelle évidemment

Héraclite, qui avait déclaré qu'il y avait des dieux aussi dans la cuisine. La terre n'est pas plus sacrée que la terre lointaine, « unique est le genre humain », quand bien-même ce genre humain se limiterait au monde connu, lissé par la *paideia* grecque puis l'*humanitas* romaine. Unique est le genre humain. Offense à la divinité est l'établissement de frontières. Fantasma est la terre natale. Nous voyons ici poindre quelque chose qui s'affirme dans toute l'œuvre de Favorin et qu'on peut appeler une *critique générale de la séparation*. Favorin concentre son attention sur toutes les formes de séparation : frontières, mais aussi maisons, portes, et coffre-forts, frontières entre les hommes et les animaux d'une part, entre les hommes et les dieux d'autre part. Les hommes, en établissant ces séparations, se comportent, lit-on, comme s'ils se battaient contre un pays voisin. On trouve alors l'éloge des oiseaux migrateurs, ici des grues, en cela qu'elles franchissent insensiblement les frontières (X,11). Le migrateur proclame, pour revenir dans nos termes, l'isonomie du monde, l'omniprésence du divin, le panthéisme. À partir de ce point du texte, on est en droit d'inférer. Favorin nous dresse comme une carte du monde. Il y a les dieux qui sont partout, les animaux qui le savent et honorent cette omniprésence, et au milieu, il y a les hommes, dont le propre est le conflit et la séparation universelle. Ce que fait déjà Favorin à ce point du texte, c'est de court-circuiter tout l'ordre politico-religieux de la cité, de l'empire. Il garde ses yeux fixés sur ce qui borde le référentiel humain : le monde des dieux et le monde des animaux, qui sont un seul et même monde.

Encouragement à l'aventure

On pourrait penser que Favorin, dans la veine de la *Théogonie* d'Hésiode, de l'Aristophane du *Banquet*, de Virgile, se réfugie dans la contemplation en esprit d'un âge d'or, d'une Arcadie où hommes, dieux et animaux vivaient en bonne intelligence, au même diapason. Mais cette tendance est aussitôt démentie : « pour vivre heureux, il est juste de ne pas chercher d'inutiles souffrances dans une immense nostalgie » (X,47). Ce n'est donc pas vers la contemplation nostalgique d'un âge d'or que nous mène Favorin, mais vers l'action et l'éthique. Il encourage le mouvement, sur le modèle des animaux migrateurs : le texte est un plaidoyer pour la navigation. Il faut souligner la rareté d'un tel propos à l'antiquité, même romaine. La mer antique est par excellence le lieu du péril, de l'infertilité, de la démesure. C'est l'empire de Charybde, Scylla, de la tentation funeste des sirènes et de l'arbitraire de Poséidon. En encourageant l'être à naviguer, Favorin confirme son opposition diamétrale à Hésiode, qui commande dans *Les Travaux et les Jours* une vie sédentaire, prévoyante, minutieuse, toute entière régie par les nécessités de l'*oikos*, du domaine. Pour Favorin, la vie est semblable à la mer : « ne méprise pas ton destin, tant que tu es sur la mer de la vie car elle est variée et changeante » (XXIII,21). La seule modalité de vie est donc une navigation, avec tout

ce que cela suppose : prévoyance, vigilance, reconnaissance de forces qui nous dépassent. La navigation est à l'intersection de l'esprit d'entreprise (le navire est la métaphore favorite du projet) et de la mystique (observation, réception, sentiment océanique que décrivent toutes les mystiques). La navigation consiste à se maintenir sur la crête fragile entre activité et passivité, autonomie et destin, en résolvant leur opposition. La navigation est un constant présent. Elle est la métaphore parfaite de l'éthique que cherche Favorin. Cet équilibre, cette forme de vie se laissent résumer par la notion d'aventure. L'aventure est le mode d'être le plus exigeant car le futur y est imprévisible. Rien de plus étranger à l'aventure que l'esprit chrématistique, qui correspond à la sédentarité agglomérante. L'aventure commande de tirer des ressources d'un présent sans cesse renouvelé. En cela elle est le mode ontologique le plus précaire et le plus exaltant. Elle est le seul mode d'être qui n'hypothèque pas un présent au nom d'un avenir, qui ne place pas l'être en position de dette permanente, de sacrifice, donc en situation d'aliénation. La seule aliénation acceptable et souhaitable est celle qui lie l'être au destin, et qui se réalise par l'aventure.

Favorin rejette tacitement toutes les mesquineries, toutes les prévisions et les calculs de l'*oikos*, toutes les nécessités de la gestion d'un domaine ou d'un empire. Plus encore, il prend comme modèles Ulysse et Achille, dont le mythe nous dit qu'il s'engage dans la guerre de Troie malgré la prédiction de sa mère qu'il mourrait dans cette guerre. En XXI,30, il affirme qu'il vaut mieux mourir comme Socrate², Socrate étant comme chacun le sait, celui qui est condamné par les hommes par amour de la philosophie. Socrate est par excellence la figure qui révèle, par son sacrifice, l'arbitraire de l'ordre politico-religieux. On retrouve d'ailleurs dans l'*Apologie de Socrate* des phrases qui ressemblent étrangement à celles de Favorin : « C'est le Dieu qui m'a assigné une place » (28e), ou encore : « j'obéirai au Dieu plutôt qu'à vous » (29d). Favorin se réfère à la mort de Socrate comme à l'élément qui montre définitivement la rupture, la séparation du monde des hommes et des dieux par l'arbitraire de la gouvernance. Dans sa défense, Socrate en revient constamment à sa pauvreté matérielle, censée refléter son désintéressement et son mépris de l'*oikos*, au nom d'impératifs plus hauts. Ce rapprochement confirme ce que nous établissons plus haut : Favorin court-circuite l'arbitraire de la gouvernance pour fixer son regard sur ce qui la borde et même la déborde : l'ordre du monde, des dieux, des animaux. Il fait d'une certaine inconséquence, d'une certaine imprévision des revendications (Favorin est assez subtil sur ce point : il encourage la prévision, qui fait la différence entre un homme avisé et les autres, mais exige que l'être soit continuellement

disponible, à l'écoute du destin) : il veut être un homme hors de la finalité, un homme poétique, un homme des moyens sans fins. L'autorité ne vient pas des instances humaines mais de la nature, du démon, de la fortune, d'un appel qui vient toujours de l'extérieur ou de l'intérieur, mais pas de la communauté des hommes, qui comporte toujours quelque chose de monstrueux.

Inversion des valeurs

Favorin opère donc une inversion des valeurs. La primauté va, comme chez Socrate, comme chez le Christ, à l'invisible. Mais chez Favorin, aucune métaphysique, aucune entreprise de description, de topographie de cet invisible, qui ne pourrait être, à ses yeux de sceptique, qu'une usurpation. Favorin déclare simplement : « c'est le condamné, s'il est vertueux, qui rend injuste le juge » (XXII,29). Autrement dit, le vertueux, celui qui est fidèle à la voix du dieu ou du démon, déborde par sa vertu l'ordre politique, judiciaire, religieux. Favorin se réfère toujours à des instances para-humaines. En cela il rappelle le Dionysos d'Euripide qui tourne en dérision le roi de Thèbes, Penthée, allant jusqu'à lui dire : « tu ne sais pas ce que tu vis, ni ce que tu fais, ni ce que tu es »³. Cette scène des *Bacchantes* a elle-même été rapprochée à de nombreuses reprises et à juste titre de l'épisode du *Nouveau Testament* qui présente la confrontation du Christ au juge romain Ponce Pilate, dont résultera la condamnation à la crucifixion. On connaît les mots de Jésus sur la croix : « Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font » (Luc, 23,34). Enfin Favorin lui-même se réfère à la condamnation de Socrate par les juges athéniens. Il s'inscrit donc pleinement dans une critique de la gouvernance comme usurpation, contingence, accident, malentendu qui n'a rien à voir avec la réalité profonde d'une monde comme continuum isonome et accueillant. Autrement dit, la société dans ses formes historiques est une insulte aux dieux. Et la forme la plus manifeste de cette impuissance de la gouvernance est l'exercice de la justice. La justice pose problème en cela qu'il est impossible de définir un homme, que tout procès est une fiction et que toute certitude est impossible. Favorin oppose et hiérarchise donc explicitement, à deux reprises, la gouvernance humaine et l'ordonnance divine : « nous n'écoutons pas le dieu qui gouverne l'entier *cosmos*, mais nous obéissons plutôt à Solon et à Dracon, à Charondas et à Lycurge » (XIX,60) ; « Nous devrions être attentifs aux 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 Rhadamante dans l'Adès mais les juges ne le peuvent dans l'Aréopage ni les Éphores à Spartes et pourtant je me réfère aux tribunaux les plus réputés et les plus attentifs de la Grèce. » (XXI,54). Favorin manifeste ici sa face la plus sceptique : la justice humaine est une vaine imitation de la justice divine, qui

1. En cela la revendication du philosophe par la municipalité d'Arles, qui choisit de nommer une rue en son honneur, comporte quelque chose d'ironique. De même la mention par Claude Légré d'un attachement de Favorin à sa terre natale, qui n'est appuyé que la mention du mistral arlésien.

2. Socrate est le modèle de la tradition stoïcienne. « Il est bien entendu que tu n'es pas un Socrate, mais tu dois vivre avec la volonté de devenir un Socrate ». Épictète, *Manuel*, Rivages Poche, 1994, p.86.

3. Euripide, *Les Bacchantes*, Éditions de Minuit, 2005, v.506.

seule dispose du pouvoir de vision des dieux. Les hommes sont inaptes à juger parce qu’ils sont inaptes à connaître. L’impossibilité de la connaissance et la suspension du jugement sont des leitmotiv de l’œuvre de Favorin (voir *De la représentation compréhensive* et *Tropes pyrrhoniens*). Dans l’impossibilité de la connaissance, il faut être humble et être réceptif, épouser la Fortune, faire contre mauvaise fortune bon cœur. Dans un autre traité, *La Fortune*, on lit : « La Fortune en effet détient en elle pour l’éternité l’essentiel du pouvoir royal et elle abat ceux qui s’élèvent contre nature » [19]. Voilà la vraie gouvernance, le vrai pouvoir royal. Cela poserait un sérieux problème moral si Favorin ne complétait pas sa vision par un appel à la bienveillance, à un cosmopolitisme de la bienveillance et de l’hospitalité (XII). L’équilibre subtil entre l’aventure et les lois de l’hospitalité définissent *l’Iliade* et suggère qu’il existe un genre de vie homérique, ce qui semblait impossible au Platon de *L’Ion*, justifiant sa condamnation de la poésie. Favorin revendique, affirme la possibilité d’un genre de vie homérique.

La Fortune est face à l’homme comme Dionysos face à Penthée : s’il refuse de l’entendre, le palais entier s’effondrera, ce qui se produit dans la pièce d’Euripide. Là encore le parallèle avec l’effondrement du temple de Jérusalem est flagrant. La gouvernance humaine est sans force face à la Fortune. Si elle ne reconnaît pas sa propre insignifiance, sa propre usurpation, elle risque le courroux des dieux. Favorin préfère donc à l’arbitraire royal l’arbitraire absolu, celui du hasard. Il fait dans le même texte l’apologie du tirage au sort [25]. Cela n’est ni une démocratie, ni une aristocratie, ni une monarchie, mais ce qu’on pourrait appeler une tychocratie, une gouvernance par le hasard, étant entendu qu’il n’existe aucun étalon pour guider l’action humaine. Mieux encore, c’est la suspension de la légitimité de la gouvernance au nom de l’impossibilité de la connaissance. La position de Favorin à l’égard de la connaissance est en effet une position profondément sceptique. Il réaffirme constamment l’impossibilité de la connaissance certaine.

« Pour l’oracle de Delphes, “connais-toi toi-même” signifiait : sache que tu n’est pas dieu et ne commet pas la faute de prétendre le devenir. Pour le Socrate de Platon, qui reprend la formule à son compte, elle veut dire : connais le dieu qui, en toi, est toi-même. Efforce-toi de te rendre, autant que possible, semblable au dieu. »⁴. La leçon de Favorin est bien celle-là : en écoutant l’autre qui est en toi et qui est un dieu, tu peux redevenir un dieu, abolir la séparation héritée du banquet prométhéen. Cet homme redevenu divin présente bien des ressemblances avec le surhomme nietzschéen. Comme lui, il parvient à déchirer le voile des apparences, à être

4. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, 1990, p.81. Épictète dit : « C’est par cette conduite que Diogène, Héraclite et leurs pareils sont devenus de véritables êtres divins, justement reconnus comme tels ». Épictète, *Manuel*, Rivages Poche, 1994, p.36.

un homme qui dit oui, à exercer l’*amor fati*, l’amour du destin, de la fortune, qui seul peut soigner nos exils. Comme lui, il opère une inversion des valeurs et n’accepte comme étalon de la vie humaine que les mondes identiques du dieu et de l’animal. Favorin est d’ailleurs l’auteur d’un *Éloge de la fièvre quarte*, fièvre qui rend le malade, s’il lui survit, plus fort qu’avant sa maladie. C’est littéralement l’affirmation, plus de quinze siècles avant Goethe et Nietzsche, que ce qui ne tue pas rend plus fort.

Performativité contre théâtralité

Dans le champ de l’inversion des valeurs, le meilleur exemple est Socrate, qui rend les juges injustes. En n’étant responsable que devant la divinité qui constitue la véritable trame unificatrice du monde, Favorin recommande, conformément à l’éthique stoïcienne, de ne pas juger une action à l’aune de ses résultats. Socrate, comme Aristide, comme Achille, comme Ulysse, comme Héraclès, ont fait ce qu’ils devaient faire, sans se soucier des périls et des conséquences. Il y a là, pour faire de nouveaux anachronismes, la réfutation de tout conséquentialisme, de tout utilitarisme, de tout machiavélisme. Ils sont pour Favorin calcul, mesquinerie, affaire de gestionnaires. On trouve d’ailleurs dans le trait une condamnation de la chrématistique : « les hommes en revanche, comme le calcul... au-delà du nécessaire » (XVII,15). Le nécessaire est le bon. Ce qui outrepassé le nécessaire est ce qu’Aristote désigne comme la mauvaise chrématistique, l’accumulation prévisionnelle au-delà du nécessaire. La chrématistique est précisément l’accumulation par prévision, qui est conséquentialiste et hypothèque un présent au nom d’un avenir, selon ce que Heidegger appelle la *futureologie*. La chrématistique est une *praxis*, une activité finalisée, fondée sur la prévoyance, qui concurrence la *poiesis*. Tout comme l’aventure, qui mêle prévoyance et soumission, est le seul mode ontologique possible, la *poiesis* est la seule activité digne en dehors de la *theoria*. Mais hors du conséquentialisme de la *praxis*, quel modèle offrir à l’éthique ? Comment encourager l’être à faire le bien, à se montrer bienveillant, accueillant, hospitalier ? Favorin utilise les deux grandes ressources : la réincarnation (ressource utilisée par Platon), et la performativité, qui consiste à confier une efficacité intrinsèque au geste⁵.

5. Le modèle de la performativité, qui demande une étude entière, est à trouver selon nous dans les mythes et les cultes de plusieurs figures mythologiques : Pan, dont la présence même a des effets fertilisants sur les troupeaux, Déméter, dont la présence assure la fertilité de la terre, Dionysos, qui est un dieu essentiellement parousique, c’est-à-dire approchant, et enfin Orphée, dont la musique fléchit et attire la matière. Notre hypothèse est que le modèle performatif est une variation du modèle magique, qui consiste à convoquer des effets par la nomination adéquate. Beaucoup de pratiques dites occultes (magie, alchimie) reposent sur la performativité : des gestes et des mots bien placés produisent nécessairement, avec certitude, l’effet voulu. L’alchimie est d’ailleurs avant tout une quête morale. Elle serait un exemple de morale par la performativité.

La performativité est abordée dans les premières lignes du fragment : « en faisant les paroles maîtres des actions et en faisant les actions conformément aux paroles » (I,42). Favorin incite à la résolution de la dualité parole-acte, propose littéralement de dire par le faire. Socrate est celui qui dit et fait en même temps (II,16). L’individu n’est pas comme un acteur, il est « dans le spectacle de la vie » (II,49), il ne peut pas changer de masque, au contraire des acteurs (III,10). Plus loin, Favorin réaffirme cette opposition : « En fait, la lutte n’advient pas sur la scène ni dans le temple de Dionysos, où ceux qui sont capables de faire pleurer ou rire gagnent, mais dans le stade d’Héraclès, dans la qualité : la lutte, c’est l’action et pas les mots » (V,49)⁶. Dans le théâtre, dire c’est simplement dire, et agir c’est représenter. Cette opposition de la vie et du théâtre est au cœur de la théorie politique de Platon, qui y voit une forme de *mimêsis* trompeuse et une distanciation de la cité par rapport à elle-même, une séparation de la cité d’elle-même par le spectacle, ce qui est exactement le reproche fait par Debord à la société du spectacle⁷. Chez Platon et chez Debord, le spectacle pose problème en tant qu’il médiatise la vie et finit par exhiber une séparation. Nietzsche ne dit pas autre chose dans *La naissance de la tragédie* : l’apollinien est la pulsion esthétique de la représentation et le théâtre est un dispositif de triple renvoi du regard entre le chœur, la scène et le public. Le dionysiaque désigne au contraire le rapport immédiat à la vie, la souffrance de l’homme et du dieu, qui sont le véritable objet de la tragédie. La meilleure partie du théâtre contemporain est un arraisonnement de la question de la séparation d’un public et d’une scène, et donc une exploration de la controverse initiale de Platon et Aristote autour de la tragédie. Le théâtre épique de Brecht veut rompre la fascination du spectateur en créant un choc au moyen des situations et des noms improbables. Le théâtre de la cruauté d’Artaud propose d’entraîner le spectateur dans l’action pour le remettre en possession de ses forces vitales. Plus récemment, Augusto Boal proposait un « théâtre de l’opprimé » dans lequel le public était invité à infléchir le cours de l’action, obligeant les acteurs à improviser. Comme le souligne Rancière, « les entreprises modernes de réforme du théâtre ont constamment oscillé entre ces deux pôles de l’enquête

6. « Souviens-toi que tu es acteur dans un drame que l’auteur a fait à sa volonté ». Épictète, *Manuel*, Rivages Poche, 1994, p.37. La tradition stoïcienne utilise le modèle du théâtre pour le déplacer dans la sphère de la vie. La Fortune est le véritable dramaturge, ce qui signifie un court-circuit de l’institution théâtrale pensée comme séparante.

7. Rousseau oppose « au public des théâtres le peuple en acte, la fête civique où la cité se présente à elle-même », reprenant ainsi « la polémique inaugurale de Platon » qui préfère « la chorégraphie de la cité en acte, mue par un principe spirituel interne, chantant et dansant sa propre unité ». « Ce modèle archi-éthique n’a cessé d’accompagner ce que nous nommons modernité, comme pensée d’un art devenu forme de vie ». Jacques Rancière, *Le Spectateur émancipé*, La Fabrique, 2008, p.61-62.

distante et de la participation vitale »⁸. Les termes sont ici parlants : épique, cruauté, opprimé, qui convoquent tous les trois la question de l’immédiateté, de la non-médiatisation de l’expérience. La cruauté, l’oppression, la souffrance sont des états passionnels, d’endurance, où l’être se sent le plus jeté dans le monde. C’est ce rapport à l’endurance qui explicite les nombreuses occurrences du nom d’Héraclès dans *L’Exil* : Héraclès est avant tout celui qui a subi, comme Dionysos, la folie envoyée par Héra, et qui est l’auteur des Travaux. Héraclès est un autre Dionysos. Le « stade d’Héraclès » mentionné par Favorin désigne tout simplement la vie. Si le stade est la vie, le monde entier, le spectacle est aboli, le monde est regardé en face, non depuis une fosse ou des gradins. Or le monde demande force et endurance pour être regardé en face. On retrouve ici le thème schopenhauerien et nietzschéen du surhomme qui déchire le voile de maya, qui ressemble pour nous au déchirement du rideau du théâtre pour nous montrer ce que nous ne supporterions pas de voir. Le monde doit être regardé en face, c’est-à-dire sans l’intermédiaire du théâtre, de la scène, qui sont comme des ruses face à la vie⁹. L’être est jeté dans le monde, selon le principe de l’aventure. Le théâtre épique de Brecht fait écho aux occurrences du nom d’Ulysse dans *L’Exil* : Ulysse est aussi un héros d’endurance, et de ce point de vue un autre Héraclès, un autre Dionysos. Dans l’épique, tout advient en l’absence d’une scène, par une certaine nécessité : le modèle épique est diamétralement opposé au théâtral. Le monde, quand il devient souffrance, endurance, se montre sous son vrai jour. Dans un tel monde anti-spectaculaire, l’opposition entre le dire et le faire est résolue. Il n’y a plus de scène, il n’y a plus que de l’effort, que de l’immédiateté. Héraclès est celui qui souffre vraiment de la dureté de ses travaux, qui est diamétralement opposé à la mise en scène. Tout ce qu’il fait est performance : Héraclès est le *performer* absolu, le surhomme qui résout par la concrétude de son effort l’opposition de la vie et de la parole, annule la théâtralité. En le prenant comme référence, Favorin engage l’être dans une quête purement éthique, dans un rapport immédiat, tant au sens temporel qu’utilitaire, au monde.

Il y a donc un rapport à la réalité, à une certaine intensité, à la nécessité dans le performatif. Un passage de *l’Odyssée* éclaire ce rapport. Il s’agit de la rencontre de Nausicaa et d’Ulysse qui vient de se réveiller suite au naufrage de son navire. Il est exploité par Barbara Cassin¹⁰ comme exemple canonique de

8. *Ibid.*, p. 11.

9. On signalera à cet égard que le mot grec pour ruse est *méchanè*, et qu’il désigne d’abord la grue qui sert à maintenir en l’air les acteurs.

10. Barbara Cassin, *Quand dire c’est vraiment faire*, Fayard, 2018. Pour Cassin, cette scène révèle spécifiquement un performatif païen en cela qu’elle rebrasse le *cosmos* tout entier, en accentuant sur la porosité réciproque des êtres : « Avec Ulysse et Homère, il y va d’un performatif “païen”. Une affirmation aussi hasardeuse mérite excursus. Cette scène primitive-là lie tous les traits qui définissent

performativité, et nous pensons qu’il permet d’éclairer plus avant.

« Et le divin Ulysse émergea des broussailles. Sa forte main cassa dans la dense verdure un rameau bien feuillu qu’il donnerait pour voile à sa virilité. Puis il sortit du bois. Tel un lion des monts, qui compte sur sa force, s’en va, les yeux en feu, par la pluie et le vent, se jeter sur les bœufs et les moutons, ou court forcer les daims sauvages ; c’est le ventre qui parle. Tel, en sa nudité, Ulysse s’avançait vers ces filles bouclées : le besoin le poussait.»¹¹

Ulysse est sur le point d’accomplir la fameuse parole performative, le « discours qui gagne ». Il est sur le point de dire à Nausicaa « je te prends les genoux » parce qu’il a trop peur de lui prendre effectivement les genoux. Or le texte le compare, à cet instant précis qui précède la parole performative, à un lion des montagnes qui est affamé, dont le ventre est ce qui parle¹². Le besoin le poussait. La parole performative est donc associée dans l’*Odyssee* à la nécessité. C’est parce qu’Ulysse n’a pas le choix, qu’il peut mourir sur cette plage, qu’il recourt naturellement à la parole qui gagne. L’opération performative a d’ailleurs quelque chose de magique¹³,

à mes yeux le paganisme, traits qu’on est peut-être en droit d’appeler conditions de félicité. Elle tisse la douceur perméable du passage homme-dieu-homme, avec le cosmos comme structure de comparaison (homme, dieu, animal, plante : “tel un lion des montagnes… tel”, “comme une jeune pousse de palmier…”, “que tu sois femme ou déesse”, “tu ressembles aux dieux des champs du ciel”), et la performance-performativité de la parole. C’est à cet ensemble aimanté par le multiple que je propose de donner le nom de “païen”, (p.41). Giorgio Agamben pose que « le franchissement de la frontière de l’homme à l’animal est l’aventure des aventures » (*L’Aventure*, Rivages Poche, 2016, p.75). Il y a donc une affinité profonde entre panthéisme païen, navigation, aventure, nécessité et performance.

11. Homère, *Odyssee*, VII, 127-138. Trad. Victor Bérard.

12. Deux parties du corps sont au centre de cet extrait. D’abord les genoux (de Nausicaa), dont Barbara Cassin souligne qu’ils se rapportent étymologiquement aux notions de naissance, de race, de femme, « si bien que le geste s’adresse au siège de la puissance vitale, celle qui engendre », *ibid.*, p.29. Ensuite le ventre (d’Ulysse), qui n’est pas mentionné par Cassin. Le ventre est le centre du corps, et une parole qui émane du ventre est lourde de connotations, qui vont du chant à la magie, dont le point commun est l’enchantement. Signalons à nouveau les affinités profondes des thèmes de la magie et de la performativité.

13. Agamben cite Kafka : « la magie c’est quand on appelle la vie par son nom propre et qu’elle vient ». Giorgio Agamben, « Magie et bonheur », in *Profanations*, Payot et Rivages, 2005, p.66-67. Chez Agamben, la magie est la profanation rêvée du langage vécu comme dispositif. La magie est elle-même profanation, retrouvailles avec un continuum, court-circuit des institutions. La traditions alchimiste est dite hermétique en cela qu’Hermès, comme messager des dieux, connaît le monde dans la complexité de son agencement, ce qui le rend apte aux raccourcis : l’air, la mer, le ciel ne font pour lui aucune différence. Il fend tous les milieux. La magie repose sur la possibilité de cette pénétration universelle.

elle se transforme, nous dit le texte à deux reprises, en miel, miel qui est doux et qui touche l’auditrice. Nausicaa est littéralement charmée, enchantée, ensorcelée par cette parole qui fait ce qu’elle dit faire¹⁴. La nécessité de la situation est ici ce qui permet à la parole de devenir performative. Cela éclaire aussi la théâtralité : bien que la scène se prête à une théâtralisation, Ulysse est ici aux antipodes du théâtre ou du spectacle. C’est parce que ses dernières forces sont engagées, parce qu’il n’a pas le luxe de faire du théâtre, que la parole gagne. Nausicaa n’est d’ailleurs pas seulement conquise par les mots, mais aussi par la vue du corps de l’étranger. Ce corps est nu, offert au regard. Il est à la fois imposant, musculeux, et terriblement meurtri par la mer. La vue du corps nu est donc elle-même une performance, en cela que le corps incarne, synthétise toute l’expérience de l’être¹⁵. Si l’on peut mentir avec les mots, il est plus difficile de mentir avec le corps, qui atteste effectivement du mode de vie de l’être. Nausicaa voit le corps d’Ulysse, et sait en le voyant ce qu’il est. Elle voit la force et la faiblesse ensemble, au-delà des mots. Cette scène de l’Odyssee présente donc en vérité une double performance : celle des mots et celle de la nudité comme autre langage, dont les cicatrices et les blessures vives constituent les glyphes. La mortification du corps est d’ailleurs un leitmotiv de la performance artistique depuis les années 1960, qu’on songe à Marina Abramovic, à Chris Burden ou aux actionnistes viennois¹⁶. La mortification du corps par la performance est la tentative de retrouver artificiellement une situation de vérité et de nécessité. Ulysse et Héraclès sont bien les patrons de la performance¹⁷ et l’abondance de leur nom dans *L’Exil* en est éclairée : il viennent réaffirmer l’empire de la nécessité, du continuum, qui s’oppose à la contingence et à la séparation des institutions humaines. Ulysse fait naufrage à cause d’Apollon, tandis que Nausicaa est poussée vers la plage par

14. Cette parole d’Ulysse est une prière. Signalons que la prière a une vocation d’efficacité. Elle repose sur le présupposé magique qu’en s’adressant à la bonne puissance, dans les bons termes, les effets demandés seront obtenus. Les prières chrétiennes canoniques, le *Je vous salue Marie* et le *Notre Père*, passent de l’éloge prudent à l’impératif, exactement comme l’adresse d’Ulysse.

15. La nudité du corps suggère aussi la vulnérabilité. Ulysse est ici dans la position du suppliant et sur le point de devenir une figure réceptrice de la violence, une figure sacrifiée.

16. Il y aurait donc une affinité profonde entre vérité et endurance du corps, ce qui justifie la pratique de la torture. Elle consiste finalement à faire souffrir le corps avec le présupposé que la parole qui en jaillira sera la vérité, sera la parole du ventre. Voir Giorgio Agamben, « K », in *Nudités*, Rivages Poches, 2012, p. 42.

17. Ajoutons Achille, dont la performance est le mutisme. Le refus de combattre et le mutisme d’Achille sont l’objet de l’*Iliade* tout entière. Si Pan est agissant par son existence même, Achille est agissant par son inaction même. Les deux figures sont dotées d’une vitalité particulièrement forte, débordante, dont la disparition est aussitôt remarquée. Voir Philippe Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Bibliotheca Helvetica Romana XVII, Institut suisse de Rome, 1979.

Athéna : le moment lui-même illustre pour ces deux personnages la toute-puissance de la Fortune, la nécessité, qui est l’obsession de Favorin. L’aventure est « tout à fait différente de quelque chose de simplement contingent, d’étranger parce qu’elle ne se borne pas à en effleurer la surface, mais “est liée en quelque façon avec le centre de notre existence”»¹⁸. Il y a donc bien, contre Platon, avec Favorin, un genre de vie homérique, épique, aventurier, qui est un genre de vie fondé sur l’engagement, la nécessité et la performativité.

Nous pouvons aller encore plus loin et nous demander si *L’Exil* ne serait pas finalement un texte performatif lui-même. L’hypothèse n’est pas complètement farfelue et il n’existe aucune preuve matérielle de l’exil du philosophe. Dans « L’exil de Favorinos eut-il réellement lieu ?»¹⁹, Leofranc Holford-Stevens soutient qu’on ne peut écarter la possibilité d’un « je » favorinien qui serait une pure fiction littéraire. Favorin n’aurait alors jamais été exilé à Chios. L’argument le plus convaincant est la mention que Favorin fait de ses futurs enfants dans le traité, étant biologiquement incapable de procréer. De plus, la méfiance est requise par la fierté et le respect que confèrent traditionnellement l’exil à l’exilé, et rend crédible l’hypothèse d’une fiction. Dion Chrysostome, un maître avéré de Favorin, avait ainsi déclaré : « si je raconte mon exil, ce n’est pas pour me plaindre mais pour me vanter»²⁰. Comme pour nos contemporains, toute expérience est matériau pour une esthétisation de l’existence. Holford-Stevens recommande donc de suspendre son jugement faute de preuves suffisantes. Nous sommes incompetents sur la question et pensons que l’intérêt du traité est d’ordre littéraire, gnoséologique et philosophique plus que biographique ou historique.

Empreintes pythagoriciennes

Ulysse, et *a fortiori* Héraclès, sont la transition naturelle vers un autre pôle de texte, qui est l’abondance des thèmes pythagoriciens. Le pythagorisme est un mouvement spirituel, sectaire, qui pénètre en Grèce au VI^e siècle AEC, sous la conduite de Pythagore et s’éteint un siècle plus tard, en laissant derrière lui une grande influence littéraire. Le pythagorisme mêle plusieurs aspects très intéressants. D’abord, le mouvement refuse le sacrifice rituel, animal, qui est l’élément cultuel central dans l’ordre politico-religieux en

18. Giorgio Agamben, *L’Aventure*, *op.cit.*, p.45.
19. Leofranc Holford-Stevens, « L’exil de Favorinos eut-il réellement lieu ? » in *Le traité de l'exil de Favorinos d'Arles. Papyrologie, philologie et littérature*, dir. E. Amato et M.-H. Marganne, PUR, 2015.
Giorgio Agamben consacre plusieurs dizaines de pages à l’élucidation de ce lien entre aventure et littérature, pour parvenir à l’évidence que l’aventure n’a de sens que contée, et est donc inséparable de la littérature et de la poésie. « Aventure et parole, vie et langage se confondent et le métal qui est issu de leur fusion est celui du destin » Giorgio Agamben, *L’Aventure*, *op. cit.*, p.30.
20. Cité par Eugenio Amato in *Favorinos d’Arles*, *Œuvres*, t. I, Les Belles Lettres, 2005.

Grèce ancienne. Les pythagoriciens sont donc végétariens. Ils refusent de porter de la laine car elle vient de l’animal, préfèrent le lin blanc. Ils fuient les femmes en couche et en période menstruelle. Ils introduisent en Grèce l’idée, probablement indienne, de la transmigration des âmes, c’est-à-dire de la réincarnation. Enfin ils interprètent le monde comme nombre, comme chiffre qu’il s’agit de déchiffrer. Nietzsche affirme que Platon n’a pu boucler son système qu’après avoir pris connaissance de la doctrine pythagoricienne de la transmigration des âmes ; c’est dire si leur influence a été grande²¹. Favorin sous-entend qu’il adhère à la doctrine pythagoricienne, devenue platonicienne, de l’immortalité de l’âme : « Si l’on est convaincu par les discours de Platon et d’Homère et que les âmes sont immortelles, alors il est juste de faire confiance à Homère » (VII,1). Et Héraclès est le grand héros des Pythagoriciens. Le gendre de Pythagore, l’athlète et aristocrate Milon de Crotone, mène notamment la bataille de Crotone contre Sybaris, en -510, complètement déguisé en Héraclès. Sybaris était une cité particulièrement détestable aux yeux des Pythagoriciens à cause du luxe, des plaisirs (parmi lesquels les spectacles) dans lesquels vivaient ses habitants. Les Pythagoriciens considéraient les Sybarites comme des dégénérés, des mous à cause de leur mode de vie qui a oublié l’effort. Or on trouve dans *L’Exil* une condamnation des Sybarites : « Quel Sybarite, Ionien ou Sicéliote, devant une table emplie de mets se serait montré aussi modéré qu’Ulysse en proie à la faim ? » (IV,7). Ici, les Sybarites sont opposés à Ulysse, figure de l’effort et de l’abnégation, de la discipline. Le rapport de Favorin aux animaux plaide enfin en faveur d’une lecture pythagoricienne : « Les grues ont une âme plus noble que la nôtre » (X,12). Là encore, la position de Favorin est subtile : si l’âme des grues est plus noble, l’homme jouit du plus merveilleux présent : le *logos* (II,15). Mais le problème du *logos*, comme le signalent les stoïciens, est son utilisation. Ici encore, Favorin montre de la mesure et refuse la simplification : il ne condamne pas la raison mais réclame une raison qui va au bout des ses capacités. Cet horizon de la raison repose dans la divinité et dans ce que l’animalité a de plus conciliant.

Le sacrifice et comme séparation et endettement

Le pythagorisme est l’une des trois formes de mysticisme grec identifiées par Jean-Pierre Vernant, auquel il faut ajouter le dionysisme et l’orphisme²² :

21. Sur les éléments d’origine pythagoricienne dans la doctrine de Platon, voir Friedrich Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, L’éclat, 1991, p.51-58. L’immortalité de l’âme, ou métempsychose, est la pierre de touche du système platonicien. Les idées platoniciennes sont aussi un équivalent métaphysique des nombres pythagoriciens.
22. Pour le paragraphe qui suit, voir Jean-Pierre Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, 1990.

le dionysisme, le pythagorisme et l’orphisme. Ces trois mouvements ont en commun de refuser le sacrifice animal. Or en Grèce ancienne, on mange de la viande à l’occasion des sacrifices, ce qui signifie que les adeptes de ces sectes étaient *de facto* végétariens. Or pourquoi refuser le sacrifice ? Parce que le sacrifice fait référence au sacrifice prométhéen, qui est, dans la *Théogonie* d’Hésiode, le mythe fondateur de l’espèce humaine. Le sacrifice prométhéen produit la séparation des hommes et des dieux, qui sacralise la hiérarchie cosmique, sur lequel repose l’ordre de la cité. Autrement dit, en refusant le sacrifice animal, ces sectes refusent d’entériner, de réaffirmer constamment la séparation du *cosmos* et la dette envers les dieux. Favorin utilise d’ailleurs la métaphore de la dette (XX,20). Consommer la viande du sacrifice, c’est entretenir la séparation et la dette qui nous lie aux dieux. Tout homme sensé veut au contraire s’affranchir de ses dettes. Favorin ne nie pas une dette envers les dieux, qui est simplement une manière de souligner les déterminismes et l’étrangeté de l’existence, mais il propose de la solder par une harmonisation. Cela passe par le refus du sacrifice. Il ne s’agit pas de refuser aux dieux les honneurs qui leur sont dûs, mais de refuser la séparation entre eux et nous, de réaffirmer une distance entre eux et nous. Le dionysisme suggère les transes frénétiques et orgiastiques, des bacchantes. L’orphisme et le pythagorisme encouragent au contraire à des purifications et des ascèses pénibles, mais dans les deux cas il s’agit d’entrer en contact avec la divinité sans passer par le sacrifice, moment sacerdotal par excellence. Ces sectes relèvent donc d’un mysticisme au sens où le rapport avec la divinité s’effectue en court-circuitant le culte officiel. Au mythe fondateur du banquet prométhéen, les orphiques substituent un autre mythe fondateur, celui de la mort du jeune Dionysos, capturé, cuit, bouilli puis dévoré par les Titans. Autrement dit, l’opposition entre un ordre officiel, hésiodique, et un ordre plus profond, dionysiaque, est nettement formulé au VI^e AEC. Nietzsche ne part donc pas de zéro quand il oppose l’apollinien au dionysiaque, étant entendu qu’Apollon est le dieu qui incarne le mieux la gouvernance des cités²³. Favorin, par l’invitation à l’aventure, par la revendication d’une unité cosmique, par l’expression d’une fraternité de toutes choses, d’un continuum isonome du monde, par la contestation et le débordement des affaires humaines, mesquines, contingentes et arbitraires, s’inscrit pleinement dans l’héritage littéraire et philosophique du dionysisme, du pythagorisme et de l’orphisme. Le végétarisme est donc une manière de prendre la mesure de la doctrine de la réincarnation, qui est une expression

du continuum qui lie tous les êtres vivants. Favorin, comme de nombreux philosophes antiques, était lui-même végétarien. Favorin propose donc un rapport plus immédiat à la vie, qui est un rapport plus immédiat aux dieux et donc un rapport amoindri aux institutions, le sacerdotal étant synonyme de séparation entre les êtres et entre l’homme et son monde²⁴. Chez lui, la figure même de la divinité polythéiste est en mutation : le dieu est non seulement unique mais aussi démiurge, « faiseur de mondes », idée inconnue des Grecs et qui vient peut-être du christianisme naissant. Favorin est donc, comme les sectaires végétariens, une sorte de mystique aux yeux du polythéisme gréco-romain²⁵.

Conclusion : actualités de Favorin

La critique de la séparation évoquée plus haut, doublée de la critique du spectacle (comme forme de la séparation), fait de Favorin un ancêtre intellectuel de Foucault et de Debord. Le monde favorinien est anti-carcéral et anti-spectaculaire : c’est le lieu d’une réunion. Cette lecture par Foucault et Debord confirme la méfiance de Favorin envers toute forme d’enfermement,

24. Apollon est, comme le présente Henri Jeanmaire dans *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, 1990, le dieu plus sacerdotal, celui dont le culte est le plus médiatisé par l’office sacerdotal. Le refus de la sacralisation particulière (y compris de la terre natale) au nom du panthéisme affiché par Favorin le place bien davantage dans la sphère dionysiaque. Cela n’exclut pas la possibilité d’une civilisation. Voir à ce sujet Marcel Détienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, 1986, où Dionysos et Déméter sont présentés comme les deux divinités civilisatrices.

25. Pythagorisme et orphisme se présentent dans les faits comme une vaste codification de la vie, injonction à la purification, mais qui vise précisément la reconnaissance de la valeur de la vie en tant que telle, non comme une aliénation ayant trait à une quelconque gouvernance. L’orphisme n’a généré qu’une constellation d’individus errants et le pythagorisme une communauté hors du monde. Cette codification de la vie et cette orientation de chaque instant vers le divin sera pleinement réalisée par le christianisme, qui, dans ses débuts, est un mouvement hautement subversif qui s’oppose à la législation humaine, selon le modèle offert par Dionysos, Socrate et le Christ. Giorgio Agamben signale que Paul décrit le chrétien comme « mort à la loi ». « Il est probable que le terme même de *regula* implique une opposition à la sphère du commandement légal ». *De la très haute pauvreté. Règles et formes de vie*, Rivages Poche, 2013, p.64 et 65. Paul Veyne définit le christianisme des débuts comme une « religion de virtuoses » (*Quand notre monde est devenu chrétien*, Albin Michel, 2007). Dans les deux cas, l’exigence quasi-surhumaine est au centre de la religiosité, qui est le véritable rapport au monde. Il est possible aussi que le caractère sectaire (pérégrinations individuelles pour les individus orphiques et communauté militariste pour les pythagoriciens) relève du thème de la fuite hors du monde, qui est un thème central du monachisme. L’étude de ces sectes doit alors être pleinement associée à la recherche sur le protochristianisme. La valorisation de l’exil par Favorin serait finalement à lire comme une valorisation de la fuite hors du monde, du monde institutionnel, impérial et judiciaire, et donc des retrouvailles avec le continuum.

de définition métaphysique de l’être. Favorin ne fait pas de la métaphysique. Il propose seulement une forme éthique. Comme androgyne, il a incarné malgré lui la résistance à toute catégorisation, dont la plus élémentaire est la division des sexes. Comme celte devenu romain puis grec, il a encore mise en déroute les déterminismes. Si l’invisible est déterminant chez Favorin, c’est comme trame du monde, trame supposée de la Fortune qui est insondable et n’est donc jamais décrite. Il n’y a aucun commandement possible chez Favorin : la règle est l’ouverture, qui place chaque individu face à ses responsabilités cosmiques. C’est en cela que les tribunaux sont particulièrement malmenés par *L’Exil* : le pouvoir judiciaire, comme l’ont exposé Kafka et Musil²⁶, est une usurpation de l’ouverture universelle, une tentative d’enchaîner un être à sa volonté²⁷. En cela Favorin est bien romain : sa méfiance envers le pouvoir judiciaire est contemporaine de l’élaboration du droit, qui est le grand œuvre de la Rome antique. De même, sa méfiance envers toute forme de gouvernance humaine est symptomatique du contexte impérial. Pour le dire en termes foucaldiens, il y a chez Favorin une méfiance envers toute forme de dispositifs. Même son éthique n’est pas soutenue par une métaphysique : elle n’est finalement qu’un encouragement à la bienveillance. Il s’agit d’une archi-éthique, une éthique autotrophe, végétale, qui repose sur la performativité.

26. Sur le rapport au judiciaire dans l’œuvre de Kafka, voir Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et formes de vie* et « K » in *Nudités*. Chez Musil, le criminel Moosbrugger et les réflexions d’Ulrich sur la question de la responsabilité sont le cœur de *L’homme sans qualités* : « Le désenchantement que la statistique faisait subir à sa personne, et la méthode de signalement et de mensuration que la police lui appliquait l’enthousiasma comme un poème d’amour inventé par Satan. Le plus merveilleux était que la police pût ainsi non seulement disséquer un homme au point qu’il n’en restât plus rien, mais encore à partir de ces éléments dérisoires, le recomposer, le rendre à nouveau distinct des autres et le reconnaître à ses traits ». Musil aborde également la question de la performativité dans un cadre sceptique : « Il n’est rien qu’il considère comme ferme, aucune personne, aucun ordre; parce que nos connaissances peuvent se modifier chaque jour, il ne croit à aucune liaison, et chaque chose ne garde sa valeur que jusqu’au prochain acte de la création, comme un visage auquel on parle et qui s’altère avec les mots. » Robert Musil, *L’homme sans qualités*, t.I, Seuil, 2004, p.218). Ici le visage du monde s’altère à mesure qu’on lui parle : l’être est jeté dans le monde avec la performance comme nécessité, comme condition.

27. « En grec *kategoria* signifie “accusation” [...]. Le droit est donc, dans son essence, accusation, “catégorie” ». Giorgio Agamben, « K », in *Nudités*, Rivages Poche, 2012, p.37. Tout travail de catégorisation est donc un travail d’accusation, ce qui est particulièrement évident dans les pratiques policières du XIX^e siècle, taxonomie des criminels et bertillonage, aujourd’hui le contrôle biométrique. Il s’agit encore d’un travail de tri, de séparation. La machine judiciaire est avant tout une machine à séparer et à recomposer, processus dans lequel l’identité est comme confisquée, aliénée par l’institution.

On comprend désormais aussi la pertinence de l’étude de *L’Exil* en écoles d’art. Nicolas Bourriaud décrit l’esthétique relationnelle, qui est le paradigme dominant, comme le fruit d’un constat marxiste et debordien toujours valable. Mieux, les œuvres relevant de l’esthétique relationnelle veulent « apprendre à mieux habiter le monde », « constituer des modes d’existence ou des modèles d’action à l’intérieur du réel existant », être des « utopies de proximité »²⁸. Autrement dit, le paradigme relationnel identifie l’art comme directement politique en cela qu’il est, comme le formule Rancière, une « reconfiguration du partage du sensible »²⁹. Son modèle est performatif : la formulation transforme. Le public fait l’épreuve d’une expérience qui modifie son rapport au monde. L’art relationnel garde en ligne de fuite l’abolition de la distinction entre art et vie, qui est l’essence de la théâtralité³⁰. Il suffit de contempler le paysage de la création contemporaine pour constater la montée en puissance des écritures de soi, des autofictions, etc. C’est naturellement contre la théâtralité³¹ qu’ils se positionnent (même si le risque est de procéder à une esthétisation de l’existence, qui serait l’excès inverse). On voit donc à quel point ce que nous avons dégagé du traité de l’exil vaut pour l’art contemporain et Favorin pourrait à bon droit être considéré comme un patron pour l’esthétique relationnelle et la performance³². Les

28. Nicolas Bourriaud, *L’esthétique relationnelle*, Les Presses du réel, 1998.

29. Jacques Rancière, Le spectateur émancipé, La Fabrique, 2008.

30. Nous voulons ainsi ouvrir le chantier d’une archéologie de l’esthétique relationnelle et de l’art dit moderne à la lumière des arraisonnements antiques de la performativité : mythes et cultes relatifs à Pan, Dionysos, Déméter et Orphée. Les premiers éléments sont à trouver dans l’ouvrage de Philippe Morel, *Renaissance dionysiaque*, Le Félin, 2015.

31. Nous faisons évidemment référence à l’essai de Michael Fried, *Contre la théâtralité*, Gallimard, 2007. Fried y décrit l’omniprésence de l’installation artistique comme un retour à la théâtralité que l’art combat depuis au moins Manet. L’installation demeure un dispositif de séparation et en cela se rapproche du théâtre.

32. La performativité est aussi un attribut du rap. Qu’on regarde l’immense majorité de la production actuelle du rap français : il s’agit d’obtenir ce qu’on souhaite en prétendant l’avoir déjà. Le rap présente une parole qui évacue de plus en plus la question du contenu, devenant prophétie autoréalisatrice. Mieux : le contenu est subordonné au seul impératif de la réussite commerciale et matérielle. Les rappeurs ont compris que le meilleur moyen d’obtenir quelque chose était de faire comme s’ils le possédaient déjà. De même les clips des rappeurs débutants, qui les montrent entourés d’un luxe qu’ils veulent précisément avoir (*dress for the job you want, not for the job you have*). Quelques paroles de Booba témoignent : « on dit jamais ce qu’on a fait, mais on fait toujours ce qu’on a dit » (*E.L.E.PHANT*, 2016); « je fais de l’oseille, je suis pas un artiste » (*Loin d’ici*, 2015). Encore plus récemment : « Pour les enfants dans dix ans, ce sera nous le rap conscient » (*Lorenzo, Bizarre*, 2018). Le présent est pris en otage d’un futur, selon le principe de la futurologie. Il s’agit de parvenir à la forme projetée. La performativité est ici un modèle d’efficacité.

23. Sur les liens unissant Apollon à la gouvernance et la modernité comme culmination d’un paradigme apollinien, voir Alexandre Desson, *Dionysiaque et modernité*, mémoire de recherche de master à l’ENSP d’Arles, 2018.

démêlés de l'esthétique relationnelle avec l'institution ferait ainsi merveilleusement écho aux démêlés de Favorin avec l'Empire.

On comprend peut-être mieux désormais pourquoi le traité de l'exil semble si singulier et si moderne : il articule toutes les notions de la postmodernité. Son génie, au sens impersonnel que lui donne Agamben, est d'avoir perçu sans autre référent historique que l'Empire romain et son propre exil, le danger de ce qui sera la condition de l'homme moderne. Un homme qui a enterré Dieu mais surtout les dieux, entièrement livré à l'arbitraire, à l'inconséquence et au caractère déréglé de la gouvernance technicienne. Si nous devons faire une série d'anachronismes, Favorin serait à rapprocher de Nietzsche, de Marx, d'Adorno et Orkheimer, de Walter Benjamin et de Cioran. C'est un sceptique qui ne peut que jauger, faire une évaluation permanente sans jamais s'engager dans l'action. La suspension du jugement, *l'epokhè*, est sa règle. Il s'est exprimé par courts traités, sans esprit de système. Il sait déjà que toute

Le « discours qui gagne » (Cassin) est aussi un discours qui permet de gagner sa vie. Il est significatif que le rap soit un genre musical qui émane des périphéries pauvres, où les perspectives sont sombres : il y a là une dimension de nécessité, qui réaffirme le couple nécessité-performance. De même, il semble que la performance en art contemporain réponde à la perception d'une nécessité et d'urgence politiques.

MARGAUX BONOPERA
Damnatio Memoriae
Tu entends l'accent ?

Je suis de celles qui entendent les fantômes. Rien d'affolant ici, juste un bourdonnement constant dans mon oreille gauche. J'y entends le son de morts devenus ectoplasmes. Comme un enfant qui écoute le bruit d'une mer impossible dans un coquillage de marché, je plonge dans mes esgourdes pour récupérer les discours des spectres. Parfois la connexion s'établit complètement et nous prenons rendez-vous. Et nous nous rencontrons. Je capte les mots, puis le corps suit.

Depuis que je suis à Arles, sacré bouquant dans mes tympans. Logique de macchabées empilés sous les chemins de la ville. Cependant, il y a une voix plus forte et distincte que les autres. Une voix aussi langoureuse qu'autoritaire, une voix à l'accent des gens d'ici, à travers lequel le « T » surpuissant excite les voyelles endormies. Alors que par chez moi, on les avale sans les recracher. Les gens des grandes villes sont égoïstes, le temps les presse.

Fa-vo-rin... Connais pas. Qu'est-ce dont que cela ? Fa-vo-rin... Elle répète ce nom. J'imagine... Cela me fait penser à une pâtisserie qui serait composée d'un biscuit et de crème au goût de fleurs. Fleurs en poudre, poudre de vin. Fa-vo-rin... Elle est insistante. Je lui propose un café. Histoire d'arrêter

totalisation comporte quelque chose de totalitaire. Sa philosophie prend donc acte d'un exil, d'une privation, mais vécue comme une opportunité. Comme le dit Hölderlin, rappelé par Heidegger : « là où croit le péril croît aussi ce qui sauve ». On dit que Hadrien a refusé à Favorin le titre de philosophe. Il faut peut être y voir que Favorin se rapporte davantage au sage, au *sophos*, qu'aux philosophos, qui n'est, après tout, que l'amoureux de la sagesse³³. Il invite constamment à peser le pour et le contre, à faire entrer l'altérité et l'indétermination dans des formes de vie, à demeurer un « homme sans qualités », qui sera toujours source d'angoisse pour les artisans des machines à trier que sont les dispositifs. Il n'est pas étonnant dès lors que la philosophie contemporaine soit complètement en affinité avec les préoccupations de Favorin. Giorgio Agamben remporte la palme. *Homo Sacer* est une déconstruction patiente de la gouvernance comme arbitraire. *Karman* vise les sources du pouvoir judiciaire en révélant l'arbitraire du couple acte-volonté. *L'Aventure* est un éloge de la remise de l'être entre les mains de la Fortune. « *Genius* » est une théorie du génie comme démon, du génie comme accueil de l'extranéité et de l'altérité en soi. *Profanations* est une dénonciation de la sacralisation et un appel à la remise dans l'immédiateté

33. Sur la philosophie comme déchéance quant à la sagesse, et l'écriture comme perte, voir Giorgio Colli, *La naissance de la philosophie*, L'Éclat, 2004.

le couinement intempestif. Elle accepte. Nous décidons de nous retrouver au forum. De l'autre côté, le fantôme a l'air enchanté. Tellement qu'elle rit. Un esclaffement pointu. Favorin rit comme un oiseau.

Être en contact avec un fantôme est une question de sensations. Je ne sais pas de quoi il a l'air mais je sais qu'il suffit de suivre le courant chaud. Il y a foule ce samedi matin sur la place. Je recherche un endroit à l'ombre car les fantômes transpirent plus que nous. J'espère qu'elle a décidé de s'installer de manière à dissimuler nos échanges, parler seule n'est jamais signe de bonne santé mentale de nos jours. Voici que je sais l'endroit où elle se trouve. L'emplacement est parfait. Je ne la distingue pas encore très bien. Je m'approche, souris, je suis ravie de rencontrer celui-ci. Favorin est un prénom qui semble remonter de loin.

Me voici face à elle. Face de fantôme, elle a l'air réjoui. Son visage est étonnamment calme. Souvent les spectres angoissent de se remettre en contact avec les vivants et virent légèrement au vert. Pas ici, elle est d'une transparence blanchâtre follement élégante. Les traits sont fins, les mains posées sur la table fortes et grandes. Les dents un peu pourries elle me regarde sans trop oser, dans les yeux. Nous finirons par nous habituer l'une à l'autre. Ses cheveux sont fins, un peu fatigués, ils lui tombent derrière la

de l'usage. Agamben est lui-même dépositaire des recherches croisées de la phénoménologie, de la psychanalyse et de la philosophie du droit, qui ont toutes pris acte des grandes catastrophes humanitaires du XX^e siècle³⁴. Comme Favorin, Agamben concentre ses regards sur le para-humain pour garantir l'humanité. Dans cette recherche, Dionysos, qui est solidement installé dans toutes les affaires de théâtre et de gouvernance, semble être la figure divine de référence : elle est la plus plurielle, plurivoque, multilatérale, en marge du panthéon canonique et de ses sacrifices. Ce que nous dit Jean-Pierre Vernant au sujet de Dionysos semble bien s'appliquer à Favorin : « en aucun cas il ne s'en vient pour annoncer un sort meilleur dans l'au-delà. Il ne prône pas la fuite hors du monde, ne prêche pas le renoncement ni ne prétend ménager aux âmes par une vie ascétique l'accès à l'immortalité. Il joue à faire surgir, dès cette vie et ici-bas, autour de nous et en nous, les multiples figures de l'Autre »³⁵. Cet Autre, qui mieux que

34. Le point commun entre Socrate, Dionysos, le Christ, et les intellectuels est leur caractère sacrifié. Ulysse suppliant Nausicaa se rapporte aussi à la vulnérabilité.

35. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, 1990, p.74. Nous nous permettons à la lumière de cet extrait de parler d'une métaphysique dionysiaque, qui serait la tentative de réconciliation de la métaphysique et de l'éthique. Reconnaisant sa dette envers l'invisible sans jamais le topographier, interdisant le commandement, négociant toujours ses propres fondements,

nuque et recouvrent à peine l'entièreté de son crâne. Elle porte une sorte de grande serviette en coton bizarrement nouée. Elle ressemble à pas grand-chose pourtant elle fait très importante. On ne se fait pas d'illusion sur cette petite réunion. Quand les fantômes entrent en contact avec les vivants, c'est toujours pour une requête spécifique. Une demande express. Un besoin grand, immense. Une nécessité absolue.

— Bonjour.
— Bonjour Margaux.
— Oh ! Bonjour Favorin. Je suis ravie que nous puissions enfin nous rencontrer. Je suis un peu intimidée.
— Oui. Moi aussi.
— Vous venez du Sud non ?
— En quelque sorte oui. Je connais bien la ville.

— De quand datez-vous ?
— Ah... je suis fumée depuis longtemps. Trop longtemps pour ta jeune santé. Mais ne t'en fais pas, cela a peu d'importance. Mais de là où je viens, on ne parlait par ici ni le français ni le provençal.

— Ah oui je vois.
Je comprends que je suis face au plus vieux fantôme que j'aie jamais rencontré. Je n'ai jamais dépassé le XVIII^e siècle, je panique un peu, plus ils sont vieux, plus leurs demandes sont compliquées.
— Alors Margaux, voilà. Tu vois la rue là-bas ?
Je me retourne brutalement afin de

Favorin, l'imberbe philosophe³⁶, le celte hellénisé, pourrait l'incarner ? Le miracle que nous offre Favorin est celui d'une pensée qui répond parfaitement à une vie, incarnant la performativité qu'il caresse. C'est aussi le miracle d'un nom, Favorin, qui recouvre si bien celui qui soumet aux faveurs et défaveurs de la Fortune. Il s'agit toujours, pour lui comme pour nous, de considérer que dans le danger croît aussi ce qui sauve, que dans l'aventure s'actualise l'être, que la reconnaissance d'un déterminisme n'empêche aucunement la liberté. La négociation avec des formes passe malgré tout par ces formes. Et actualiser *L'Exil* de Favorin passe aujourd'hui par le défi d'un art toujours plus performatif, relationnel, moins médiatisé, moins artistique.

elle se maintiendrait comme croissance continue, prudente, sans risque pour le commun.

36. La philosophe antique est traditionnellement barbu et doté d'une voix puissante. Le miracle favorinien est de s'être fait reconnaître comme tel malgré son visage imberbe et sa voix grêle. Favorin, ici encore, se soumet à la Fortune pour en tirer meilleur parti de sa condition : si sa voix n'est pas forte, elle sera chantante, caressante. Elle attirait même ceux qui ne comprenaient pas le grec, dernière allusion à son universalité. Voir V. Dasen et J. Wigaux (dir.), *Langage et métaphores du corps dans le monde antique*, PUR, 2008, p.174, « Le succès d'une voix ».

distinguer ce qu'elle me montre. Une ruelle qui part de la place. Je n'y passe jamais, c'est le genre d'espace qui paraît ne découler sur rien. Cependant, je fais oui de la tête.

— Bien, cette rue vois-tu porte depuis peu mon nom. C'est important vois-tu ? car j'ai été chassée d'ici il y a quelques temps de cela. J'ai emmené mon corps et mon esprit ailleurs et j'ai ainsi tenté de faire d'autres espaces les possibles lieux d'une vie. Ou dans tous les cas de sa fin. Sauf que voilà, sans même que je m'en rende compte, une fois morte, mon corps est revenu dans un soufflet hystérique se fixer sur ces terres. J'ai été nuage pendant longtemps, puis poussière, un peu végétal et animal, et puis j'ai développé ma forme actuelle de fantôme. Une forme un peu ambiguë de fantôme perdue. Tu as dû en rencontrer ? Les fantômes perdus sont ceux qui ne savent plus très bien comment être vivants ou comment être morts. C'est ceux un peu compliqués. Ceux qui errent.

Là j'ai peur. On m'en a parlé de ceux-là, ils sont chiants car ils oscillent et doutent. Recherchent dans la vie des vivants le mérite de leurs propres morts. Ou de leurs vies passées. Cela revient sensiblement au même selon eux. Je la regarde avec toute la bienveillance du monde afin de l'inviter à continuer.

— Bien, de fantôme perdue j'aimerais redevenir rien.
— Rien du tout ?
— C'est cela, un rien du tout. Un tout

de rien. Cela me plairait bien. Mais pour ce faire, j’aimerais que tu m’aides.

— Oui bien entendu, avec plaisir même!

— Bien, j’ai dû partir d’ici car j’ai refusé de suivre certaines lois. Qui n’étaient pas lois. Car elles n’étaient pas justes. Tu comprends cela? Vous le savez n’est-ce pas. Alors, sans frayer et sans nostalgie je suis partie et j’ai laissé ainsi mes idées flotter à la surface des rues, dans les recoins des maisons et dans quelques méninges assidues. Mais enfin. Des non-amis, de ceux dont l’ambition détruit ce que les collaborations fructifient ont tenté de tout effacer de moi. Mes écrits, oui, mes actes, mes pensées et tous liens et liants que j’avais pu tisser. C’est long l’errance. Douloureux aussi souvent. Mais mon corps exilé a regroupé le terreau fertile à l’apparition de moi ainsi. Dans leur tentative de tout effacer, de damner ainsi comme vous dites désormais, ma mémoire, ils ont cependant oublié un petit objet qui a toute son importance dans ce type de processus. Objet non utile au symbole nécessaire de mon être.

— Dites-moi!

— Un petit buste me représentant est ainsi conservé dans votre temple des muses. Il s’agirait de lui réattribuer mon nom.

— C’est tout?

— C’est beaucoup.

— Je ne crois pas.

— Redonner son nom aux choses c’est offrir à la possibilité à celles-ci non plus de survivre entre deux mondes, mais bel et bien de vivre dans une

mémoire d’autant plus vive qu’elle est collective.

— Et alors ainsi vous allez vous évaporer?

— J’imagine. Peu m’importe. Peu importe. Ça souffle par ici dis-donc.

— Oui alors je vais m’y atteler. Mais pourquoi vous les avez tant contrariés ceux qui vous ont ainsi effacé de partout?

— Je crois que c’est toujours compliqué pour vous. À mon âge cela l’était aussi. Compliqué, les identités multiples. Elles ne fonctionnent pas. Pourtant il en est ainsi. Je suis un être pour le changement comme je suis multiple. J’accepte si les conditions sont justes. Je renonce si la bataille est inégale. La justice doit être reconnue par ceux qui la manipulent, et ceux qui la subissent. Sinon elle s’écroule. Je n’ai pas d’obsessions déplacées, de répétitions insensées. Je glisse en essayant de trouver un milieu qui me fonctionne au mieux. J’ai oublié beaucoup de mes luttes, car le temps abîme les convictions. Mais je suis large. La patrie n’est rien. Mon corps n’est rien, mes besoins ne sont rien. Par contre il me semble que même fantôme je peux faire mieux. Encore je doute, encore j’échoue. Mais je reprends, je répète. Mes senseurs, vos penseurs m’embêtent, ils cherchent une rentabilité que ma pensée n’a jamais pu leur donner. On m’a jeté, mon corps dans l’eau. J’ondule. Je coule. Je me sature de tout puis recrache à l’infini. Je ne suis rien.

Mais parfois je me sens triste. L’errance abîme. Je n’ai pas eu peur des difficultés ou des malheurs tu sais? Non, je n’ai eu peur de rien en fait.

Et me voilà, transparente comme un linceul usé, détrempée comme une serviette de fin d’été.

Ses yeux voyagent. Elle s’en va dans sa tête et ses épaules s’affaissent. Je lui prends soudain la main.

— Vous savez Favorin, je ne comprends pas tout ce que vous me racontez-là. Cependant, je saisis que ce nom, gravé, présenté, accroché près de votre buste de pierre dans le musée servirait l’intérêt de votre mémoire.

— C’est cela jeune femme.

— Et pour cela c’est d’accord.

— J’ai très chaud. Ou très froid. Je ne fais plus la distinction.

— Mais si vous ne savez pas vraiment ce qui se passera ensuite, pourquoi le faites-vous?

— Car il me semble que réside dans mon nom apposé à côté de mon portrait, les conditions de ma possible liberté.

— Mais vous êtes libre Favorin, vous êtes fantôme.

— Ah! Mais. Cela n’est pas exact. C’est même faux. C’est même grave. La liberté n’est pas physique.

— Tiens donc? Oui, j’imagine que ça doit bien se passer aussi un peu dans l’esprit.

— Bien, non je ne crois pas. Il m’apparaît, il me ressent, il me transparait, il me pressent que c’est un mouvement. Oui mais oui! OUI. Vous savez Margaux, il y a ce nœud. La boule là-bas. Le nœud défait est accompli et la discussion est infinie. Il n’y alors de liberté qu’accomplie.

— Je ne comprends pas je crois...

VANESSA THEODOROPOULOU
Περί φυγής, fragments traduits

Des grues à l'âme noble ne se souciant pas de patrie, des hirondelles et des pluvians amis fidèles d'animaux et d'humains, des peuples vaillants prêts à libérer « les pierres et les murs », des exilés volontaires, cosmopolites et hospitaliers, enfants bâtards d'une terre mère, aimable nourrice de toutes les espèces...
L'Exil de Favorinos nous instruit – et réjouit – encore aujourd’hui, hommage di-a-chronique de la filo-xenia, mais aussi de l'amitié, du respect de l'étranger et de l'éthique citoyenne, de la mise en commun des terres et des biens, enfin du cosmopolitisme. Du grec ancien au grec moderne, en passant par l'italien et le français, les fragments qui suivent traversent à leur tour les cieux apatrides de la traduction, en direction de lieux et de destinataires inconnu.e.s, portant à leur tour un bref mais ô combien important, message de bienveillance.

[...]

Αυτό το γραπτό είναι αφιερωμένο σε εκείνους που θα βρεθούν στο μέλλον στην ίδια κατάσταση, να μην είναι ικανοί να αποφασίζουν από μόνοι τους για όλα αυτά, επειδή κάποιοι ασυνείδητοι, αντί να επιχειρούν να ανακουφίσουν τις οδύνες και

τις κακοτυχίες του παρελθόντος ή του παρόντος, οικειοποιούνται και επαναλαμβάνουν όσα έχουν πει, κάνει ή εξετάσει επιφανείς ομοιοπαθούντες άντρες του παρελθόντος. Ο Αλκιβιάδης, ο Θεμιστοκλής και ο Κοριολάνος υπέφεραν για τη χώρα τους και συνομότησαν εναντίον της. Ας μην τους παίρνουμε ως παράδειγμα και ας μην τους μιμούμαστε. Εάν κάποιος δεν άντεξε την εξορία ή το θάνατο, δεν πρέπει να τον θαυμάζουμε, αλλά αντιθέτως να θεωρούμε ως παρηγοριά όσα είπε και έκανε ο Σωκράτης στη φυλακή στα πρόθυρα του θανάτου.

[...]

Αγαπώ τη χώρα μου πάνω από όλα και δεν θα μπορούσα να την εγκαταλείψω. Αλλά κατόπιν σκέψεως, νομίζω ότι δεν είναι τίποτα περισσότερο παρά η γη όπου οι γονείς μας έμειναν και έζησαν. Πατρίδα μας δεν είναι ο τόπος όπου γεννιόμαστε, είναι αρκετά προφανές. Εξού και πολλοί είναι αυτοί που γεννημμένοι σε μια χώρα την θεωρούν σαν δεύτερη πατρίδα τους. Αλλά εάν η πατρίδα είναι συνήθως ο τόπος των γονέων, γιατί να μην μπορούμε να αγαπάμε τη γη στην οποία εμείς ζούμε, με το ίδιο συναίσθημα; Διότι είναι πιο φυσικό να αγαπάμε τη χώρα στην οποία ζούμε παρά εκείνη στην οποία έζησαν οι πρόγονοί μας, και το ίδιο ισχύει για τους απογόνους μας – ακόμη περισσότερο – οι οποίοι με αυτόν

τον τρόπο θα μπορούν να επιλέξουν ως τόπο διαμονής τους τη γη όπου είναι υποχρεωμένοι να ζουν: «... ας υποδεχτούμε τους εξόριστους». Ετσι λέει ο ποιητής Αλκέος της Μυτιλήνης, ένας άνδρας που αγαπούσε πολύ τη χώρα του. Πράγματι, εάν διαγράψει κανείς τη γενεαλογία του και αυτή της πατρίδας του από γενιά σε γενιά μέχρι να φτάσει στους αρχαιότερους, θα συνειδητοποιήσει ότι όλοι έχουν μεταναστεύσει σε κάποια άλλη χώρα, όπως οι Αιγινίτες στη Θυρέα, ή ότι έχουν εγκατασταθεί έκτοτε σε άλλους τόπους, όπως οι Ίωνες, οι Αιολοί, οι Δωριείς, όλοι τους φυγάδες, ή ότι οι μεταξύ των Ελλήνων διεισδυσαν βάρβαροι. [...] Όποτε ανατρέχουμε σε αρχαία γεγονότα, συνειδητοποιούμε ότι είμαστε όλοι μας ξένοι και εξόριστοι. [...] Εάν η συνθήκη του αυτόχθονα ταιριάζει στα ποντίκια και σε άλλα αξιοκαταφρόνητα ζώα, αντίθετα για έναν άνθρωπο δεν είναι τιμή το να μην έχει γεννηθεί από άλλον άνθρωπο. Εάν θεωρούμε ότι είμαστε όλοι συνδεδεμένοι με τη γη, για το λόγο αυτό δεν θα πρέπει να περιπιούμαστε μόνο ένα μικρό κομμάτι της γης, σαν να βγήκαμε από μια τρύπα, αλλά να έχουμε στο νου μας ότι ζούμε σε αυτόν τον τόπο επειδή η γη είναι η κοινή μας μητέρα και τροφός.

[...]

Ο θεός έδωσε τη θάλασσα για πατρίδα στα θαλάσσια ζώα, τον

— Mais si enfin, voyez-vous, c’est très simple. Mes accomplissements sont ma liberté. Mon nom associé à mon visage. Grande respiration de vivant. C’est un accomplissement d’opposition. La *Damnatio Memoriae* n’est qu’un souvenir, mon corps de fantôme une sensation lointaine. Je redeviens le personnage public qu’une partie de ma société a fustigé. Peu m’importe la gloire, ma place dans une histoire, les citations et les acclamations. Ne vous y trompez pas. Surtout. Ce que je souhaite c’est être à ma place. Que le mouvement de mes idées retrouve l’accomplissement qu’elles méritent, celles d’être partagées par les identités multiples.

Favorin claque des mains. Ses joues se gonflent de la chaleur de son souffle et elle me sourit. Je pensais que les fantômes n’en avaient que faire de la *Damnatio Memoriae*. C’était me tromper. Même le passé se souvient. Elle se lève doucement, m’embrasse la main. Elle n’a plus rien d’antique, on dirait un jeune marquis. Favorin est ambiguë, elle sent la poudre. Je ne pourrais dire s’il est homme ou femme, tout à fait vivant ou tout à fait mort. Elle sent la pierre mouillée. J’essaie de la regarder, avec toute l’intensité de mes yeux pour fixer toujours sa sensation près de ma mémoire. Favorin cligne de l’œil. Favorin rit, Favorin s’envole.

ουρανό στα πουλιά, ενώ διέθεσε τη γη σε όλους εκείνους που έχουν χερσαία φύση, βάζοντας κάτω από τα πόδια τους ένα ασφαλές στηρίγμα, επικαλύπτοντας το με ουρανό και περικυκλώνοντας το από θάλασσα. Τα πουλιά και τα ψάρια διατηρούν το μερίδιό που τους έδωσε ο Δίας ενώ τα υπόλοιπα ανήκουν πλέον στα χερσαία ζώα. Αλλά οι άνθρωποι τεμαχίζοντας τη γη από απληστία, τεμαχίζουν το θείο δώρο, διαχωρίζοντας την Ασία από την Ευρώπη και την Αφρική με ποτάμια, τους γειτονικούς λαούς με βουνά, τοποθετώντας τοίχους ανάμεσα σε συμπατριώτες, σπίτια ανάμεσα στα μέλη της ίδιας οικογένειας και πόρτες ανάμεσα σε εκείνους που ζουν στο ίδιο σπίτι · σήμερα δε έχουμε φτάσει στο σημείο οι άνθρωποι να διαχωρίζουν με ντουλάπια και σεντούκια ακόμη και όσους ζουν κάτω από την ίδια στέγη. Εξού και οι πόλεμοι, οι πολιορκίες, οι καταστροφές σπιτιών και οι λεηλασίες, συχνά εντός της ίδιας περιφέρειας, σαν να επρόκειτο για μιαν άλλη, γειτονική χώρα, όπως όταν κάποιοι πήραν το μέρος του Ερεχθέα και κάποιοι άλλοι του Εύμολπου.

[...]

Οι γερανοί έχουν ψυχή ευγενέστερη από τη δική μας: καθώς διασχίζουν τη Θράκη πηγαίνοντας προς την Αίγυπτο, δεν θεωρούν ούτε τη Θράκη για πατρίδα τους ούτε την Αίγυπτο ως τη χώρα εξορίας τους, αλλά θεωρουν

ότι μετακινούνται από τη θερινή τους κατοικία στην χειμερινή και δεν δίνουν καμία ιδιαίτερη σημασία σε αυτό. Επομένως η ιστορία των Πυγμαίων είναι μύθος. Στην πραγματικότητα ο χειμώνας είναι που τους διώχνει από τη Θράκη, όπως το πεπρωμένο μας ωθεί εδώ κι εκεί. Ωστόσο, ένα πουλί δεν θα τσακωθεί με έναν Πυγμαίο ή με άλλα πουλιά για ένα κομμάτι ουρανού, ούτε ένα ψάρι με ένα άλλο ψάρι για μια παραλία ή για έναν βράχο, αλλά θεωρεί ότι εκεί όπου βρίσκεται είναι και η πατρίδα του. Οσοι μεταξύ των ανθρώπων έχουν μιμηθεί αυτή τη συμπεριφορά δεν στερούνται αρετής: οι Αθηναίοι, εγκαταλείποντας όχι μόνο την Αττική, αλλά και την ίδια τη στεριά, επιβίβαστηκαν στα πλοία τους με σκοπό να απελευθερώσουν κάθε τοίχο και κάθε πέτρα, ενώ ήταν πεπεισμένοι ότι γι’ αυτούς όλα ήταν δυνατά εκεί που μπορούσαν να αγωνιστούν με την αρετή και την αξία τους. Δυσανεστημένοι από τον τόπο στον οποίο ζούσαν, οι Φωκείς πέταξαν στη θάλασσα μεγάλα μπλοκ από μέταλλο και ορκίστηκαν ότι δε θα επέστρεφαν στα σπίτια τους έως ότου ανέβαιναν στην επιφάνεια. Ακόμη και σήμερα οι Φωκείς που ζουν στην Μασσαλία έχουν εγκατασταθεί μακριά από την πατρίδα τους στην Τυρρηνική θάλασσα. Οι Αμαζόνες θεωρούνταν κόρες του Αδη, καθώς εγκαταλελειμμένες από τον ποταμό Θερμώδοντα, περιπλανιόνταν στον κόσμο αναζητώντας μια πατρίδα. Διότι ενώ ήταν γυναίκες, εξαιτίας των ληστειών και των αρπαγών των Σκύθων και οι Σαρμάτων, οι Αμαζόνες δεν επιθυμούσαν μια πόλη. Κατά εμάς δε, για να ζει κανείς ευτυχής και χωρίς όνυδο, το σωστό είναι, όχι μα τον Δία να μισεί την πατρίδα του –αυτό θα ήταν ασέβεια-, αλλά να μην αναζητεί να υποφέρει ανώφελα, νιώθοντας νοσταλγία. Είναι πιο σωστό να μετατρέπει κανείς την ανάμνηση της χώρας του σε αιτία χαράς παρά πόνου. [...]

Θεωρώ τον καλοπροαίρετο άνθρωπο ως φίλο της πολιτείας και κάθε πολίτη, πολύ περισσότερο από αυτόν που καυχάται για τους τίτλους, τις γνωριμίες και τους απογόνους του, και ο οποίος παραμένει στην πραγματικότητα ξένος. Δεν είναι ούτε ο νόμος ούτε ο φόρος επί των μετοίκων που καθιστά τον έναν πολίτη και τον άλλο ξένο, αλλά η θετική προδιάθεση του νου. Έτσι με καλή πίστη εγγράφομαι σε αυτή την πόλη, και όχι μέσω των προσωπικών μου αρχείων, καλοπροαίρετα και υπό την προστασία του Δία, προστάτη των φιλοξενούμενων και των φίλων, που

όρισε την Εστία ως κοινή μητέρα των θεών και των ανθρώπων, και ως τραπέζι φιλοξενίας πιο άξιο σεβασμού από οποιαδήποτε άλλο, εφόσον κυβερνάται με ταπεινοφροσύνη. [...]

Ως εκ τούτου, εκείνο που δοκιμάζεται όταν συναντά κανείς τους κατοίκους μιας πόλης είναι κυρίως τα συναισθήματα, και όχι τα δώρα που θα τους προσφέρει και η ευγνωμοσύνη που τυχόν θα πάρει πίσω· αλλά θα μπορούσαν να γίνουν μεγαλύτερα και σημαντικότερα. Ο χρόνος που περνά καθιστά τα πάντα πιο οικεία. Όπως ο φίλος θα πρέπει να αντιμετωπίζεται με καλοσύνη έτσι και ο ξένος με ευγένεια ως ον. Υπάρχουν κάποια σκυλιά που αγριεύουν αμέσως μόλις βρεθούν μπροστά στο άγνωστο, πριν καταλάβουν καν εάν έχουν έχουν μπροστά τους ένα ήρεμο ή ένα εχθρικό σκυλί. Έτσι στον Όμηρο μαθαίνουμε ότι οι Έλληνες πρώτα καλούν σε συμπόσιο τους ξένους που συναντούν και μόνο μετά το γεύμα τους ρωτάνε ποιοι είναι και από πού έρχονται, έτσι ώστε αν αυτό είναι δυσμενές, δεν θα έχει εμποδίσει την καλή τους υποδοχή. [...]

Πώς να θεωρήσει κανείς ως φίλο του κάποιον που στερείται την εύνοια των χελιδονιών και των τρόχילων ; Από τη στιγμή που θα γίνουν φίλοι, τα χελιδόνια με τους ανθρώπους και οι τρόχιλοι με τους κροκόδειλους, αυτά τα πουλιά δεν μένουν ποτέ μακριά από τους φίλους τους, παρόλο που ανήκουν σε διαφορετικά είδη : όπου ζει άνθρωπος θα βρεθεί κι ένα χελιδόνι, όπου ζει κροκόδειλος κι ένας τρόχιλος. Ο φίλος μου δεν ενδιαφέρεται να μάθει σε σε ποιο μέρος της γης ή της θάλασσας βρίσκομαι. (...) Η φωτιά έγινε για να δοκιμάσουμε τον χρυσό και το ασήμι, η θύελλα την καλή ναυπηγική, η αναποδιά τους φίλους. Ολοι θέλουν να είναι φίλοι εκείνου που έχει επιτύχει, από παντού καταφθάνουν, και καμία δυσκολία, καμία ντροπή δεν μπορεί να σταθεί εμπόδιο στη φροντίδα του. Οσο δε ο άνεμος παραμένει ούριος - αυτό είναι το ζήτημα –όλοι είναι καλοί ναυτικοί, και καμία διάκριση δεν είναι δυνατή. Ο κόλακας είναι πολύ πονηρός όταν πρόκειται να μιμηθεί μια πραγματική φιλία. Όταν όμως η θύελλα ξεσπάσει, ξεχωρίζει τους αληθινούς από τους ψεύτικους φίλους και τους σκορπίζει, όπως ο άνεμος ξεχωρίζει τους καλούς σπόρους από τον σκώρο, και τότε μένουν μόνο λίγοι αληθινοί φίλοι, εκείνοι που είναι ικανοί να υπομείνουν την πυρά της κρίσης. [...]

C’est en effet de pouvoir qu’il s’agira ici, indirectement mais obstinément. L’«innocence» moderne parle du pouvoir comme s’il était un : d’un côté ceux qui l’ont, de l’autre ceux qui ne l’ont pas ; nous avons cru que le pouvoir était un objet exemplairement politique ; nous croyons maintenant que c’est aussi un objet idéologique, qu’il se glisse là où on ne l’entend pas du premier coup, dans les institutions, les enseignements, mais en somme qu’il est toujours un. Et pourtant, si le pouvoir était pluriel, comme les démons ? « Mon nom est Légion », pourrait-il dire : partout, de tous côtés, des chefs, des appareils, massifs ou minuscules, des groupes d’oppression ou de pression ; partout des voix « autorisées », qui s’autorisent à faire entendre le discours de tout pouvoir : le discours de l’arrogance. Nous devinons alors que le pouvoir est présent dans les mécanismes les plus fins de l’échange social : non seulement dans l’État, les classes, les groupes, mais encore dans les modes, les opinions courantes, les spectacles, les jeux, les sports, les informations, les relations familiales et privées, et jusque dans les poussées libératrices qui essayent de le contester : j’appelle discours de pouvoir tout discours qui engendre la faute, et partant la culpabilité, de celui qui le reçoit. Certains attendent de nous, intellectuels, que nous nous agitions à toute occasion contre le Pouvoir ; mais notre vraie guerre est ailleurs ; elle est contre les pouvoirs, et ce n’est pas là un combat facile : car, pluriel dans l’espace social, le pouvoir est, symétriquement,

perpétuel dans le temps historique : chassé, exténué ici, il reparait là ; il ne dépérit jamais : faites une révolution pour le détruire, il va aussitôt revivre, rebourgeonner dans le nouvel état des choses. La raison de cette endurance et de cette ubiquité, c’est que le pouvoir est le parasite d’un organisme trans-social, lié à l’histoire entière de l’homme, et non pas seulement à son histoire politique, historique. Cet objet en quoi s’inscrit le pouvoir, de toute éternité humaine, c’est : le langage – ou pour être plus précis, son expression obligée : la langue. Le langage est une législation, la langue en est le code. Nous ne voyons pas le pouvoir qui est dans la langue, parce que nous oublions que toute langue est un classement, et que tout classement est oppressif : ordo veut dire à la fois répartition et commination. Jakobson l’a montré, un idiome se définit moins par ce qu’il permet de dire, que par ce qu’il oblige à dire. Dans notre langue française (ce sont là des exemples grossiers), je suis astreint à me poser d’abord en sujet, avant d’énoncer l’action qui ne sera plus dès lors que mon attribut : ce que je fais n’est que la conséquence et la consécution de ce que je suis ; de la même manière, je suis obligé de toujours choisir entre le masculin et le féminin, le neutre ou le complexe me sont interdits.

ROLAND BARTHES, extrait de la leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire au Collège de France prononcée le 7 janvier 1977. [proposé par SÉBASTIEN PLUOT]

Le journal *Favorinus philosophus* ainsi que le journal d’informations sont édités pour l’exposition *Relevés II (Favorinos d’Arles)*.

Journaux gratuits et édités à 500 exemplaires.

Journaux édités par éditions Mix. et association Asphodèle.

Exposition *Relevés II (Favorinos d’Arles)* du 17 au 29 mai 2019.

<https://devenir-dimanche.org/favorinos/>

Page 3 : *favorino / favorinus*, **A CONSTRUCTED WORLD**, synthetic polymer paint on linen and Solargil, styrofoam, mixed media, 222 x 140 x 26 cm, 2019.