

Fabien Vallos

Un commentaire de L'Exil de Favorinos d'Arles (II^e s.)

Par delà les lacunes du début supposé du texte de Favorinos, le discours s'ouvre [I, 16-17] sur une exhortation à un usage de la prudence (*phronèsis*) et à un usage des qualités (*aretè askesis*). Ceci constitue ce que nous nommons le fondement introductif du discours. L'état de l'exilé et par conséquent celui de l'être réclame l'usage de la prudence et de certaines qualités.

La *phronèsis* est une intelligence comme action en tant qu'elle est en mesure de prévoir, au sens de la prudence. La traduction d'*aretè askesis* est plus délicate. Il s'agit donc d'une pratique, d'un usage de ce que nous connaissons avec le terme français de *vertu*. Or l'ampleur des valeurs morales nous ont conduit à préférer le penser à partir d'un sens plus complexe comme technique de rétrécissement des éléments du réel [*Chrématisique & poièsis*, II, 10]. L'*aretè* est moins une conduite morale qu'un dispositif d'arraisonnement de ce qui advient en monde. C'est pour cela que nous le traduisons par *qualité* non pas tant au sens moral mais plutôt comme manière particulière d'interroger et de tenir les événements du monde. Ainsi le discours est une exhortation à une capacité d'interrogation et de saisie des événements. Ce serait alors la première qualité que les êtres devraient avoir et particulièrement en cas de revers de fortune.

Favorinos commence alors un long travail d'érudition qui consiste à citer nombreux auteurs mais surtout nombreux personnages de la mythologie. Notre hypothèse est qu'il ne s'agit pas que d'érudition mais qu'il s'agit d'un portrait en creux qui permet de saisir les qualités pensées par Favorinos mais surtout l'état d'esprit qu'il veut bien nous dépeindre au moment de son exil. Nous supposons [AMATO 1, p.19] que Favorinos fut envoyé en exil vers 132-133 et ce jusqu'à la fin du règne d'Hadrien en juillet 138. Son exil a été une *relegatio in insulam* c'est-à-dire sans confiscation de fortune ni de biens.

Le premier groupe de personnages rassemble deux philosophes et deux figures mythologiques : Empédocle, Héraclès, Mucius Scævola et Musonius Rufus [note 3 et commentaire α in *L'Exil*] l'ouvrage qui représentent donc, dans l'ordre, les figures de l'amitié, du courage, de la probité et de l'intentionnalité. Il est possible de répartir selon les figures humaines et philosophiques, amitié et intentionnalité et selon les figures mythologiques, courage et probité. Deux manières de prendre en compte la question de l'être et la question du soin.

Il est à noter que la première figure historique mentionnée est le philosophe Empédocle, originaire de Sicile et que l'on classe parmi les penseurs présocratiques. De quoi Empédocle est-il encore le nom? Empedoklès Akragantinos (Empédocle d'Agrigente) écrit sa pensée sous forme de poème [la question est importante pour Favorinos, II, 23 et 49]. La cosmologie d'Empédocle suppose que les éléments du monde sont conduits par deux forces, l'amour (*philia*) et la haine (*neikos*). La sexuaction procède bien sûr de cette séparation du *sphairos* et donc produit de la haine. Par ailleurs il y a chez Empédocle l'affirmation d'une transmigration des âmes et par conséquent d'une stricte égalité entre hommes et femmes et entre humains et animaux. Pour cette raison Empédocle prône un végétarisme qui suppose de ne tuer l'animal ni pour la consommation alimentaire ni pour la consommation sacrificielle [fr. 136 D et 139 D]. Athénée de Naucratis in *Deipnosophistes*, I, 3d dit «Mais Empédocle, qui était pythagoricien, et ainsi ne mangeait de rien qui eût eu vie, fit avec de la myrrhe, de l'encens et d'autres aromates précieux, un bœuf qu'il

distribua à toute l'assemblée des jeux olympiques». Ainsi il semble que la figure d'Empédocle – première dans l'ordre des figures citée par Favorinos – indique une place pour la pensée de notre philosophe à partir de laquelle le genre et l'alimentation sont deux états de crises majeurs et à partir de laquelle la *philia* devient alors une unité centrale pour penser le monde et les rapports entre les êtres.

Que signifie la présence de Musonius Rufus, si ce n'est qu'il fut exilé par Néron en 65 et qu'il est cité deux fois par Favorinos [I, 31 et XXI, 37]. Musonius Rufus est l'un des représentants du néo-stoïcisme romain. Ses positions philosophiques ne peuvent se séparer de ses positions politiques et morales. Musonius Rufus défend (sans écrire, mais ses élèves notent ses discours) l'idée d'une pensée liée à l'usage pratique. Il défend l'idée d'une égalité entre homme et femme (et l'idée que les femmes puissent devenir philosophes) et l'idée d'un végétarisme radical.

L'épreuve de l'exil n'est alors pas vécue comme une vengeance mais comme le résultat d'une épreuve du malheur [I, 35]. Dès lors une des thèses de Favorinos consiste à penser que le problème de la douleur ne se trouve pas dans sa ou ses causes mais plutôt dans ses différences. Et s'il y a différentes teneurs de douleur, il y a différentes manières de se tenir devant cette douleur : soit il s'agit de l'*euthumia*, soit alors son contraire l'*askolasia* [I, 39]. *Euthumos* est le bon courage, la bienveillance : *thumos* est la volonté, le désir, tandis que *akolastos* est l'intempérance, est ce qui non retenu, non ordonné [Aristote, *Éth. à Nicomaque*, I 145b14]. Le verbe *kolazein* signifie élaguer, punir. *Euthumia* et *akolasia* sont deux manières contraires de se tenir en monde pour Favorinos. S'affirme alors deux grandes qualités de comportement et de manière d'être devant les changements de destin, à savoir la prudence et la volonté et un défaut, à savoir l'intempérance. Favorinos conclut donc ce premier mouvement par une sorte d'énoncé qui indique qu'il faut faire en sorte que «les paroles soient maîtres des actions et faire que les actions soient conformes aux paroles» [«*tous men logous tôn ergôn didaskalous, ta de erga akoloutha tois logois parekhomenos*», I, 44] afin que les textes puissent s'adresser dans le futur. Ainsi la condition du malheur est liée à la fois au changement de fortune mais aussi – et cette hypothèse est centrale dans la pensée de Favorinos – liée à l'absence de la première des qualités, la *phronèsis*, rendant ainsi les êtres, *idiotès* comme des *tois aphronestatois*, des inconscients [I, 49]. Ainsi la pensée de Favorinos semble absolument fondée sur un problème que nous pourrions nommer «l'épreuve consciente» du vivant et des conditions de ce vivant. Pour cette raison [I, 48] le philosophe adresse ce discours (*graphè ktéma*) à ceux qui viendront ultérieurement et qui ne seront pas en mesure de trouver le bonheur (*tukhè*) parce qu'ils se comportent comme des êtres (*idiotès*) inconscients (*aphronestatois*) : l'être *aphrôn* est celui qui est privé de la *phrên*, c'est-à-dire du sentiment dont l'expérience est profondément liée au corps et aux affects du corps. Il s'agit alors de signifier que l'être doit maintenir une interprétation et une conscience de ce qu'il éprouve du monde. La perte de cette conscience ouvre à ce que nous traduisons par *inconscience*, c'est-à-dire l'absence de souci à la fois pour soi et pour le monde. Ce souci de soi et du monde est ce qu'il nomme *phronèsis*. La leçon de Favorinos consiste à indiquer qu'il est préférable de se soucier de soi et du monde plutôt que de prendre exemple chez ceux qui ne peuvent fournir de paradigmes évidents. Puis il donne trois figures qui forment une opposition (aux figures précédentes Empédocle, Héraclès, Mucius et Musonius) : Alcibiade, Thémistocle, et Coriolan à savoir les figures de la malversation, de la tyrannie et de l'orgueil. Ces trois personnages devraient pour Favorinos ne pas être des modèles alors même qu'ils ont été d'importantes figures politiques et qu'ils ont tous été exilés. C'est parce qu'ils sont orgueilleux qu'ils ont mal enduré l'exil. À cela le philosophe oppose bien sûr la figure de Socrate qui préfère la mort à l'exil politique [Platon, *Phédon*].

Le passage est mutilé mais est introduit un concept central qui conduit l'ensemble du discours, le fait de devoir «obéir au poète» [II, 23], *tas peithestai tò poiètè*, et la suite du raisonnement [II, 49].

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

Cependant la figure de Philoctète est ici centrale : peut-être parce qu'elle indique quelque chose d'une faute qu'aurait pu commettre Favorinos, celle de ce que nommons *indiscrétion*. Philoctète est

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

L'auteur vient ajouter un quatrième ensemble, Aléos, Tantale et Labdacos, à savoir la royauté, la trahison et la malédiction. Et enfin pour conclure, deux figures essentielles du courage et de la radicalité, Diogène et Ulysse. Ainsi le traité sur l'exil de Favorinos prend en compte des figures historiques contradictoires d'un point de vue éthique et qui ont été exilées et des figures mythologiques qui ont connu l'exil ou la trahison. Si l'on fait la somme des figures exemplaires au début de son texte, elles sont six (Empédocle, Héraclès, Mucius, Musonius, Diogène et Ulysse) à savoir l'amitié, le courage, la probité, l'intentionnalité (*dianoia*), la suspension des conventions (*epokhè*) et l'action intelligente (*mètis*), qui pourraient former la structure du discours de Favorinos et l'image de son caractère. À cela il oppose donc neuf figures négativement exemplaires (Alcibiade, Thémistocle, Agamemnon, Tydée, Œdipe, Aléos, Tantale et Labdacos, les figures de la malversation, de la tyrannie, de l'orgueil, de l'obstination, du crime, de la transgression involontaire, de la royauté, de la trahison et de la malédiction. Et au centre, la figure paradoxale, de Philoctète comme figure de la puissance et de l'indiscretion.

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

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

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

La suite du texte est fragmentaire mais il parvient à faire une transition vers Diogène de Sinope. Favorinos dit qu'il a mentionné Diogène un peu avant [*ou mikrô prosthen epemnèsthen*, III, 25], ce qui signifie qu'il s'agit d'un fragment perdu et surtout, dans ce cas, qu'Empédocle n'est pas le premier personnage cité par notre philosophe. Il s'agirait donc probablement de Diogène né à Sinope au bord de la mer Noire (413-327 AEC). Dans ce cas la pensée cynique tiendrait la première place dans le discours de Favorinos. Mais ici ce qui nous intéresse est la mention de deux qualités propres à Diogène, être un *essayeur* et être un *exilé*. Qu'est-ce que cela signifie ? Si l'on se réfère au texte de Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes*, VI, II, deux choses nous importent : d'abord que la formule de l'oracle « *parakharatein to nomisma* » soit entendue littéralement, changer la valeur de la monnaie, ou figurativement comme changer les usages. C'est à cela que renvoie la figure de l'essayeur, celui qui vérifie et contrôle la valeur des objets précieux. C'est la fonction de l'*argurognômôn*. Pour cela il doit se servir d'un objet, central pour la pensée platonicienne, le *basanos* ou pierre de touche, comme métaphore de l'épreuve de l'être qu'il doit subir pour se connaître [Platon, *Gorgias*, 486c et M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 340]. Sa seconde qualité est d'être exilé et en cela de faire l'épreuve de la tempérance. Favorinos semble fonder le travail de la philosophie dans ce que nous pourrions nommer *faire éprouver le vivant et faire l'épreuve de la tempérance*. Enfin le texte de Diogène Laërce présente aussi l'avantage de mentionner [VI, II, 25] que Favorinos avait traité de Diogène dans ses *Pantodapè historia*.

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

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

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

Favorinos opère ici [IV, 20] un changement de paradigme : après celui des acteurs, puis des figures mythologiques, vient celui de l'athlète, annoncé bien sûr par la figure d'Héraclès [commentaire 7]. Le passage sur la figure de l'athlète s'étend de IV, 20 à VI 12 en produisant à la fin une synthèse étonnante des mondes du stade et du théâtre.

La figure de l'athlète permet à Favorinos de développer deux idées, celle de l'entraînement (*paidotribia*) et celle de la lutte (*agôn*) comme usages nécessaires à la fois à l'éducation des enfants mais aussi pour l'existence. L'entraînement consiste [IV, 40] à écouter les récits des actions, à accompagner des êtres de qualités, à visiter le monde (grec et barbare) et surtout l'observation (*opsis*), l'écoute (*akoè*) et le souvenir (*mnèmè*). Puis il y a la lutte qui consiste [V, 5] non pas à vaincre par la puissance mais par l'intelligence (*phronèsis*). Ceci s'établit alors comme la figure du comportement

humain devant toutes opinions (*doxa*) et tous désirs (*épathumia*), car selon Favorinos, ce sont les pulsions (*hormon*) et les désirs impulsifs (*orexis*) qui conduisent aux malheurs. Le passage suivant est fortement mutilé [note 21 pour une proposition d'interprétation]. Cependant il est possible d'y lire un concept probablement central pour la pensée favorinienne, celui d'un *sunthropos sunousia* que nous traduisons par les *habitudes communes*. L'expression est utilisée une première fois en V, 22 puis en V, 30 et enfin en V, 46 : *sunthropos* signifie littéralement ceux qui ont été élevés dans les mêmes habitudes et les mêmes usages et peut donc signifier un compagnon. La *sunousia* est la co-existence. La question pensée par Favorinos est celle d'une coexistence comme partage possible de nos manières d'être et de nos usages. Un partage de nos conduites en quelques sortes afin que nous puissions éviter les erreurs de la *doxa*, des désirs et de la *dusphèmia* (mauvaise réputation) qui s'étendent au point d'être *dèmpoiètos*, c'est-à-dire de devenir un objet politique. Le seul désir vraiment possible semble être celui de la liberté (*eleutheria*). Mais plutôt que de suivre le désir de la liberté comme une épreuve commune nous préférons suivre des désirs irréprouvables qui précipitent l'être dans la douleur : l'image de cette foule (qui n'est donc pas un commun fondé sur une coexistence) est celle des spectateurs qui applaudissent [note 22]. Le spectateur ainsi est absorbé par la trop grande puissance du *theatos* [V, 44, la chose visible qui se contemple] au point de ne plus être en mesure d'interpréter les événements. La préconisation de Favorinos (usage très classique de la philosophie antique) est qu'il ne faut ni craindre ni s'assujettir à ce *thorubos*, ce tumulte, parce qu'il ne s'agit que de la représentation d'un différend et d'une lutte (*agôn*), car, selon l'idée de Favorinos, l'*agôn* et l'épreuve agonistique n'ont jamais lieu sur scène ni dans le temple de Dionysos [V, 50]. Il n'est donc pas le dieu de l'*agôn*, mais bien plutôt celui de l'*épathumia* et de l'*orexis*. Dionysos est le dieu d'une coexistence dans l'épreuve du désir, tandis qu'Héraclès est le dieu d'une coexistence dans le différend. Favorinos affirme alors un énoncé central pour le discours et sa pensée *ergôn ou logôn o agôn* [VI, 5, voir commentaire δ]. L'*agôn* devient donc la figure essentielle et centrale du discours favorinien. S'il est nécessaire de maintenir une conscience des conditions du vivant il faut aussi maintenir un *agôn*, l'épreuve d'une différence qui permet à la fois de faire face aux épreuves du vivant et au revers de fortunes (aux changements de rôles) mais aussi de maintenir dans le commun (*sunousia*) l'épreuve de l'*épathumia*, c'est-à-dire des désirs. Il ne s'agit donc pas d'une lutte au sens d'un combat [*polemos* voir Maxime de Tyr, *Dissertations*, V, 8-9 et Friedrich Nietzsche, *La joute chez Homère*, 1872] mais au sens d'une épreuve qui consiste à faire exister dans le commun le différend des êtres et la différence de leurs désirs. Le commun n'existe que parce qu'il fait la synthèse non pas d'une égalité, mais de la différence infinie et éthique de nos désirs. C'est seulement si nous sommes capables de relever cela qu'un commun comme coexistence peut advenir [voir à ce propos la pensée agnostique et la différenciation éthique dans le cours du 2 février 1983 in M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*].

Quoi qu'il en soit nous avons deux figures centrales, l'une classique [V.10] qui consiste à être vigilant en permanence sur la *doxa* et sur l'*épathumia* à savoir sur les valeurs produites par l'opinion et par les désirs immédiats et une plus complexe [VI,5] qui tente d'indiquer que *la lutte c'est l'action et non la parole (ergôn ou logôn o agôn)*. Nous pourrions indiquer aussi [texte de Pierre-Damien Hyughe, *Journal* 2] que cette lutte, que cette épreuve du différend c'est l'œuvre et non le langage, parce que dire n'est pas vraiment faire [voir à ce propos l'ouvrage de Barnara Cassin, *Quand dire c'est vraiment faire*, Fayard, 2018]. Mais d'une certaine manière, si l'épreuve du différend c'est l'action et non le langage, le langage quant à lui est aussi une action mais n'est pas cette lutte. Ainsi nous pourrions dire que *agôn* et *logos* sont deux types d'*ergon* différents, deux opérativités différentes, à savoir l'espace du stade et celui du théâtre. Mais cependant ce qui les unit, ce qui tient le double espace de Dionysos et d'Héraclès c'est une épreuve particulière d'une endurance et d'une résistance face au *kosmos*. Dans l'un et l'autre espaces nous avons deux manières différentes de nous tenir parce qu'effectivement l'épreuve du différend s'éprouve dans l'action tandis que la parole au théâtre fait éprouver la puissance de l'excès. La parole ici n'est pas faite pour lutter mais pour éprouver la mesure de ce qui nécessite de lutter. Quoi qu'il en soit Favorinos ouvre à une épreuve saisissante d'une forme moderne de performativité en affirmant que les deux espaces qui se font face dans l'épreuve de l'agir sont le théâtre et le stade (le discours et la lutte) de sorte que

nous soyons en mesure à la fois d'être vigilant sur la *doxa* et l'*epithumia* (à savoir les formes de l'excès) et que nous fassions l'épreuve dans cette résistance d'une indépendance [*autexousios*, V, 30]. Ce qui signifie par ailleurs que pour Favorinos l'exercice du vivant se fait entre deux formes de « liberté » l'*exousia* et l'*eleutheria* : à savoir une « liberté de faire » pensée comme une puissance et une « liberté de mouvement » pensée comme un caractère. Ainsi la formule *ergôn ou logôn o agôn* est une manière de proposer une saisissante rencontre de l'épreuve physique de l'agir et de celle du langage, et donc une étonnante rencontre du théâtre et du stade, de Dionysos et d'Héraclès. Et puis si dire n'est pas vraiment faire il faut maintenir un espace de ce différend de sorte que nous puissions à la fois penser l'agir et le dire. Dionysos et Héraclès ont pour père Zeus et une mortelle et ils accèdent tous les deux par leur puissance à l'immortalité. L'un et l'autre sont frappés par Héra de *mania*, de folie. Ils sont des libérateurs du monde en tant qu'ils sont capables d'émanciper. Cette manière particulière de lier Dionysos et Héraclès est dans la tradition des rhéteurs et des sophistes une *syncrisis*. Elle indique un point majeur dans la construction du texte de Favorinos à la fois parce qu'il s'agit de mortels devenus immortels, mais aussi parce qu'ils ont l'un et l'autre sans cesse été livrés à une épreuve irrésolue de la puissance, de l'excès et de l'émancipation, comme figure générale de l'être. C'est bien pour cela que l'*agôn* en tant que lutte qui permet l'expression des désirs et leur gradualité entre tempérance et excès est une action et non un dire. Dire est l'épreuve de leur interprétation. Et la résistance de l'être *uphèliô lamprô* [VI, 9, « sous le soleil brûlant »] est la figure de l'épreuve qu'il faut tenir devant les conditions de nos vivabilités. Mais cette épreuve a lieu aussi comme sphère de la performativité et comme adresse de cette performativité. C'est peut-être d'ailleurs en cela que Favorinos nous interpelle autant, nous modernes, dans la si forte crise de notre modernité, en ce que celle-ci ne cesse de venir anéantir les conditions de nos vivabilités, de nos désirs et de nos excès.

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

Il s'agit donc maintenant de parler du « désir du pays » (*tes patridos epithumian*) et de la privation de ce pays. Sur quoi repose ce « désir » du pays ? Il repose sur une manière d'embellir [*kallôpizô*, VI, 14] ce qu'est cette terre que nous nommons *patris* à savoir embellir le fait que dans le passé (*palaios*) des êtres ont disposé leurs pâtures (*nomos*), leurs maisons (*oikos*) et leurs résidences (*enkhôrios*). Ce qui signifie alors qu'il y a trois concepts centraux pour penser celui de patrie ou de pays, le *nomos*, l'*oikos* et la *khôra*, à savoir le lieu du prélèvement, le lieu privé et les manières de résider. Sauf qu'il y a un double problème : il ne s'agit pas de nos manières de prélever, d'habiter et de vivre, mais bien celles d'embellir de nos ancêtres. Ce qui signifie que le désir du pays est une construction fondée à la fois sur ce qui n'existe plus et sur un processus esthétique. Le texte de Favorinos utilise trois concepts clés de la pensée grecque, le *nomos*, l'*oikos* et la *khôra* : *nomos* doit s'entendre comme le monde transcrit en surface nécessaire pour fournir ce dont le vivant a besoin. D'où son sens de pâture, à savoir la surface qu'il faut pour vivre. La manière avec laquelle nous fabriquons nos usages sur ces lieux produit un second *nomos* en tant que règles, codes, lois instituées à partir de nos modes de prélèvement. Ce que nous prélevons du monde et nous-mêmes avons comme abri, l'*oikos* à savoir la maison, c'est-à-dire le lieu privé. La gestion du prélèvement se nomme *chrématistique*, tandis que la gestion de la maison se nomme *économie* (*oikos-nomos*). Enfin demeure une autre espace, la *khôra*, en tant qu'espace laissée libre de sorte que nous puissions produire et inventer. Il n'y a donc pas d'existence propre à la construction de cette *patrie*, elle n'est qu'une projection plus ou moins fantasmatique selon la puissance de la construction du désir. Les vers empruntés aux paroles de Polynice dans *Les Phéniciennes* d'Euripide [v. 366-370, « je pleurais / en voyant, après tout ce temps, le palais, et les autels des dieux / les gymnases où j'ai été élevé, les eaux de Dircé / dont j'ai été injustement banni pour vivre / dans une ville étrangère où mes yeux verses des flots de larmes. », mais aussi v. 363 et v. 613 et suivants] construisent à la fois cette image nostalgique et tragique de

l'attachement au pays qui conduit aux divisions et aux drames. Polynice devient ici la figure contre laquelle il faut se placer et contre laquelle il faut agir. «*Alla, ô Poluneikes, pros se toi edè poièsomai tous logous* : cher Polynice il est temps de se parler» [VI, 25]. Polynice est le frère d'Étéocle, fils d'Œdipe et de Jocaste ; il partage le royaume de Thèbes avec son frère quand Œdipe est à Colone. Mais il se conduit en tyran et est chassé de la ville. Il assiège la ville et meurt lors du combat contre son frère. Sa sœur Antigone lui donnera une sépulture. Polynice est donc à la fois la figure du tyran, du paria et de l'exilé. Favorinos s'adresse à Polynice (selon le principe rhétorique de la littérature hymnique, voir pour cela Ælius Théon, *Progymnasmata*, 109.10) pour lui indiquer qu'on peut aimer son pays même si l'on est loin. Cela permet alors d'éviter de se mettre en guerre contre son pays [v. 363 d'Euripide], de faire la guerre et de se battre en duel.

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

Ainsi se construit un deuxième mouvement dans la pensée favorinienne qui consiste à indiquer, cette fois, que la conscience réclamée pour l'être ne peut prendre sa fondation que dans ce modèle contradictoire d'Héraclès. Cette nécessaire conscience afin de pronostiquer notre vivant se fonde dans cette irrésolue et insolvable contradiction de nos puissances et dans l'épreuve de sa démesure. Devant cette contradiction, il semble alors qu'il faille avoir recours aux dieux et à leur «*nature providentielle (theôn phusis kai pronoia)*» ou plus précisément encore avoir recours à la nature même des dieux en tant qu'elle est *pronoia*, en tant qu'elle est pronostique et providence. Héraclès est ici encore important parce que sa vie ne cesse d'être déterminée par les dieux (Zeus, Héra, Hermès, etc.) mais surtout parce que sa vie est entièrement destinée au fait que Zeus «*voulait engendrer pour les dieux et pour les hommes industrieux un héros qui les défendît contre le malheur*» [Pseudo-Hésiode, *Le bouclier d'Héraclès*, v. 27-29]. Héraclès est alors la figure absolue de cette relation entre les hommes et les dieux et l'affirmation pour Favorinos de son adhésion profonde au polythéisme. Si le recours à la *phronèsis* est nécessaire il doit se fonder dans une *pronoia*; or celle-ci ne peut exactement se tenir parce que l'être, à l'image d'Héraclès, est une structure complexe et contradictoire, il faut donc avoir recours à la *pronoia* du divin. C'est cela qui fonde une métaphysique chez Favorinos en tant que la puissance contradictoire du caractère humain réclame une conscience de ce qui en détermine l'agir et les usages.

Le comportement des dieux – selon Favorinos – s'interprète soit par l'indifférence [VII, 3] devant les hommes injustes, soit qu'ils ne cessent d'être au plus prêts des hommes. Ceci constitue le modèle homérique et le *topos* profond des deux poèmes. Il y aurait donc soit une co-habitation [*homilia*, VII, 12 : *theoi anthrôpois hômilèsan*] soit alors une interaction permanente : Favorinos prend l'exemple de l'influence d'Athèna et d'Apollon sur Ajax, des dieux sur Polycrate de Samos, sur Ulysse, sur Simonide de Céos, sur Protésilas, sur Arion de Méthymne. Favorinos insiste alors fortement sur ce qui semble être le point central du discours «*toutou dè tou logou*» à savoir que quoi qu'il en soit nos existences ne sont jamais autrement que *epi rhipos pleôn* [VII, 27], sur un bateau

de paille, autrement dit un radeau. La première métaphore est donc de considérer que la vie est un radeau et que nous naviguons – l’autre métaphore centrale du texte – sur *tou biou thalattè*, la mer de la vie [XXIII, 22].

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

Suit alors [VIII, 1-35] – si l’on croit à la permanence de la présence des dieux – une question de métaphysique sur le problème de l’âme (*psukhè*) et de son immortalité (*athanasia*). Pour cela il faut accepter que les morts existent et donc que les âmes existent dans la mort. Donc, selon Favorinos, soit on y croit pas et alors les morts sont nulle part (littéralement qu’il n’y a d’espace pour eux, *einai nomizein*), [VIII, 3], soit on adhère aux discours philosophiques de Platon et aux récits d’Homère et l’on croit que les âmes sont immortelles. Favorinos cite un long passage du livre XI de l’*Odyssée* où Ulysse creuse une grande fosse et sacrifie à Tirésias et voit apparaître les âmes des morts. Le texte central dans la pensée platonicienne est le *Phédon* qui est le récit de la mort de Socrate et la tentative de démonstration que l’âme est immortelle. Nous renvoyons essentiellement au passage 72b-73c où Socrate défend quatre thèses à propos de l’âme : d’abord il soutient que l’âme est immortelle parce qu’elle est immatérielle à l’inverse du corps qui est mortel parce que matériel. Ensuite il défend l’idée que l’âme (*psukhè*) existe et qu’elle est bien par conséquent immortelle [73a], *ôste kai tautè athanaton è psukhè ti eoiken einai*. Pour cela il défend le principe de la réincarnation par la justification de la renaissance, *anabiôsis* [72d), ce qu’on nomme principe de métempsychose comme processus de réincarnation. Enfin il défend une thèse essentielle pour la pensée platonicienne, l’anamnèse fondée sur le principe de la connaissance [73b], *apisteis gar de pôs è kaloumenè mathèsis anamnèsis estin*. Une autre source importante est bien sûr la *République* et la fin du livre X [614b à 621d] et le récit du mythe d’Er le Pamphylien : « Le soir venu, les âmes campèrent au bord du fleuve Amélès (*Amelèta potamon*), dont aucun vase ne peut contenir l’eau. Chaque âme est obligée de boire une certaine quantité de cette eau, mais celles que ne retient point la prudence en boivent plus qu’il ne faudrait. En buvant on perd le souvenir de tout (*ton de aei pionta pantôn epilanthanesthai*). Or, quand on se fut endormi, et que vint le milieu de la nuit, un coup de tonnerre éclata, accompagné d’un tremblement de terre, et les âmes, chacune par une voie différente, soudain lancées dans les espaces supérieurs vers le lieu de leur naissance, jaillirent comme des étoiles. Quant à lui, disait Er, on l’avait empêché de boire de l’eau ; cependant il ne savait point par où ni comment son âme avait rejoint son corps ; ouvrant tout à coup les yeux, à l’aurore, il s’était vu étendu sur le bûcher. Et c’est ainsi, Glaucon, que le mythe a été sauvé de l’oubli et ne s’est point perdu ; et il peut nous sauver nous-mêmes si nous y ajoutons foi ; alors nous traverserons heureusement le fleuve du Léthé (*Lèthès potamon*) et nous ne souillerons point notre âme. Si donc vous m’en croyez, persuadés que l’âme est immortelle (*nomizontes athanaton psukhèn*) et capable de supporter tous les maux (*kai dunatèn panta men kaka anekbesthai*), comme aussi tous les biens (*panta de agatha*), nous nous tiendrons toujours sur la route ascendante, et, de toute manière, nous pratiquerons la justice et la sagesse (*dikaiosunèn meta phronèsèôs*). Ainsi nous serons d’accord avec nous-mêmes et avec les dieux, tant que nous resterons ici-bas, et lorsque nous aurons remporté les prix de la justice, comme les vainqueurs aux jeux (*ta athla*) qui passent dans l’assemblée pour recueillir ses présents. Et nous serons heureux ici-bas et au cours de ce voyage de mille ans que nous venons de raconter. » [Platon, *République*, 621b-d].

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

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

Pour prouver sa thèse Favorinos invite le lecteur à tracer sa généalogie pour constater que nous sommes tous issus de migrations et d'immigrations. Il produit alors une liste de quelques grands mouvements exiliques comme ceux des habitants d'Égine, des Éoliens, des Ioniens, des Doriens et les mouvements migratoires des Argiens, des Arcadiens, des Érétriens ou encore des Thraces, des Phéniciens ou des Arabes. Première conséquence, nous sommes tous issus de mouvements exiliques ou migratoires [voir à ce propos l'ouvrage de Alexis Nuselovici (Nous), *La Condition de l'exilé. Penser les migrations contemporaines*, 2015 et *Droit d'exil*, 2019] et seconde conséquence [IX, 17] la croyance ou l'affirmation d'une condition autochtone est alors fautive et infondée. Favorinos utilise pour cela l'adjectif *autokhthôn* [IX, 17 : indigène, autochtone] mais il utilise ce qui semble être un hapax, le substantif *autokhthoneia* [IX, 20] qui serait donc cette qualité particulière d'être indigène et natif dans la reconnaissance qu'il y a en commun cette même terre (*kthôn*). Ce que nous nommons une autochtonie. Elle serait le défaut majeur de l'humanité autant que de ce qu'il nomme des animaux indignes (*eutelesterôn zôôn*) comme les souris (*mus*). Si l'on suit la pensée favorinienne il semblerait que ce défaut majeur de l'humanité (et du vivant) l'autochtonie, empêche toute possibilité d'intelligence et d'appréhension des conditions du vivant et génère alors – si nous devons le dire avec des mots modernes – discrimination, racisme, nationalisme et protectionnisme ou génère encore – dans des propos moins anachroniques – la crise des conditions politiques des êtres. Cette autochtonie, est propre, par exemple, à Athènes qui n'accorde la condition de citoyenneté politique qu'à ceux qui sont nés de père et de mère athéniens, excluant ainsi femmes, métèques et barbares. La conséquence de ce processus a été la distinction, profondément critique et profondément dangereuse pour la politique, entre le *demos* et le *laïos*, à savoir entre un peuple pensé à partir de ses droits (fondant ainsi la *démocratie* comme un système profondément discriminant) et entre un peuple pensé à partir de la somme totale des êtres, le *laïos* déterminant ainsi ce qui se nomme une *leitourgia* comme somme des agir du peuple. Il s'agit donc ici d'un concept central pour la pensée favorinienne, l'*autochtonia* est le défaut fondamental des hommes et par conséquent le défaut majeur qui contribue à déformer et à ruiner leur comportement. Ainsi la terre (*kthôn*) n'est pas la fondation mais seulement la nourrice [*trophon*, IX, 25] qui nous porte et nous constitue. Littéralement – et au risque ici encore de considérations anachroniques – la terre n'offre jamais la possibilité d'une autochtonie mais bien plutôt au sens de Roland Barthes [« Mythologie aujourd'hui », 1971, in *Le bruissement de la langue*, 1984] d'une *idiolectologie*, c'est-à-dire de cette qualité propre à l'épreuve d'une langue portée par les usages des êtres à un endroit précis « où si l'on

y élève quelqu'un, la langue changera, *phulattontai d'en è an sis traphè, glössan parallaxein* [IX, 28]. Il n'y a donc pas de patrie ni même réellement de pays mais des espaces où les usages linguistiques ne cessent de changer et de transformer le sens et les valeurs pour indiquer les modes et les usages des êtres.

Commence ensuite pour Favorinos la reconfiguration de ce que nous pourrions nommer un *kosmos* [il y a trois occurrences du terme dans le traité sur l'exil : II, 49; XIX, 58 et XXIV, 55 et les trois occurrences disent toutes quelque chose de la construction du monde : on se souvient de l'expression en II, 49, *tou kosmou poiètè theô*]. Le *kosmos*, s'il désigne ce que nous nommons le « monde », c'est parce qu'il désigne essentiellement la question de l'ordre des choses et de leurs agencements (au sens que nous pourrions donner à l'ornement). *Kosmos* est donc à la fois la manière avec laquelle on range et on arrange les éléments du monde. C'est précisément pour cela qu'existe ce qu'il nomme des dieux faiseurs de ces agencements (les *kosmou poiètai theoi*). C'est pour cela aussi que le résultat de ce processus est à la fois *cosmogonique* et *cosmétique* (rangement et arrangement). Selon Favorinos l'ordre (*kosmos*) est donc que la mer a été donnée aux êtres marins, le ciel aux oiseaux et la terre au reste des êtres. Les poissons, les oiseaux et les animaux, selon Favorinos maintiennent ce qui leur a été accordé [*paradidômi*, IX, 33] sans s'approprier la part qui n'est pas la leur, tandis que les hommes ne cessent de procéder à des appropriations (*pleonexia*) et des divisions (*dianemô*). Parmi ces divisions, il y a celles qui consistent à diviser le monde en continents à partir des fleuves, puis à diviser les peuples en pays à partir de la géographie (des montagnes), puis à diviser les êtres (*emphulioi*) avec des murs, puis les familles (*homopatrioi*) par des maisons (*oikos*), et les habitants (*sunoikoi*) par des meubles. En somme il s'agit de penser que la géographie, l'histoire, l'urbanisme, l'architecture et le design ne sont en somme que des modes de la division qui ne servent en rien ni l'existence des hommes ni les conditions mêmes de ces existences. Il s'agit alors d'un grand plaidoyer pour le cosmopolitisme, l'hospitalité et le commun dont la fondation est selon les termes de Vanessa Theodoropoulou [in *Journal*] une *philoxenia*, comme affection profonde pour ce qui n'est pas soi. *Xenos* est un terme utilisé seize fois dans le texte : il revêt une importance absolue. *Xenos* est à la fois le caractère étranger, étrange et hospitalier. C'est cette relation entre les trois qui est fondatrice du seul sens possible que peut revêtir le terme étranger. C'est le sens de la *philoxenia*. Si nous ne sommes pas en mesure de garantir cette philoxénie et si nous ne cessons de séparer et de diviser le vivant, alors nous ne cessons de produire la guerre (*polemos*), les sièges (*poliorkia*), les destructions (*kataskaphè*) et les pillages. Favorinos cite alors quelques éléments historiques comme les luttes entre les rois d'Athènes et de Thraces pour les luttes entre peuples, entre les différents partis politiques athéniens qui ont engendré des luttes entre citoyens ou encore des guerres civiles ou des luttes raciales, ethniques ou familiales qui ont produit par exemple les luttes entre Étéocle et Polynice, entre les fils d'Héraclès. Pour affirmer son argumentation Favorinos utilise alors le deuxième exemple avec les animaux [X, 12]. Cette fois les grues qui dans leur migration n'ont jamais ni de pays d'exil ni de patrie. La figure des grues s'oppose bien sûr à celle du phénix [VIII, 3]. La migration des grues permet à Favorinos d'affirmer l'inexistence du peuple mythologique des Pygmées [*to dè tôn Pugmaiôn poiètikos ara mythos en*, X, 18] puisque les grues ne peuvent se disputer pour une portion de territoire. L'hypothèse de Favorinos consiste à penser que les animaux ont pour patrie le lieu où ils se trouvent sans en réclamer d'autres ni se disputer pour cela. Imiter ce comportement des animaux est donc une qualité. Favorinos cite des exemples historiques comme le moment où les Athéniens fuient à Salamine, mais aussi les Phocidiens qui fuient leur pays et qui s'installent dans la ville de Marseille, ou encore les Amazones qui sont sans patrie ou les Scythes et les Sarmates qui sont nomades. Quel que soit le mouvement des êtres, il faut alors saisir que nous n'avons pas d'autre patrie que le sol où nous sommes, où nous vivons et où nous agissons. Toute autre recherche semblerait être vaine et ne semblerait produire que des catégories, de la discrimination et de la violence. La modernité, notre modernité, ne cesse de montrer que le discours de Favorinos est d'une grande actualité.

Pour vivre heureux – selon la pensée favorinienne – il ne s'agit pas de haïr la patrie mais en revanche il s'agit de ne jamais en être nostalgique. Cela revient alors à dire que le souvenir du pays d'avant ne peut pas être cause de souffrance, ce serait en ce cas la nostalgie, mais de joie. C'est alors

le concept de *philokhōria*. Ce qui signifie que l'être favorinien est à la fois un être de la *philoxénie* et de la *philochorie* en tant que joie produite par ce qui est autre et joie produite par ce qu'est le lieu où nous sommes. Cette philochorie est une sorte d'attachement et de joie à séjourner en un lieu particulier et singulier qui n'est pas la patrie mais le lieu où nous sommes, ce qui pourrait revenir à dire qu'il s'agit à la fois pour la pensée moderne d'un *Heimat*, un séjour comme abri et d'un *Dasein*, un être-là dans ce séjour comme abri qui est toujours autre. En ce cas l'exil n'est plus un exil mais un voyage plus ou moins déterminé vers ce qui peut devenir à tout instant cette *philokhōria*. Tout lieu est alors l'espace possible d'un vivre bien.

Il est à noter que les concepts de *khōra* (environ sept occurrences dans le texte) et de *philia* (plus de cinquante occurrences sous diverses formes) sont centraux pour la compréhension générale du propos. Ce qui signifie qu'il s'agit d'abord d'un traité sur l'amitié en tant qu'elle est une fondation essentielle à nos rapports et à nos manières de vivre. La *philia* est l'amitié, elle est aussi tout ce qui est en capacité de mettre en relation, de mettre en lien, de sorte d'établir une forme d'attachement dans l'altérité et le différent. L'autre concept est la *khōra*, une sorte d'espace, dont on trouve la trace dans le terme féminin d'*espace* en français. Ce que quotidiennement nous frappons avec nos pouces sur nos ordinateurs pour produire des espaces qui rendent plus facilement lisible ce qu'on appelait auparavant une *scriptio continua*. Cette espace n'est pas un espace au sens où il ne s'agit pas de limites, mais de formes d'usage. Pour le dire autrement il ne s'agit pas d'un espace limité par des mesures, des murs ou des portes, mais d'une espace limitée par des usages, des modes et des modalités. *Khōra* est la place occupée par un être. C'est en tant que place occupée, la place inoccupée nécessaire pour que l'occupation et le mouvement puissent advenir. C'est ce que français entend dans le terme *âtre*, la place laissée libre. *Khōra* c'est l'espace saisie par et pour le mouvement. La *khōra* est selon les mots de Jacques Derrida la *nourrice* [*Khōra*, 1993], le *trophon* favorinien [IX, 25]. La *khōra* comme nourrice est une espace sans pouvoir jamais être un espace. Elle est ce qui rend possible l'existence et l'occupation des êtres. La *khōra* est pour partie l'âtre des êtres.

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

Par conséquent aucun intérêt à la nostalgie, à la permanence et à l'appartenance. Ainsi l'être de la bienveillance [*eunoia*, XII, 2] est celui qui maintient une relation d'amitié avec les cités

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

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

L'ami est celui qui n'a aucune excuse pour venir à l'autre. Le véritable ami est celui qui connaît *tes philiàs mustèrion* [XIII, 25], c'est-à-dire les mystères de l'amitié. Ces mystères sont la saisie à la fois de l'erreur de l'opinion (*doxa*) et de la puissance du destin (*tukhè*). Si nous échappons à ces deux écueils (l'opinion et le destin) alors l'amitié est toujours une source de réjouissance et de plaisir : elle est un *theama* [XIII, 29], une chose étonnante et spectaculaire, une chose incroyable et merveilleuse. Pour illustrer ceci Favorinos utilise le mythe de l'expédition des Argonautes en Colchide pour la Toison d'or dont la mention la plus ancienne se trouve dans l'*Odyssee*, XII, 58. La Toison d'or est l'objet qui doit être rapporté afin de pouvoir rentrer chez soi (pour Jason récupérer le trône) et est aussi l'objet qui dans sa quête permet l'exploration d'espaces de la métaphysique. Quoiqu'il en soit c'est une double sphère importante pour Favorinos : que chercher pour rentrer d'exil ? Et que chercher pour établir une métaphysique du vivant ? L'objet se tient probablement devant nos yeux en tant que texte et discours. Quant à l'objet d'une recherche métaphysique il se trouve en un lieu inattendu pour la pensée et la philosophie. L'image commence par un navire, donc l'idée d'une gouvernance (*arkhè*), mais qui ne tient pas par des codes et des hiérarchies (*hieros-arkhè*) mais simplement par des amitiés. C'est la première idée centrale : fournir une métaphore et une image d'une organisation égalitaire des êtres (la destinée de Jason est plus complexe et plus paradoxale, mais nous nous en tiendrons à l'image du navire). L'image se poursuit avec un navire qui vogue, par une gouvernance égalitaire, et aussi par le fait qu'il est conduit *ouk emmisthòn nautôn* [XIV, 2], c'est-à-dire sans marins payés (salariés, mercenaires, esclaves, etc.). Ce qui renforce

encore l'idée d'une égalité sociale et économique. L'image se poursuit avec un navire qui avance alors que chacun des membres est *ouk epistemèn* [XIII, 35] : cela suppose une protection des dieux, ou alors l'idée que nous pouvons avancer à partir de l'expérimentation et de la recherche. Absence de connaissance, absence de hiérarchie et absence d'économie comme formes liminaires de ce qui est nécessaire afin de parvenir à réaliser le passage d'une *épidèmia* [XIII, 1] à une *apodèmia* [XIII, 1, 38], c'est-à-dire d'un séjour chez soi à un voyage hors de chez soi. Favorinos pose alors comme second modèle l'expédition des Achéens pour Troie, elle aussi fondée sur une épreuve de l'amitié [XIV, 20]. Vient enfin le cœur du développement de la pensée de Favorinos [XIV, 23] : *paremenon de ou monon automisthoi kai autotrophoi, alla kai tôn philatôn kai oikoi kai epi strateias kataphronountes*. Ce passage est essentiel [voir commentaire ⇨] parce qu'il indique deux nouveaux concepts (qui viennent s'ajouter à la question d'être sans connaissance, sans hiérarchie, sans économie), que nous nommons *automisthie* et *autotrophie*. L'automisthie supposerait à la fois d'être autonome d'un point de vue économique mais surtout d'avoir précisément conscience de l'ensemble des dispositifs que réclame cette économie et ce salariat (*misthè*). L'autotrophie supposerait à la fois d'être autonome d'un point de vue alimentaire mais surtout d'avoir précisément conscience de tout ce qui a été nécessaire pour produire un aliment et de l'ensemble des conditions du vivant qui ont été impliquées dans le processus de production et de consommation. Le concept est une absolue nouveauté, en ce sens que le terme n'apparaît pas avant dans aucun texte grec. Le terme n'est pas usité ailleurs ni avant mais mentionné ultérieurement par Phrynichos Arabios in *L'Atticiste* [*Eclogæ nominum et verborum atticorum*, 174] : « *autotrophos mē lege, all'oikositos, ôs Athēnaios; mēde oikogenē, all'oikotriba; mē pote de kai tō oikogenēs ôs doximō khrēsteon* : ne dis pas *autotrophos* mais *oikositos* comme les Athéniens; ne dis pas *oikogenē* mais *oikotriba*, pour celui qui se procure honnêtement ce qu'il lui faut ». Nous avons développé longuement ce concept en supposant son existence à partir d'une lecture de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote [*Chrématisitique & Poiēsis*, III, 04.3]. Non seulement donc, ces êtres sont capables de partir pour une *apodèmie* sans connaissance, sans gouvernance, sans économie parce qu'ils sont indépendants d'un point de vue économique et alimentaire, mais ils sont aussi capables de partir en laissant ce qui leur est cher : épouses, enfants et familles pour certains, amants pour d'autres. Il est à noter que Favorinos implique Achille dans une relation homosexuelle et amoureuse avec Patrocle en en faisant son éromène. Favorinos place plusieurs exemples de ces amitiés fondatrices comme Achille, Patrocle, Pylade, Thésée. L'amitié est alors le thème central du discours de Favorinos à partir duquel il est possible de lire l'ensemble des propositions politiques et philosophiques, de la gouvernance, du commun et des conditions du vivant.

Favorinos mentionne alors un autre détail personnel, l'absence de son ami, qui est dans une situation où ni la nature ni la loi ne lui sont contraires [on se souvient du commentaire de Favorinos en XIII, 1-5]. Vient alors la formule « *ti gar mallon egō ekeinō phugas toi ekeinon opō, è ekeinōs emoi oti eme oukh ora* » [XV, 1] signifiant « suis-je alors plus exilé en ne le voyant pas ou parce qu'il ne me voit pas ? » qui tendrait à indiquer que la seule vraie condition de l'exil est la séparation des êtres chers : la condition exilique est à la fois ne pas voir les amis et que les amis ne nous voient pas. La seconde condition de l'exilé est la différence entre pouvoir et vouloir voir, et dans ce cas la privation de la possibilité. Double condition exilique donc, l'absence des amis et l'absence des possibilités. Favorinos cite alors un fragment d'*Œdipe à Colone* et renvoie à une troisième figure animale, celle du *trochile* qui entretient une relation avec le crocodile [selon les dire d'Hérodote et Aristote] et celle de l'hirondelle avec les hommes. Si l'histoire du *trochile* est fautive, elle indique une relation de commensalité essentielle pour comprendre à la fois le concept de relation et d'autotrophie chez Favorinos. Il s'agit fondamentalement d'une relation par-delà l'espèce et la classe où les êtres sont pensés de manière égalitaire et sur l'idée d'un partage saisi à partir de la commensalité et de l'autotrophie. Les changements de « fortune » et les divers événements viennent modifier les valeurs mais ne devraient pas modifier ni les conditions ni les comportements : d'où la formule favorinienne, le feu sert à tester les métaux [voir pour cela la référence à Diogène, III, 28], la tempête sert à tester les bateaux, c'est-à-dire la gouvernance et les revers de fortune [*tukhēs metabolai*, XV, 22], les amis. Plus précisément l'épreuve du vivant se

joue entre une succession de *tukhès metabolai* et de *tukhès kheimôn* [XV, 34], de revers de fortune et de tempêtes de fortune. Favorinos utilise différents exemples de la mythologie, d'abord la pièce *Héraclès* d'Euripide, puis Pirithoos et Oreste. Le propos essentiel ici – et sans grande originalité – est un *topos* de la rhétorique antique : les hommes dissimulent et simulent leurs amitiés parce qu'ils changent en fonction des mouvements de la fortune et du destin. De sorte que comme le dit Thésée s'adressant à Héraclès [Euripide, *Héraclès*, v. 1335-1338] : « Et moi, je te rendrai ce que je te dois pour / m'avoir sauvé; tu as maintenant besoin d'amis. / Quand les dieux nous favorisent, ils ne servent à rien; / il suffit qu'un dieu nous protège, quand il le veut », nous n'avons pas besoin d'amis quand nous sommes sous la protection du divin, du destin ou du vivant. Mais lors des revers de fortune, nous pouvons alors mesurer qui reste et demeure ami. Ce qui présente une plus grande originalité, c'est l'usage des deux types de comparaisons et de métaphores pour en parler : bien sûr la question de la navigation et l'image du bateau qui traversent le texte, mais plus encore la question de l'animal et l'image des relations qu'ils entretiennent avec l'homme et qu'ils entretiennent entre eux. De manière générale la figure animale est centrale parce qu'elle est proposée par Favorinos comme figure de référence et comme modèle à partir de laquelle nous devrions penser et agir.

La référence à Momos (et probablement la référence à la fable d'Ésope) permet ici encore de tenter de faire une lecture politique de l'exil de Favorinos. Il s'incarne à la fois dans le personnage de Philoctète, celui qui commet cette indiscretion de révéler le lieu de sépulture d'Héraclès en le montrant avec son pied, mais aussi dans le personnage de Momos, ami des dieux mais qui fut sans doute trop franc ou trop bavard ou trop critique envers eux, sans doute de la même manière que Favorinos fut proche de l'empereur et qu'il fut sans doute trop critique. L'exercice d'une parrhésie difficile et radicale. De quoi traite la fable de Momos? D'un commentaire qu'il fit aux créations des dieux : Zeus ayant créé un taureau, Prométhée un homme et Athéna une maison. En somme un commentaire sur les trois sphères essentielles au discours de Favorinos, l'animal, le caractère humain, la résidence. Le commentaire de Momos tient au fait que la vision du taureau n'est pas efficace pour sa frappe, la position du cœur de l'homme n'est pas bonne parce qu'il peut dissimuler ses sentiments et que les maisons sont fixes alors qu'elles devraient pouvoir bouger. De sorte qu'il s'agit de trois niveaux de commentaires, sur l'efficacité du vivant, sur la franchise des sentiments et sur la perception et sur la mobilité de l'existence. Trois concepts qui semblent appartenir à la pensée favorinienne et surtout qui semble avoir été la raison de son exil : ne pas sacrifier l'efficacité du vivant, la franchise et une éthique du vivant. Il faudrait alors toujours pouvoir être sûr des intentions des êtres pour pouvoir garantir les conditions de notre vivant. Mais l'affirmation de cette franchise entraîne crise et exil. Dans l'épreuve de ces crises nous sommes capables de voir et de mesurer qui sont les amis. Les amis ne sont pas autre chose que ceux qui accompagnent dans la compréhension et la bienveillance ceux qu'ils affectionnent. En ce sens, dit Favorinos [XVI, 14], le besoin [*proskhèma*, XVI, 18] ne peut pas être la fondation d'une amitié, mais au contraire l'usage [*khreias*, XVI, 17] si nous sommes en mesure de le fonder (c'est-à-dire d'en avoir conscience). Favorinos commente le récit d'Adraste pour proposer la réécriture de citations, l'une d'Euripide [*Phéniciennes*, v. 403] et l'autre d'un proverbe attribué à Chilon. Cela permet d'affirmer deux formules exemplaires pour la pensée favorinienne : la première consiste à dire que « les amis de celui qui n'a rien sont heureux » [*bebaioi philoi ouden ekhontos*, XVIII, 44] et la seconde qu'« être ami c'est aussi considérer le malheur » [*outos khè philein os dustukhèsonta*, XVIII, 45]. Deux formules qui indiquent que l'amitié ne peut être liée à la fortune ni au destin. L'amitié est une qualité de constance et de bienveillance et dès lors quelque soit le mouvement des êtres, rien n'éloignent les amis. Par ailleurs cette *dustukhia*, ce malheur permet de maintenir les liens d'amitié. Ceci termine ainsi ce que pourrait être le développement du concept d'exil à partir de la figure de l'amitié. L'exil ne peut donc être un regret parce qu'il ne tient pas de cela mais d'un usage présent du lieu. En revanche l'exil est une épreuve dès lors qu'il s'agit de s'éloigner de ses amis. L'exil de l'être n'est alors pas un problème de lieu mais de *khôra*, d'espace traversée par les êtres qui importent et qui sont chers. Quelque soit donc l'espace vécu, c'est l'épreuve de cette autre *espace* qui se serait vidée, qui conditionne le malheur et une crise des conditions du vivant.

S'il s'agit donc bien de faire la démonstration (*endeixis*) de cette stabilité des relations amicales [bebaois, XVI, 31], il ne s'agit pas en revanche d'être convaincu et séduit par la richesse et l'opinion. Favorinos semble développer une autre partie de son discours à partir de la question de cette recherche de la richesse et des honneurs [XVI, 32]. Il y a donc parmi les biens que nous avons ce qui est *allogrios* [XVI, 34], c'est-à-dire étranger à soi : ces biens sont les honneurs, la noblesse, le prestige et l'opinion tandis qu'il y a des biens propres comme le pays, la famille et les amis. Il faut alors commencer, dit Favorinos, par ne pas désirer ce qui ne dépend pas de soi pour pouvoir alors désirer et réclamer ce qui nous revient. Pour justifier son argumentation il prend une fois encore un exemple parmi les animaux et la manière avec laquelle ils s'occupent de leurs petits, de leur repaire et de leur groupe. Par conséquent l'homme serait la seule espèce à se préoccuper de la richesse, plutôt que, supposément de sa famille, de son espace et de ses amis. L'animal aurait cette capacité à ne prendre que ce qui lui est nécessaire [*anankaia*, XVI, 48] en terme de *trophè*, de nourriture. Cette capacité ou cette faculté est une *euporia* [*eu-poros*, XVII, 1], est une *euporie* et elle désigne cette manière d'être de l'animal, contre la manière d'être de l'homme qui serait alors une *aporie*. Si le vivant humain est aporétique, alors le vivant animal serait *euporétique*, serait la bonne manière de faire. L'autotrophie est le modèle humain d'une *consommation euporétique*. Pour Favorinos cette faculté permet à l'animal de ne pas connaître la pauvreté ni la volonté du pouvoir. L'*arètè*, la qualité propre du vivant est alors *euporia* en tant que faculté à saisir le nécessaire sans surabondance et sans déséquilibre. Favorinos cite l'exemple du cheval et du lion pour tenter de prouver son hypothèse et pour tenter de montrer que le règne animal ne possède pas de rapports à la valeur tandis que ceci identifierait l'homme. Ainsi l'animal – en l'occurrence le cheval – ne s'intéresserait pas à la *timè* [XVII, 5], c'est-à-dire au principe d'évaluation et d'estime, ni même à l'*atimia* (la mésestime) mais chercherait simplement l'exercice d'une différence (*diapherò*) : cela supposerait en somme que la qualité du vivant animal serait de ne pas évaluer la différence ni le différend. Cependant – et parce que l'argument est fragile – Favorinos semble se contredire en citant l'exemple du lion qui s'il ne s'intéresse pas aux autres semble quant à lui s'intéresser à l'*arkhè* et à la *timè* [XVII, 12]. Le propos semble alors un peu incohérent. Il ne permet pas de dégager un concept radical de cette hypothèse. Mais on peut imaginer que Favorinos soutient que l'animal ne calcule pas la valeur tandis que le mode d'existence humain ne cesse de le faire et que ce calcul est toujours au-delà du nécessaire [XVII, 15]. En somme qu'il s'agit d'une perte de la conscience de la limite (*horous*) : l'être humain est donc *aperantos* [sans limite, XVII, 17] et lié à l'*aporia*. La privation de la limite est alors la privation de la capacité. Par conséquent la valeur des choses ne tient pas à la qualité (*arètè*) mais seulement à la puissance de sa diffusion et de sa renommée (*doxa*). Si le désir de richesse est donc illimité alors le désir de puissance est lui aussi illimité : c'est pour cette raison, précise Favorinos, que nous pensons que ce qui est estimable se tient forcément dans ou près de la couronne [*stephanos*, XVII, 25] du pouvoir, de la pourpre [*porphura*, XVII, 26] qui orne la toge d'une bande (*ostrum*) plus ou moins large et qui désigne à la fois la puissance et la classe sociale et de la tiare symbole du pouvoir impérial et sacerdotal. Il est probable qu'ici [ainsi qu'en XVIII, 13 et XIX, 3] l'allusion porte sur son refus de la charge d'*archiereus* offerte par Hadrien. Refus qui lui valut sans doute son exil sur l'île de Chios. Ici encore la référence à Sophocle est fondamentale car elle insiste sur la non nécessité des honneurs et la nécessité de ne pas gaspiller. Cependant la position de l'être est de devoir toujours subir la puissance de l'ordre de la domination : il renvoie pour cela au récit liminaire de Jocaste dans les *Phéniennes* [v. 40] comme lecture des *tukkè metabolai*. Mais plus fortement il inscrit son discours dans une critique radicale et déterminée du pouvoir et de l'usage du pouvoir : c'est l'exemple du roi Laoïs père d'Œdipe contre celui du roi des Éthiopiens.

Le problème central est donc ce que Favorinos nomme la *philotimia* [XVIII, 6] alors qu'il a insisté dans les parties précédentes de son discours sur le fait que l'être doit advenir à la *philoxénie*, à une *philochorie* et à une *philanthropie*. La *philotimia* (comme amour de l'ambition et des honneurs) est une destruction des rapports entre les êtres et une destruction des conditions du vivant. Référence ici encore aux *Phéniennes* d'Euripide. Il est sans doute important de signaler ici une affection particulière de Favorinos pour le poète Euripide et tout particulièrement pour la tragédie *Les Phéniennes* (Euripide est cité dix fois et *Les Phéniennes* sept fois) : sans doute

parce qu’Euripide, ami de Socrate, était réputé défendre les victimes et qu’il s’est exilé lui-même. Sans doute aussi parce que l’œuvre d’Euripide est une représentation forte de l’humanité et de sa corruption. C’est le lieu précis des *Phéniciennes* comme critique de l’ambition et de la corruption du pouvoir et des mœurs. Les lignes suivantes sont plus difficiles à penser, ou du moins à situer, du fait des mutilations du papyrus. L’orgueil consiste donc à porter ces vêtements de couleurs, teinté de pourpre et d’avoir encore une statue de bronze dans le Prytanée. Est-ce une référence à un personnage politique existant ? Est-ce un commentaire général ? Ou bien encore est-ce aussi une manière d’insister sur le fait que si l’esprit est bon et bienveillant il est alors possible de porter la pourpre et d’avoir la statue comme lui-même l’avait sans doute portée et comme lui-même l’avait eue à Corinthe par exemple [voir pour cela le *Peri Korinthiaka*]. Si ce n’est donc pas le cas c’est une sorte d’usurpation du pouvoir par l’aristocratie. Se trouve ici sans doute une critique très forte du pouvoir impériale et des rivalités de pouvoir des grandes familles et du parti sénatorial. Il vaudrait mieux alors, dit-il, être nu, ou bien juste vêtu de pauvreté plutôt que de *sumbolai* [XIX, 1] plutôt que de symboles. Ici encore une autre allusion à la pourpre, à la couronne et aux bandelettes sacerdotales [*strophion*, XIX, 4]. Il semblerait que ce puisse être une allusion directe (entre la tiare et les bandelettes) à son refus de la charge de *flamen*, ou plus précisément de *sacerdotos provinciae* ou ce que les sources nomment *arkhiereus* et qui étaient en charge de l’organisation des sacrifices pour le culte impérial. Mieux vaut alors, semble dire Favorinos, être vêtu de pauvreté que de symboles qu’on ne peut porter et advenir ainsi comme un vagabond [*ptókhos*, XIX, 18] comme Euripide dans sa cabane à la fin de vie, comme Diogènes, comme Iros sur Ithaque et comme Ulysse à son retour. Or ceci, dit Favorinos, appartient au destin, c’est-à-dire à la décision des dieux. Suit alors une série de questions rhétoriques entre Ulysse et Zeus : si l’on doit gouverner il faut le faire de la bonne manière et pas comme un tyran, si l’on fait naufrage on doit rester pieux, si l’on doit être sobre et frugale il faut le faire mieux que tous les autres, si l’on doit mendier on doit éprouver la pauvreté et si l’on doit être frappé c’est pour mieux alors gouverner et conduire. Le propos est ici morale et dépourvu de contenu philosophique. Il est morale parce qu’il implique l’homme dans des conduites codifiées et dans des dispositifs théologiques (théodicée) supposant que les changements de fortunes et les catastrophes sont les décisions du divin. Mais il insiste sur cette question essentielle pour le propos du *Peri phugès*, la capacité à la gouvernance. Or il vient de subir un exil et donc une décision arbitraire du pouvoir et il vit à une période de l’histoire du monde de la romanité où la république n’est plus qu’un souvenir et où la puissance de l’empire ne cesse de se renforcer comme puissance militaire, comme puissance autoritaire et coercitive et comme construction d’une société fondée sur la punition et l’inégalité. Ce qui signifie alors que ce discours sur l’exil, et sur l’amitié, est en somme un discours sur l’autorité arbitraire et sur la gouvernance.

Ulysse est la figure centrale – en étant l’être de la *métis* et de la *polutropia* – du discours, d’abord parce qu’en tant que membre de l’expédition vers Troie il est donc *automistos* et *autotrophos* et parce qu’il a cette connaissance fondamentale qui consiste à savoir [XIX, 39] ce qui nous est propre [*to idion*, XIX, 40] et ce qui ne nous est pas propre (*kai ti ouk idion*). À partir de cela vient un commentaire plus philosophique [qu’en XVII, 12] sur le dépassement de cette connaissance de ce qui nous est propre ou pas, de ce qui nous appartient ou pas, de ce qui dépend de nous ou pas. Or pour dépasser cette connaissance, nous sommes devenus – dit Favorinos en citant les mots de Nestor dans l’*Iliade* – « *ègètores ède medontes* » [XIX, 45], chefs et guides de ceux qui ont la qualité d’être *èpeirôtès*, c’est-à-dire d’être ce que nous appelons des *continentaux*. Il s’agit bien sûr de l’ensemble du vivant animal et humain, qui selon la division de Favorinos ne vit ni dans la mer et dans les airs. Puisque nous nous sommes déterminés chefs et guides nous décidons ainsi des modes d’existence du vivant en fonction, non pas même de nos modes de vie mais plus précisément en fonction de nos modes de gouvernance, c’est-à-dire de ce que nous voulons [*ethelein*, XIX, 47]. Or ce qui relève de notre volonté (de chef et de guide) est de classer le vivant selon cinq catégories : la première consiste à maintenir le vivant dans la *truphè* [XIX, 49], c’est-à-dire la vie délicate de ce que nous pourrions appeler la « domestication » des animaux ; le deuxième consiste à les maintenir dans l’*èpikheirèsis* [XIX, 49], c’est-à-dire dans l’exercice du combat pour les jeux, les spectacles, etc. ; le troisième consiste à les maintenir dans l’*agônisma* [XIX, 49], c’est-à-dire la compétition pour

l'élevage et pour la course ; le quatrième consiste à les utiliser pour la *thusia* [XIX, 50], c'est-à-dire les sacrifices et enfin à les utiliser pour le travail (dont celui des champs et du transport). Pour Favorinos nous ne cessons d'utiliser le vivant comme nous le voulons sans même écouter les dieux qui « conduisent l'entier *kosmos* » [*tou kosmou sumphoron exègoumenô*, XIX, 58], autrement dit sans même écouter l'entière du monde et de ses modes d'existence. Nous n'obéissons pas au vivant mais aux codes de lois [XX, 1] : en somme nous ne pensons pas en terme d'éthique mais simplement de morale. Au-delà de cette question de la morale, nous ne sommes pas vraiment différents des animaux, dit Favorinos, mais ne savons pas « remercier » pour ce que nous prenons en monde. Nous ne cessons de nous y fournir [*parekhô*, XX, 14, 26, 29]. Le passage [XX, 11 à 32] est sans doute l'un des passages les plus essentiels du discours. D'abord parce qu'il met face à face deux concepts majeurs, *parekhô* se fournir et *kbrè*, il est d'usage, il est besoin. Il est donc d'usage et de besoin de se fournir sauf que nous le faisons sans jamais prendre en compte à la fois ce que nous prenons, mais aussi la quantité et enfin les conséquences sur le monde. Nous sommes en ce sens dit Favorinos de mauvais débiteurs, en ce sens que le rapport au monde n'est pas un rapport économique (se saisir et acheter) mais un rapport éthique qui réclame une interprétation des conditions de la saisie (*kbrè*) en tant que transformation du monde en *fourniture*. Il y a pour comprendre ceci deux propositions essentielles dans le texte de Favorinos. La première énonce « *eniois men ge tôn zôôn oude trophèn parekhomen, molis de kai eômen auta heautois ek tès gès lambanein* » [XX, 14-15] que certains animaux ne fournissent (*parekhô*) pas de nourriture (*trophè*) et que nous ne leur laissons (même dans ce cas) pas suffisamment d'espace (*gè*) comme terre pour leur existence. Cette manière de ne pas laisser de place à des conséquences : la première serait que nous nous accaparons une part trop grande du monde. Dans la tradition de la pensée grecque cela produit une *hubris* et déclenche en fait la tragédie comme épreuve pour l'homme de cette *philotimie* qui ouvre à toutes les crises du vivant. La deuxième serait que nous n'interprétons pas suffisant le *kbrè* de sorte que nous puissions penser les conditions de notre prélèvement et ce que cela suppose sur le vivant et l'espace qui lui est nécessaire. Enfin la troisième serait que la place que nous prenons est à la fois démesurée par le peu de place que nous laissons aux autres espèces et démesurée parce que nous avons reçu de grands dons en tant qu'humanité. Nous ne sommes alors pas capables d'être reconnaissants pour ces dons et nous nous en servons pour assujettir le monde et rendre critique toutes conditions du vivant. Quelles sont alors ces qualités que nous aurions reçues ? Elles sont au nombre de six : « *ton te noun kai sunesin kai logon kai logismon kai tas aretas anaphairetous kai tèn orthèn kbrèsin tôn phantasiôn* » [XX, 17-19] à savoir la pensée et la compréhension (c'est-à-dire la capacité à interpréter et à faire usage de ces interprétations), la parole et la catégorisation (c'est-à-dire énoncer et produire le résultat de la compréhension) et enfin l'inaliénabilité de ces qualités et parmi celles-ci le bon usage des représentations (*orthèn kbrèsin tôn phantasiôn*). Nous restons ici dans une tradition cohérente de l'interprétation de la nature humaine comme capacité à l'interprétation, à la catégorisation et à la représentation de ceci. On peut cependant remarquer la grande élégance du style pour exprimer la puissance de la pensée, d'abord entre *nous* et *sunèsis*, puis entre *logos* et *logismos*. Mais il y a un autre problème de philosophie plus important encore. Si l'on suit le propos de Favorinos nous aurions comme qualités inaliénables la capacité de penser, de comprendre, d'exprimer, de catégoriser et de représenter l'ensemble de ces processus. Cette capacité de représentation est ici pensée comme une juste *kbrèsin*, c'est-à-dire comme un juste *usage*. Or nous sommes face ici à trois problèmes de philosophie. Soit cette qualité est pensée comme *orthos* (droite, juste) d'un point de vue moral et dans ce cas l'œuvre de Favorinos est donc plus du côté des penseurs moraux et d'une tradition plus conservatrice. Soit ce qui est le don est bien cet *orthos*, c'est-à-dire cette capacité à faire un usage juste des choses du monde. Dans ce cas nous sommes alors dans un discours plus ontologique tentant de définir une essence de l'être et que cette essence est inscrite dans un « juste usage ». La qualité (*arètè*) propre de l'être est le juste usage c'est-à-dire de faire la distinction [depuis Aristote et la *Politique*, 1252] entre ce qui évident pour l'être et nuisible. Nous aurions donc cette capacité, en tant qu'elle serait, puisque inaliénable (*anaphairetos*), ontologique. Soit, et c'est le troisième problème, et le propos est plus complexe parce qu'il présente une faille assez incroyable : si nous suivons Favorinos, cette capacité à être juste dans l'usage ne

s'applique ni au monde (*kosmos*) ni aux biens (*khrèmata*) ni même à l'usage (*khrèsin*) ni même au vivant (*bios*) mais à sa représentation (*phantasia*). Cette prédisposition à la représentation n'est pas une nouveauté dans la pensée antique puisqu'elle constitue par exemple l'une des thèses d'Aristote dans la *Poétique* [1448b4-24] qui soutient que la *poièsis* et la *mimèsis* sont des dispositions « naturelles ». Il faudrait alors rajouter la *phantasia* comme imagination pour avoir cette idée que l'ensemble des activités de représentation, en somme ce qui produit des images, est non seulement une des qualités de l'être mais surtout que cette qualité lui serait donnée « naturellement » *juste*. Si l'on admet cela il demeure un problème majeur : que nous avons cette qualité de justesse seulement pour la représentation mais pas pour les éléments du monde. Et que malgré ce don, son usage et la dette que nous en avons, nous ne sommes alors en mesure d'être justes que pour la représentation des choses du monde mais pas pour les choses elles-mêmes. La puissance théorique de Favorinos tiendrait à identifier une crise, non seulement pour l'espace moral, mais surtout pour l'appréhension ontologique de l'être : nous ne serions en capacité que de mesurer et de saisir la représentation des choses et non les choses. Pour cette raison nous devons les « conduire » de sorte qu'elles apparaissent toujours comme des représentations pour pouvoir les saisir comme « fourniture ». Nous ne sommes pas capables de voir le vivant comme tel mais comme un objet d'alimentation, de course, de jeu, de propriété ou de sacrifice. Il y a une rupture ontologique entre la chose et l'objet, entre le monde et sa représentation de sorte que nous ne savons être « justes » que devant les représentations et non devant le monde, devant les objets et non devant les choses.

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

Par ailleurs, dans cette dette et privation du monde, nous ne cessons d'avoir recours à un espace institutionnalisé du métaphysique et du religieux, d'où la critique [XX, 39-52] de cette manière de tenter une relation au monde à allant au temple [*ierôn thuras*, XX, 42], faire des sacrifices (*thusia*) des processions (*heortè*) des libations (*spondè*) et des veillées (*pannukhos*). Cela signifie que nous préférons avoir un rapport à l'institutionnalisation du religieux et du sacerdoce plutôt que de penser directement le vivant. Cette critique est profondément inscrite dans l'actualité religieuse du deuxième siècle et dans l'émergence infinie de nouveaux cultes et nouvelles religions, comme par exemple le christianisme dont Favorinos semble profondément éloigné. Quoiqu'il en soit – et selon son hypothèse – les biens que nous recevons en don doivent être à la fois restitués et partagés. Ici encore l'être ne respecte pas le pacte avec le vivant et fait tout maintenir artificiellement dont les dons qu'il a reçus. Nous transformons le vivant en divinités de temples et d'institutions mais nous ne sommes pas capables, non seulement de rendre au vivant ce qui a été donné, mais surtout de penser ce que signifie ce qui a été prélevé. Nous préférons toujours nous adresser à une idée de l'ordre et du pouvoir et fonder ainsi des métaphysiques ravageantes qui ruinent peu à peu nos mondes. Dès lors ces métaphysiques préfèrent toujours construire pour nous des espaces de la représentation où ne subsistent presque rien du monde (*kosmos*) : nous saisissons tout à n'importe quel prix, au détriment du vivant et des conditions matérielles de vie de la plupart de ceux, humains, qui contribuent à prélever et à produire. C'est pour cette même raison que nous confondons le *kairos* [XX, 21] le temps particulier plus ou moins court de l'expérience d'un don et d'une qualité avec le *khronos* [XX, 23, 26] l'idée d'un temps plus durable et plus fantasmatiquement stable et historique et que nous nous présentons alors, devant le vivant et devant les autres, tout à la fois comme des êtres *apistoi* (incrédules), *anosioi* (impie) et *paraspondoi* (déloyaux), [XX, 60].

Vient alors (comme une sorte de clôture puisque cela reprend le modèle du début du discours) une liste d'exemples d'hommes qui ont accepté de rendre ce qui leur avait été donné comme biens plus ou moins propres : Mucius, Cynégyre, Philippe, Polyzélos, Héraclès, Périclès, Cratès,

Thémistocle, Aristide, Xénophon, Démosthène et Horace à laquelle Favorinos propose une liste de caractères opposés, Athamas, Autolykos, Anytos et Méléto, Cléon, Callias, Critias, Néron. Il s'agit alors de produire une cartographie politique des comportements, des pouvoirs et des manières de tenir ces pouvoirs. Favorinos porte une nouvelle hypothèse, qui consiste à dire que si les êtres sont en mesure d'accepter de s'exiler, alors les peuples eux-mêmes pourraient être en mesure de changer d'espace pour maintenir l'expérience de la liberté. La qualité, dit-il encore, des êtres ne réside pas dans le fait de rester ou de partir : la qualité ne tient pas aux murs [*teikhos*, XXI, 50] ni l'absence de qualité hors des frontières [*ektos horôn*, XXI, 51]. Cette distinction éthique ne peut être formulée [XXI, 52] ni dans l'*ekklèsia* ni dans le *dikastèrion*, à savoir ni dans l'espace politique ni dans l'espace juridique. On sait aujourd'hui que les crises politiques les plus profondes touchent à la fois l'impossibilité pour les êtres d'aller et de venir librement entre les pays, l'interdiction et les contrôles permanents sur les déplacements, mais touchent surtout les crises brutales qui ont fait que des peuples entiers ont été arrachés à leurs pays dans des conditions atroces, et comme si cela ne suffisait pas, crises qui ont fait que les conditions mêmes de ces exilés ne répondent à aucun des critères de ce qui fonde un commun. La condition exilique – selon la pensée d'Alexis Nuselovici – suppose une relation dialectique irrésolue entre lieu et non-lieu entre une *philokhòria* comme l'énonce Favorinos et la destruction radicale de celle-ci contre le développement de ce que nous nommons xénophobie d'un côté (comme haine de ceux qui ne viennent pas du même pays) et une *misochorie* comme haine radicale de tout espace et surtout de toute espace qui ne nous est pas propre. Plus encore, s'il s'agit pour nous modernes de toujours faire augmenter cette xénophobie et cette misochorie, comme haine de l'autre et de l'espace de l'autre, il s'agit aussi, presque totalement de la perte de la philochorie transformée en un navrant processus de tourisme qui ne cesse de détruire le monde et d'ignorer les espaces vécues par les êtres. Dans ce cas, et selon la pensée de Favorinos – nous ne voyons que l'image de ces espaces, mais nous ne faisons jamais l'épreuve des espaces mêmes. Pire encore il n'en subsiste qu'une pâle *phantasia*, qu'une pâle imagination balayée par la tentative de notoriété et de médiocrité des images.

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

Commence alors la longue comparaison et métaphore avec la question de la navigation et du bateau [commencée en VII, 27]. Ici aucune originalité pour le monde antique, le navire est autant la métaphore de la vie que la mer l'est du destin du monde. La vie est donc un radeau de paille, *epi rhipos pleôn* [VII, 27] sur la mer de la vie, *tou biou thalattè* [XXIII, 22] et tout naufrage est donc la métaphore du destin des êtres [XXIII, 10]. Ceci constitue le premier niveau de l'argumentation par l'usage d'un *topos*, d'un lieu commun. Mais alors que se passe-t-il pour ce navire, s'il est la représentation d'un homme qui a suffisamment pensé aux qualités nécessaires que sont la philoxénie, la philochorie, la philanthropie, l'automistie et l'autotrophie? Cette différence est que l'être est en mesure de faire l'épreuve de la prévoyance (*pronoia*), de la stabilité (*asphaleia*) et de la fermeté (*karteria*), [XXIII, 17]. C'est ainsi que les êtres se distinguent. Tout navire arraisonné semble être

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

Vient alors l'une des plus importantes conclusions ou proposition de Favorinos [XIV, 12] : « *ti dê; ei mè tous tragôdous eikhomen, sis outôs apeiratos tôn anthrôpeïôn metabolôn estin* ». Le passage est mutilé, il est donc assez difficile de saisir les nuances d'ensemble. En revanche il est parfaitement possible de retenir les deux axiomes de cet énoncé. Le premier consiste à dire que nous ne sommes pas des êtres tragiques. Qu'est-ce que cela peut bien signifier ? D'abord que nous ne sommes donc pas exactement le rôle qui avait été pensé au début du discours et qu'en ces termes nous ne sommes donc pas entièrement tenu d'obéir au poète. Il y a une part de l'être qui n'appartient pas au destin et qui appartiendrait alors à la *pronoia*, à cette intelligence de la prévoyance. Le destin de l'être est alors bien historial et non pas exclusivement métaphysique ou politique. Cela signifierait aussi que si l'être n'est pas tragique il est alors probablement soit comique, soit parodique. Or quelques lignes plus haut, Favorinos cite un très bref passage d'une comédie de Ménandre [XXIII, 30]. Quel est donc ce passage de la tragédie, celles d'Euripide, tant citées, à la comédie de Ménandre ? Probablement, dans l'un et l'autre cas la représentation non pas du destin mais de la manière avec laquelle l'homme se tient devant *lupè*, devant le malheur, mais plus exactement devant les mauvais traitements qui lui sont infligés. C'est probablement pour cela que nous ne sommes pas tragiques parce que nous devons tenir devant cette *lupè* et ce qui dévaste l'être. Passage de la tragédie à la comédie, probablement aussi parce qu'il nous importe de faire l'épreuve et d'interpréter le monde de sorte que nous soyons toujours conscients (*apeiratos*) des changements humains (*anthrôpeïon metabolôn*). Si nous étions tragiques nous ne pourrions suffisamment avoir cette conscience. Il faut qu'en tant qu'humains nous tenions face à nos propres changements. Il ne s'agit plus, comme quatre fois déjà, des *tukhè metabolai* [IV, 38 ; XV, 25 ; XIX, 23 ; XXII, 52] des changements de fortunes, mais cette fois des changements humains. La distinction est fondamentale et elle ouvre la conclusion du discours à une lecture plus matérielle et plus philosophique.

Lecture matérielle, au point même qu'il est important pour Favorinos de faire un détour par Hésiode pour en critiquer la pensée et la distinction des âges. Il cite les récits de Tantale, de Tityos, de Sisyphe, de Pélée ou encore de Sarpédon puis Énée, puis encore Thamyris. Ces exemples pour indiquer que quelque soit les « âges » pensés par Hésiode, qu'ils soient de fer ou d'or, la douleur

et les changements de fortune ont toujours eu lieu. Ce qui forme conclusion pour le discours de Favorinos est l'énoncé suivant [XXIV, 50 - 56] : nous devrions apprendre [*didaskô*, XXIV, 51] du divin (*tôn theôn*) autrement dit de ce qui n'est pas la gouvernance du monde par les hommes, ce qu'est l'intentionnalité (*dianoia*) de ce monde, son intelligence, sa manière d'advenir et de se transformer. Ce qui signifie alors que pour Favorinos il y a, d'une part cette *dianoia* comme intention générale du monde [le terme n'est utilisé qu'ici, *tes de theias dianoias*, XXIV, 51] face à une *pronoia* [terme utilisé trois fois, VI, 45 ; XXIII, 15 ; XXV, 24] qui signifie une intelligence providentielle, prévoyante en cas de changements. Cette *pronoia*, selon la pensée de Favorinos, est une faculté essentiellement humaine, en somme comme lecture de la *dianoia*. Elle est attachée, deux fois, à l'image du bateau et de la gouvernance. Ainsi selon Favorinos nous devrions apprendre de l'intentionnalité (*dianoia*) du vivant et non de la gouvernance des hommes. Mais pour cela nous ne sommes pas de bons élèves [*axiokbreôn mathêtês*, XXIV, 52] et nous ne sommes pas alors capables de voir et de penser la manière avec laquelle le divin, ou le vivant gouverne [*kubernâô*, XXIV, 53] ce qui est doux (*hêdus*) et juste (*dikaôis*) pour le monde entier (*kosmô panti sumphoron*), [XXIV, 55, même expression qu'en XIX, 58]. Cette intentionnalité (*dianoia*) du monde (*kosmos*) opère supposément comme la *pronoia* [XXV, 24] d'un *agathos kubernêtês* [XXIV, 55], d'un bon pilote qui prend garde au salut *soteriôn* [XXIV, 56] de son navire. Le discours de Favorinos est alors construit sur la relation dialectique entre *dianoia*, l'intention du monde et la *pronoia* comme intelligence interprétative de l'homme à saisir cette *dianoia*. Cependant, puisque nous ne sommes pas attentifs à cette *dianoia*, alors notre gouvernance est infondée et ouvre aux crises et à la douleur. Par conséquent il ne reste à l'homme – conclusion morale et littéraire du traité – qu'à tenter de faire l'épreuve d'une *eleutheria* [XXV, 33], rendue difficile par l'état de gouvernance du monde et dès lors maintenue et réservée (*ephedros*) dans ce qu'il nomme une *euthumias stephanou* [XXV, 32] une couronne du courage. Le terme *euthumia* comme courage et bienveillance ouvre [I, 39] et clôt [XXV, 32] le texte de Favorinos. Quant au terme *eleutheria* la liberté (terme utilisé plus d'une dizaine de fois sous différentes formes dans le texte) il dit non pas la liberté de faire, mais avant tout la liberté d'interpréter le monde de sorte que nous puissions agir en conformité avec la *dianoia*. Faire usage de la liberté signifie donc être en mesure de comprendre la relation entre *dianoia* et *pronoia*, c'est-à-dire la relation entre intention et prévenance. Soit il est possible de lire cette dialectique à partir d'une métaphysique du divin, soit à partir d'une métaphysique du vivant. Favorinos semble fondamentalement attaché à cette métaphysique du divin. Mais il reste que pour nous modernes il est tout à fait possible de le lire comme un indication vers une métaphysique du vivant.

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

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

On peut lire l'intérêt profond de Favorinos pour cette *trophè* : elle est la nourriture autant que ce qui nourrit. La distinction pour Favorinos est essentielle. On trouve neuf occurrences du terme et de ses composés. Deux occurrences sous la forme *trophè* [XVII, 1, XX, 14] pour parler de la nourriture en lien avec les animaux (qui consomment et qui produisent), une occurrence sous la forme *trophos* comme nourrice [IX, 25], une occurrence sous la forme *anatrophè* [XX, 4] au sens de l'éducation, ce qui nourrit, trois occurrences sous la forme *suntrophos* [V, 22, 30, 47] au sens de ce qui éduque, ce qui nourrit et, enfin, l'occurrence de l'hapax *autotrophos* [XIV, 24] au sens d'une suffisance en nourriture. Le terme est un hapax puisque nous ne connaissons pas d'autres occurrences avant ce texte. Existe alors le concept d'une *autotrophie* qu'il faut comprendre comme s'opposant à une *allotrophie* (l'aliment à une provenance extérieure telle que nous en faisons quotidiennement l'expérience) et qu'il faut encore comprendre comme étant un double concept. L'autotrophie désignerait alors la provenance interne de l'aliment dès lors qu'il a la capacité à advenir de nouveau même après consommation : c'est le principe de l'Éden dans la pensée chrétienne ou celui de l'âge d'or chez les Grecs. Favorinos dans le *Peri tukhês*, 7, écrit : «*touto en ara kai khrussou genos kai nesoi makarôn, automates ekhousai trophas*», «il y avait un âge d'or, les îles des bienheureux, où la nourriture s'offrait d'elle-même». Mais l'autotrophie désignerait aussi une conscience de la provenance et du prélèvement de la nourriture sur le monde. C'est la qualité propre des Argonautes et des Achéens. Mais ce n'est pas la seule, parce qu'ils sont aussi *automisthoi*, c'est-à-dire qu'ils sont leur propre salaire, autrement dit qu'ils n'en ont pas besoin. Ce qui signifie alors deux choses : premièrement que le texte de Favorinos vient combler une lacune dans la pensée antique quant à la fabrique des concepts d'autotrophie et d'automisthie. Deuxièmement que la pensée de Favorinos est profondément ancrée dans ces deux concepts – au point de forger deux néologismes – qui indiquent que l'être doit pouvoir exister à la fois sans le besoin de transférer son agir en salaire, mais avec la conscience permanente de la provenance de son prélèvement pour garantir les conditions de sa vivabilité.

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

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

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

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

Ces questions auraient dû intéresser la philosophie en tant qu'elle devrait pouvoir saisir les deux dimensions les plus complexes de la pensée, la destruction et le prélèvement, et dès lors interpréter cette question de la consommation comme le point central de la pensée et précisément le point central de la métaphysique qui n'existe alors qu'en tant qu'il s'agit de penser l'*energeia* et en ce qu'il s'agit de penser la possibilité de déterminer des changements de catégories pour les êtres. Au lieu de cela l'alimentation a été absorbée par deux sphères absolument opposées à la philosophie, celle de la morale et celle du sacrifice. Ainsi l'aliment et la consommation sont devenus une affaire morale (frugalité, économie, santé, etc.) ou une affaire de religions en fonction de ce qui se sacrifie et de ce qui s'interdit. Mais la discussion disparaîtra de la pensée philosophique. Aristote est ainsi un des premiers (et le dernier) à penser l'aliment mais aussi à l'enfermer définitivement dans l'espace de la morale. Aristote avait écrit dans l'*Éthique à Eudème*, 1245b5 : διὸ δεῖ συνθεωρεῖν καὶ συνευχεῖσθαι, οὐ τὰ διὰ τροφήν καὶ τὰ ἀναγκαῖα: que l'on pourrait traduire ainsi «il faut penser et faire des fêtes ensemble, mais pas celles de l'aliment et du nécessaire».

Comment le comprendre? Cela suppose deux activités centrales *sunthèôrein*, fêter ensemble et *suneuòkheisthai*, participer ensemble. Les deux verbes sont complexes, *sun-thèôrein* (voir ensemble ou fêter ensemble) et *sun-eu-ekhein* (avoir bien ensemble). Cela signifie donc partager (accueil et bienveillance) en vue de la construction d'un commun. Mais cela ne peut – selon Aristote – être lié à l'aliment (*trophè*) parce qu'il ne relève pas de la philosophie, et cela ne peut être lié à la nécessité parce que cela ne relève pas non plus de la philosophie : les deux relèvent de la sphère morale ou du sacrifice. Il faut d'abord s'intéresser aux valeurs des plans physiques et métaphysiques. Les pensées occidentales ont «inventé» des plans de différence entre ce que nous pourrions nommer, le monde allotrophique (la *trophè*, l'aliment est séparé de l'être au point que cela nécessite la saisie de sa différence, de sa production et de sa destruction; l'allotropie signifie encore que l'aliment est placé sur ou dans une autre sphère que l'être) et le monde autotrophique (ici soit la *trophè* se produit d'elle-même sans l'intervention de l'être : c'est par exemple la figure de l'Éden dans la pensée chrétienne ou la figure de l'âge d'or chez les grecs, soit autotrophie signifie que nous sommes en mesure de prendre conscience de ramener l'aliment sur le même plan physique de l'être : cela suppose donc que nous pensions à sa provenance, son prélèvement et sa production). L'être est donc celui qui a conscience depuis un espace de trois éléments (si on le pense à partir de Parménide) : *kbrè* il est d'usage de prendre, *legein*, de prélever et *poiein*, de produire.

L'être ne peut pas accéder aux deux mondes autotrophiques, parce que le premier est mythique et parce que le second a été absorbé dans la métaphysique. L'être ne peut donc accéder qu'au

monde allotrophique donc définitivement séparé de l'aliment. Dans le monde allotrophique l'aliment n'est pas dans la même sphère que l'être : il est séparé. Il est symboliquement sacrifié, soit par le rituel religieux, soit par le rituel humain, soit par la sphère de la préparation [voir pour cela le texte de Furio Jesi, *Gastronomie mythologique*, 1975], soit par la sphère de la consommation (transformation industrielle). Dans les quatre cas cela réclame une réparation symbolique de sorte que ce qui a été détruit soit justifié, soit par le sacerdoce et la demande du divin (fondation), soit par l'ordre et l'*arkhè* (principe), soit par la mythologie (transfiguration), soit par l'économie (prix). Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie qu'il faut « restaurer » ce qui a été accompli et détruit non pas en tant que même (ce n'est pas possible ce n'est pas sur la même sphère) mais identique (par exemple si l'on consomme une pomme on doit restituer au monde la même chose, c'est-à-dire une autre pomme). Cela signifie aussi qu'il faut « compenser » ce qui a été accompli-détruit avec autre chose, ce que nous pourrions nommer le don de la valeur, du temps ou de la monnaie (par exemple si l'on consomme une pomme on peut compenser cela par une image, par un don d'autre chose, par un symbole ou le plus souvent par du temps de travail ou de l'argent). Cela signifie enfin qu'il faut « assumer » ce qui a été prélevé-détruit et qu'il faut à la fois avoir conscience de ce qu'est la production et la consommation. Or puisque la pensée occidentale, en tant que métaphysique, a occulté cette phase, nous ne sommes pas en mesure de penser la consommation. Nous ne cessons de vouloir la penser comme une compensation, or il nous faut cesser de nous satisfaire de cette compensation pour saisir ce que signifie « assumer de penser ». C'est la tâche de la pensée.

Ceci relève donc d'une aporie et n'est pas le lieu de la pensée philosophique : l'aliment est donc laissé à des techniciens de la morale et du sacré. Reste alors les thèses de l'allotrophie et l'autotrophie. Il faut théoriser le concept d'autotrophie moins dans sa phase mythique (éden et âge d'or) que dans sa phase théorique comme conscience de la *provenance* du *prélèvement* et de la *production*.

La relation allotrophique suppose la nécessité d'un *misthos*. Mais alors qu'en est-il ? L'être pourrait à la fois être autotrophique et automisthique ? Dans l'un et l'autre cas cela suppose deux choses : l'être est autonome du point de vue de ses besoins et ne nécessite pas de salaire ; et l'être est conscient de la provenance de *misthos* et de *trophè* de sorte qu'il y ait une proximité physique des deux et un achèvement du processus métaphysique. Que nous dit alors Favorinos ? En inventant ou en usant de ces termes savants et rares ? Il nous dit qu'il peut y avoir une existence (*bios* en grec) et des conditions de vivabilité (*diaita* en grec) qui suppose une autotrophie parce qu'il peut y avoir une automisthie. Dès lors le concept pouvait enfin exister et trouver une argumentation.

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

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

BIBLIOGRAPHIE ↗

- ÆLIUS THEON, *Progymnasmata*, Les Belles Lettres, 2002.
- ALCÉE DE MYTILÈNE, *Fragments*, Les Belles Lettres, I & II, 2002
- ARISTOTE, *Animaux, Éthique à Eudème, Éthique à Nicomaque, Politique, Poétique*
- ATHÈNE DE NAUCRATIS, *Deipnosophistes* <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/athenee/index.htm>
- Ademo BARIGAZZI., *Favorino di Arelate. Opere, introduzione, testo critico e commento a cura di A. B.*, Florence, F. Le Monnier, 1966, p. 347-521.
- Roland BARTHES, *Le Bruissement de la langue*, Seuil, 1984.
- Barbara CASSIN, *Quand dire c'est vraiment faire*, Fayard, 2018.
- Jacques DERRIDA, *Khôra*, éd. Galilée, 2006.
- DIOGÈNE LAERCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*
https://fr.wikipedia.org/wiki/Vies,_doctrines_et_sentences_des_philosophes_illustres
- EMPÉDOCLE, *Ceuvre*, 3 volumes, trad. et com. Jean Bollack, Gallimard, 1992.
- ÉSOPE, *Fables*, Les Belles Lettres, 1927-2019.
- EURIPE, *Héraclès, Les Phéniciennes*, Les Belles Lettres, vol III et V, 2003.
- FAVORINOS D'ARLES, *Ceuvres*, tome 1 (introduction générale, Témoignages, *Discours aux Corinthiens, Sur la Fortune*, dir. Eugenio AMATO, Les Belles Lettres, 2005.
- FAVORINOS D'ARLES, *Ceuvres*, tome 3 (Fragments), dir. Eugenio AMATO, Les Belles Lettres, 2010
- FAVORINOS D'ARLES, *L'Exil*, trad. et com. Fabien VALLOS, éd. Mix., 2019
- *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.
- FAVORINOS D'ARLES, journal de l'exposition *Relevés II*
<https://devenirdimanche.files.wordpress.com/2019/05/journal-fav12.pdf>
- Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982-83), Gallimard, 2008.
- Furio JESI, « Gastronomie mythologique », in *Convivio*, éd. Mix., 2011.
- HÉRODOTE, *Histoires* <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/herodote/index.htm>
- HOMÈRE, *Illiade et Odyssee*, Les Belles Lettres, 3 vol., 2012.
- Nicole LORAUX, sur Héraclès in *Dictionnaire des mythologies 1 & 2*, dir. Y. Bonnefoy, Flammarion, 1999.
- MAXIME DE TYR, *Dissertationes*, dir. M. TRAPP, Teubner, 1994
- MAXIME DE TYR, *Choix de conférences*, texte établi par M. Trapp, intro., trad. et note par B. PÉREZ-JEAN et 25F. FAUQUIER, , Les Belles Lettres, 2014
- MUSONIUS RUFUS, *Entretiens et fragments*, éd. et trad. A. Jagu, Georg Olms Verlag, 1979
- Friedrich NIETZSCHE, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Gallimard, 1990 («La joute chez Homère» in *Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits*)
- Medea NORSÀ – Girolamo VITELLI., *Il papiro Vaticano Greco 11* (1. Φαβωρίνου περὶ φυγῆς; 2. Registri fondiari della Marmarica), Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1931.
- Alexis Nouss, *La Condition de l'exilé*, éditions Msh, 2015.
- Alexis Nouss, *Le Droit d'exil*, éd. Mix., 2019.
- PHRYNICHOS ARABIOS, *Die Ekloge des Phrynichos*, éd. Eitel Fischer, Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiken bd. I, de Gruyter, Berlin, 1974.
- PLATON, *Hippias, Gorgias, Phédon, République*.
- PSEUDO-HÉSIODE, *Le bouclier d'Héraclès* in Hésiode, éd. Paléo, 2007.
- SOPHOCLE, *Philoctète, Œdipe à Colone*, v. III, Les Belles Lettres, 1974
- Adele TEPEDINO GUERRA, *Favorino di Arelate. Lesilio (Pap. Vat. Gr. 11 verso)*, edizione critica, traduzione e commento a cura di A. T. G., Rome, Edizioni dell'Ateneo, 2007.
- Fabien VALLOS, *Théorie de la fête*, thèse, Sorbonne, 2009
<https://devenirdimanche.files.wordpress.com/2019/02/thecc8ose-copie400.pdf>
- Fabien VALLOS, *Chrématisique & poièsis*, éd. Mix., 2016

↗ le projet RELEVÉS II à Arles <https://devenir-dimanche.org/favorinos/>