

*FONDATION CHARLES VEILLON*

**Giorgio Agamben**

Prix Européen de l'Essai Charles Veillon 2006

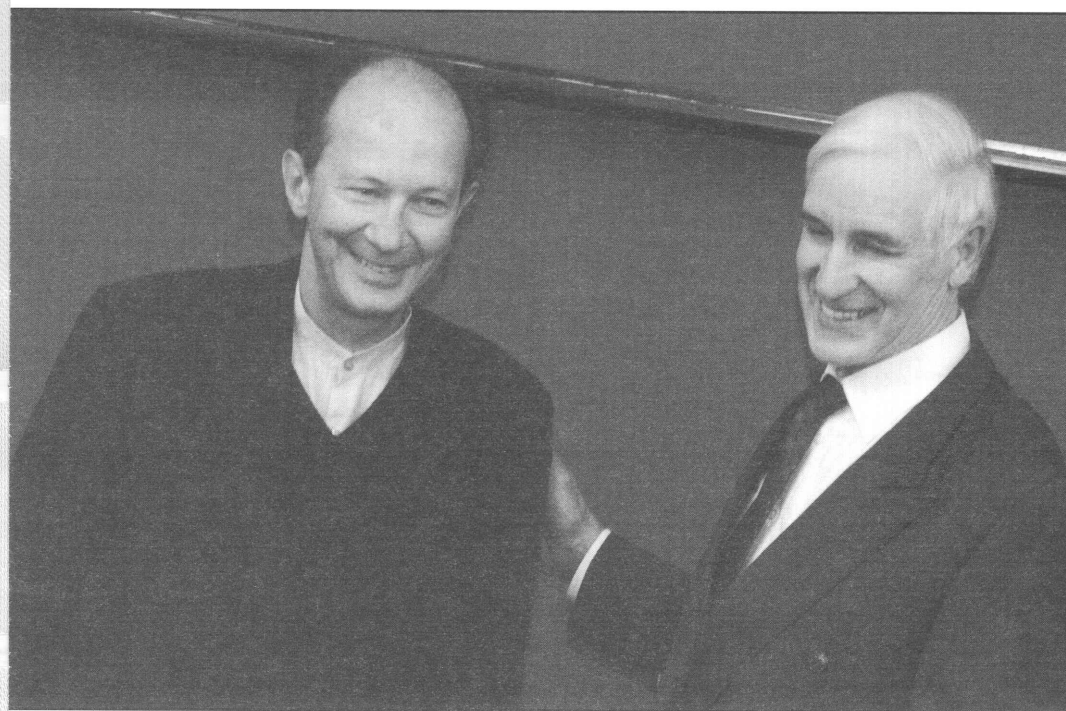
Lausanne



*Cérémonie officielle*

Prix Européen de l'Essai Charles Veillon 2006

*le 19 février 2007 à l'Université de Lausanne*



*M. Pascal Veillon, Président de la Fondation et le lauréat du Prix 2006, M. Giorgio Agamben*



## UNE BRÈVE INTRODUCTION

Philosophique et politique, l'œuvre subtile et complexe de Giorgio Agamben, né en 1942 à Rome, s'inscrit dans le voisinage intellectuel de Walter Benjamin et de Michel Foucault et veut penser la liberté du sujet dans l'Etat moderne. Comment exister en tant que personne à part entière? Comment échapper à la mainmise du pouvoir sur nos vies, surtout si l'on est dans la demande et la précarité, démuné, malade, toxicomane, dépendant ou réfugié? A l'opposition politique classique aux institutions dotées du pouvoir de contraindre les corps et les vies, Giorgio Agamben préfère un combat plus intime, seul susceptible désormais de ne pas se retourner contre le sujet qui l'exprime: retrouver l'usage de sa vie, y compris et surtout dans les situations les plus désespérées.

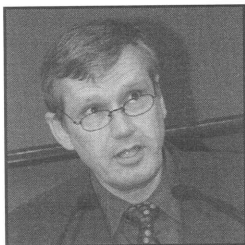
Il va chercher du côté de Saint Paul cette puissance de libération. Pour Saint Paul, l'esclave lui-même peut, sans heurter frontalement un pouvoir qui le broie, se libérer en faisant non pas «comme si» mais «comme non», comme non esclave. D'une certaine façon, c'est un éloge de la fuite hors de l'identité imposée par les dispositifs de pouvoir. Pour Agamben, l'heure est à l'invention d'une nouvelle forme de combat encore à trouver mais qu'on ne saurait réduire à une révolte solitaire. Le travail sur l'identité est à la fois intime et politique: il s'agit de se rendre «méconnaissable» pour les pouvoirs qui classent, divisent et asservissent.

Avec des accents poétiques, Agamben fait référence à une part impersonnelle qui nous habite, une puissance qui nous dépasse mais avec laquelle nous devons vivre. Les Romains évoquaient un Génie propre à chacun, un principe vital qui ne s'identifie pas complètement au Moi. Selon l'auteur, ce Génie bat à nos tempes, il s'exprime dans nos veines, dans ces moments quotidiens et secrets où le Moi assiste à sa débâcle. Le sujet libre à inventer se trouve dans cette zone-là, à la fois inaccessible et puissant.

Cette évocation du Génie ouvre *Profanations* (Payot-Rivages, 2005), l'ouvrage qui a remporté l'adhésion du Jury de la Fondation Charles Veillon par sa dimension poétique, son érudition et la qualité de son écriture. Le Jury estime également que ce livre peut faciliter l'accès à l'ensemble de l'œuvre très riche de Giorgio Agamben. Les dix textes brefs et fulgurants rassemblés dans cet ouvrage nous appellent à conquérir une liberté réelle en marge des dispositifs économiques, médiatiques et politiques qui nous dictent nos comportements. Dénonçant le capitalisme extrême qui se donne comme une nouvelle religion inviolable, Giorgio Agamben annonce l'urgence de profaner un tel «improfanable» et d'introduire de la magie et du jeu dans nos vies étriquées.

*Communiqué de presse, Prix Charles Veillon 2006*





## ALLOCUTION D'ACCUEIL

*Monsieur Dominique Arlettaz, Recteur de l'Université de Lausanne*

Monsieur le Lauréat,  
Monsieur le Président de la Fondation Charles Veillon,  
Mesdames et Messieurs les membres du Jury,  
Mesdames et Messieurs les invités,  
Mesdames et Messieurs,

J'ai l'honneur et le plaisir d'ouvrir cette cérémonie d'attribution du Prix Européen de l'Essai de la Fondation Charles Veillon à Monsieur Giorgio Agamben, et de vous souhaiter à toutes et à tous la très cordiale bienvenue au nom de l'Université de Lausanne.

La Fondation Charles Veillon a pour objectif de favoriser la réflexion critique sur les modèles de société et de plaider pour une communauté responsable de ses choix d'avenir.

Le premier paragraphe de la charte de l'Université de Lausanne est intitulé «Savoir critique» et énonce que l'UNIL stimule la capacité à critiquer et mettre en question les savoirs qu'elle transmet et qu'elle développe. Le quatrième paragraphe de cette même charte, intitulé «Engagement citoyen», affirme que l'UNIL est animée par la volonté de servir la communauté et de contribuer à la formation de citoyennes et citoyens humanistes, critiques et responsables, autonomes et solidaires. Par ailleurs, le texte de présentation des buts de la Fondation Charles Veillon met en exergue les mots «Ouverture», «Personne», «Interdisciplinarité», trois mots que le lecteur *éventuel* du plan stratégique que l'Université de Lausanne vient de rédiger pour les années 2007-2011 découvrira à de nombreuses reprises.

Cette similitude entre les textes fondateurs qui définissent l'essence même de la mission de l'UNIL et celle de la Fondation Charles Veillon est

flagrante et surprenante, voire suspecte. S'il s'agissait d'une idée fixe des responsables des deux institutions, il faudrait s'en méfier car comme écrivait merveilleusement Jacques Prévert: « *Il suivait son idée, c'était une idée fixe et il était surpris de ne pas avancer!* »

Non, Mesdames et Messieurs, c'est bien dans le but de faire avancer l'humain et la société que l'Université de Lausanne et la Fondation Charles Veillon affirment avec force les valeurs qui animent leurs actions.

C'est d'ailleurs justement parce que ces valeurs se rejoignent si bien que l'Université de Lausanne et la Fondation Charles Veillon ont formalisé il y a quelques jours un partenariat qui leur permettra d'unir leurs forces pour organiser chaque année cette cérémonie de remise du prix Veillon.

Je me réjouis de cette collaboration qui portera ses fruits dans les années futures, puisque les étudiantes et les étudiants de l'Université de Lausanne trouveront dans les œuvres des auteurs primés par la Fondation une source de réflexion et d'inspiration qui stimulera leur curiosité et éclairera leur parcours. Car c'est bien dans une perspective de long terme que l'Université de Lausanne veut définir ses intentions et affirmer les valeurs qui lui sont chères et qui ont été défendues avec vigueur par l'Académie depuis sa création en 1537.

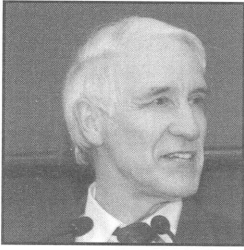
Mais si nous sommes rassemblés ce soir, Mesdames et Messieurs, c'est pour entendre et honorer le lauréat 2006 du Prix Européen de l'Essai Charles Veillon, Monsieur Giorgio Agamben qui deviendra tout à l'heure le 32<sup>e</sup> récipiendaire de ce prix prestigieux. Rassurez-vous, je n'ai pas la compétence de vous commenter l'œuvre du lauréat de cette année mais j'ai été personnellement impressionné par deux de ses aspects:

D'une part, le thème probablement le plus présent dans l'œuvre de Giorgio Agamben est l'appel à conquérir la liberté, puisqu'au pouvoir de détruire, il oppose la puissance de la pensée. Par cette tension extraordinaire il exprime mieux que quiconque les deux principes qui ont joué un rôle fondamental dans l'histoire de l'humanité et qui sont très chers à l'Académie.

D'autre part, le titre de la conférence que Monsieur Agamben nous présentera dans quelques instants, « *L'Amitié* », est certainement le plus beau titre que je pouvais souhaiter. Je ne peux donc que me réjouir impatiemment de l'entendre.

Permettez-moi de terminer en exprimant ma gratitude à quelques personnes sans qui cette manifestation n'aurait pas pu avoir lieu dans cet auditoire de l'Université de Lausanne, situé au cœur de ses facultés de sciences humaines et sociales.

Je voudrais remercier la Fondation Charles Veillon et son Président, Monsieur Pascal Veillon, les membres du Jury, ma collègue la Vice-rectrice Danielle Chaperon et le Secrétaire général de l'Université, Marc de Perrot, ainsi que les services techniques de l'Université de Lausanne, et bien sûr Monsieur Giorgio Agamben qui nous fait l'honneur, et j'ai surtout envie de dire «l'amitié», d'être venu à l'Université de Lausanne ce soir.



## DISCOURS DE PROCLAMATION

*Monsieur Pascal Veillon, Président de la Fondation*

Pour la trente-deuxième fois, le Jury de la Fondation Charles Veillon a la joie de décerner le Prix Européen de l'Essai Charles Veillon. Il le fait ce soir dans les murs de l'Université de Lausanne pour une raison bien précise: un partenariat a été signé entre la Fondation et cette institution avec un double objectif.

Tout d'abord, nous voulons donner aux cérémonies de remise du Prix une unité de lieu. Comme nous cherchons des essayistes de valeur dans tous les pays d'Europe, leurs origines linguistiques sont multiples; cela nous a amenés, depuis 32 ans, à vous inviter parfois à Lausanne, mais aussi dans différentes villes de Suisse, puisque ce pays est riche de quatre langues. Sans abandonner nos ambitions européennes, nous pensons mieux faire connaître nos lauréats si une seule ville, et de plus une institution prestigieuse comme son Université, attendent annuellement l'événement de cette proclamation.

L'autre objectif est de répondre au désir, ou au besoin, de l'Université de s'ouvrir à la Cité. Elle le fait déjà de multiples manières, par le cours public, par la revue «Allez savoir», par les activités de son service Interface sciences-société, etc. La remise de notre Prix dans ses murs en est une supplémentaire.

Ce soir, la personne que nous voulons présenter à la Cité, c'est vous, Giorgio Agamben. Bienvenue à Lausanne et dans le cercle (Iso Camartin disait récemment dans la «famille»!) des lauréats de notre prix.

Cette soirée vous est consacrée. Consacrée? En prononçant ce terme et après vous avoir lu, je me suis dit: non! Un prix littéraire n'est pas une consécration. Au contraire. Ce serait plutôt une «profanation», puisque notre intention est de mettre à disposition du public votre pensée et votre œuvre.

Je sais bien que vous n'avez pas attendu de recevoir le Prix Européen de l'Essai pour être connu et briller aux yeux de tous ceux qui vous ont lu et compris. Pourtant l'accès à votre pensée n'est pas toujours évident, tant vous menez vos lecteurs de surprises en surprises.

En vous lisant, j'avais l'impression de naviguer sur un dériveur. Sur le début des chapitres de *Profanations* souffle une brise légère et constante qui permet de remonter paisiblement le vent, ayant devant soi le but de la promenade; ils ont pour thèmes: le dieu Genius, la parodie, le jeu...

Peut-être savez-vous que sur nos lacs, la navigation n'est pas si facile, car les vents tournent vite. Le lac change soudain de couleur. Un coup de joran soulève la houle et vous devez alors porter toute votre attention à la voile, parfois même vous pendre hors bord pour garder l'équilibre du bateau. C'est excitant, les vagues vous mouillent, votre cœur bat plus vite, vous êtes heureux! C'est ainsi que votre lecteur, lorsqu'il se croit bien installé dans la lecture, est emmené dans des remous de pensée, des associations surprenantes, des découvertes étonnantes.

C'est donc la nouveauté et la fertilité de votre œuvre que nous voulons applaudir ce soir et, si possible, promouvoir par le Prix que j'ai la joie de vous remettre.



## LES MOTIVATIONS DU JURY

*Monsieur Francesco Panese, membre du Jury*

Monsieur le Président, Monsieur le Recteur,  
Chers Collègues du Jury, Mesdames et Messieurs,

Permettez-moi, bien modestement, au nom du Jury du Prix Européen de l'Essai Charles Veillon, de vous dire en peu de mots certaines des nombreuses raisons qui nous ont conduits à couronner cette année et à l'unanimité l'œuvre de Giorgio Agamben.

Comme vous le savez, la Fondation Charles Veillon est au service de la *culture européenne*. Et Giorgio Agamben est profondément européen. Non seulement par son état civil – qui importe peu – mais surtout par son «état intellectuel», si vous me permettez l'expression. Son œuvre immense est traversée par la culture philosophique du «vieux continent» – de la philosophie grecque aux figures contemporaines ou toujours contemporaines: Benjamin, Foucault, Deleuze, Derrida et bien d'autres... – culture philosophique avec laquelle il dialogue et à partir de laquelle il a construit sa propre identité et son originalité intellectuelles.

Très nombreux sont aussi ses écrits qui jettent une lumière souvent crue et aux contours toujours précis sur l'histoire de l'Europe, en particulier sur ses périodes sombres marquées par les totalitarismes et la barbarie. A nous lecteurs et citoyens, Giorgio Agamben permet, par exemple, d'éviter d'être aveuglés par l'horreur et la violence du siècle à peine écoulé en nous donnant des clés philosophiques, politiques et historiques qui nous permettent de comprendre comment cette horreur et cette violence ont été possibles, comment elles se poursuivent au cœur de notre actualité et comment, si nous n'y prenons garde, elles peuvent nous



priver de notre existence de sujet libre à part entière. Sur ce point, les apports du philosophe sont immenses. Mentionnons par exemple, et bien trop brièvement, l'histoire et l'anthropologie philosophique de la figure de l'*Homo sacer* (*l'homme sacré*, titre d'une trilogie<sup>1</sup>) à laquelle Giorgio Agamben s'est attaché. Guidé par sa vaste érudition, il y réinterroge ce que signifie «vivre» et le «droit de vivre». De la philosophie grecque de la «vie» aux rouages juridiques et politiques qui ont rendu possible l'horreur de la Shoah, il nous aide à saisir, à partager et même à nous engager contre le sort de celles et ceux qui, aujourd'hui encore et souvent à côté de nous, se voient privés de leur existence en droit, mis au ban de la cité, de la vie sociale, réduits par la violence de l'«état d'exception» à ne rien posséder de plus que le «simple fait de vivre», une «vie nue» que l'on peut faire disparaître comme en toute impunité: le réfugié qui cherche asile, le prisonnier de geôles secrètes, ou encore l'esclave contemporain.

On perçoit ainsi ce qui a conduit Giorgio Agamben à proposer, dans un de ses récents recueils que le Jury a salué, un «éloge de la profanation». Avec force et perspicacité, il nous rappelle que «*alors que consacrer (sacrare) désignait [pour les juristes romains] la sortie des choses de la sphère du droit, profaner signifiait au contraire leur restitution au libre usage des hommes*»<sup>2</sup>. Giorgio Agamben ouvre ainsi un champ de liberté à la pensée, à la réflexion et à l'action des hommes et des femmes de volonté qui choisissent d'assumer «les responsabilités et les exigences de leur liberté», un engagement qui est aussi au cœur des valeurs de la Fondation Charles Veillon. C'est là un des nombreux apports du philosophe dans lequel le Jury a pleinement retrouvé la «critique féconde des sociétés contemporaines, de leurs modes de vie et de leurs idéologies», critique qui lui tient à cœur et à raison.

Mais il serait ô combien réducteur de ne mentionner que cette part du travail de Giorgio Agamben. Dans de très nombreux textes et essais, parfois insolites, parfois très brefs, toujours poétiques et savoureux, il éclaire

1. *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997; *Homo Sacer II. État d'exception*, Paris, Seuil, 2003; *Homo sacer III. Ce qui reste d'Auschwitz: l'archive et le témoin*, Paris, Payot & Rivages, 1999.

2. *Profanations*, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 95.

avec pertinence d'un jour nouveau des idées ou des choses de prime abord banales qui façonnent nos existences, sans trop que nous y pensions en philosophes: l'amour, la honte, le bonheur, l'enfance, le silence, la gloire... pour reprendre quelques-uns des courts essais de son recueil *Idée de la prose*<sup>3</sup>. Pour le philosophe Giorgio Agamben, il semble ainsi qu'il n'y ait pas de grandes et de petites questions. Au contraire! Il a le don de transformer l'ordinaire apparent en «matière à penser». Chaque étape de l'arpentage dans lequel il nous guide et nous accompagne est l'occasion d'une anatomie philosophique, politique, sociale et littéraire. Chacun de ses essais est une «opportunité philosophique» de «penser l'impensé», comme il le dit lui-même, de redécouvrir et de restaurer les concepts, les notions et les idées nécessaires à la compréhension de notre passé, de notre présent et de notre identité et ce, contre les idées reçues et le «prêt-à-penser». Cette ouverture d'esprit et la rigueur du travail qu'elle impose témoignent à merveille d'un autre idéal partagé par la Fondation Charles Veillon que je vous résume: remettre sa pensée continuellement et *rigoureusement* en cause, contre les dogmatismes qui bloquent si souvent le dialogue entre les hommes.

Cette diversité se retrouve encore dans la «boîte à outils» du philosophe qui emprunte avec habileté et respect ceux du linguiste et du philologue, ceux de l'historien et du juriste, ceux de l'esthète et du politologue, ou encore ceux du poète, autant de lectures et de regards que Giorgio Agamben conjugue et met au service de la rigueur de ses réflexions et de son écriture. *L'interdisciplinarité*, notion si souvent galvaudée, cette sortie des conventions enfermantes, se réalise chez Giorgio Agamben comme une sorte de «mode de vie philosophique». Cette diversité qui affermit la cohérence de sa pensée se retrouve aussi dans la «prose» – un thème cher au philosophe – avec laquelle il nous la fait partager. Traités, essais, fragments, souvenirs... la variété, l'élégance et la précision de son expression nous permettent d'accéder par de nombreux chemins à cette œuvre exigeante.

La variété de ses thèmes comme la variété de sa prose font aujourd'hui de Giorgio Agamben un philosophe lu, intensément lu par des lecteurs d'horizons fort divers: de l'art à l'histoire, de la politique à la critique lit-

3. *Idée de la prose*, Paris, Christian Bourgois, 1998, (1988).

téraire. Peut-être Giorgio Agamben est-il devenu une figure du «philosophe total», présent sur tous les fronts de la pensée. Mais c'est peut-être là l'exigence même de toute vraie philosophie...

La brièveté de ces propos ne permet pas, bien sûr, de rendre justice à l'immense travail du philosophe. Ils témoignent du moins, nous l'espérons, de quelques-unes des raisons pour lesquelles son œuvre s'est affirmée comme une sorte d'évidence aux yeux de notre Jury pour décerner à Giorgio Agamben le Prix Européen de l'Essai Charles Veillon.

Au nom du Jury, permettez-moi de féliciter Giorgio Agamben, mais surtout de le remercier de l'amitié qu'il nous a permis de nouer avec lui, avec sa pensée; *l'amitié*, cette condition que Michel Foucault – un ami philosophique de Giorgio Agamben – décrivait comme ayant été dans la tradition grecque puis latine une condition du partage du savoir et de l'aide à la conduite des existences de celles et ceux qui entendent et écoutent la sagesse du philosophe. Merci Monsieur Agamben.

Merci de votre attention.



## LAUDATIO EN L'HONNEUR DU LAURÉAT

*Monsieur Corrado Bologna, Professeur, Université de Rome*

Texte traduit de l'italien par M. Francesco Gregorio et prononcé en français.

Pour les références, se reporter à la bibliographie en fin d'ouvrage

Monsieur le Recteur, Monsieur le Président,  
Chères et chers Collègues, Mesdames et Messieurs,

Prenant le risque d'enfreindre les règles claires et distinctes de la rhétorique classique qui définissent le genre littéraire de la *laudatio*, j'aimerais commencer mon bref discours sur Giorgio Agamben «essayiste», penseur et écrivain, en convoquant une image lumineuse venue de sa jeunesse. Il s'agit d'une image à travers laquelle j'ai fait sa connaissance, avant même de le rencontrer en personne. En 1964, alors âgé de vingt-deux ans, Agamben, qui fréquentait déjà les philosophes, les artistes et les poètes, fut invité par Pier Paolo Pasolini à jouer le rôle de l'apôtre Philippe dans l'*Évangile selon Matthieu*. Près de son visage d'ange silencieux, il y avait d'autres écrivains: le poète Alfonso Gatto et le critique littéraire Enzo Siciliano; et dans le rôle de Marie, la propre mère de Pasolini. Je ne sais pas ce qui reste de cette expérience-là dans la mémoire de Agamben, ni quelle valeur il a par la suite accordé à son *Genius*, à cet ange gardien du destin, «principe qui régit et exprime l'[...]entière existence», ange auquel «il faut consentir et s'abandonner». Agamben écrit aussi que le *genius* doit être contesté, puisque «vivre avec Genius signifie [...] vivre dans l'intimité d'un être étranger, se tenir constamment en relation avec une zone de non-connaissance», et donc accomplir «une pratique mystique quotidienne»: «Genius est notre vie même en tant qu'elle ne nous appartient pas» (*Genius*, 2004, repris dans le volume *Profanations*, 2005). Tout comme l'*assistant* de Kafka ou d'Ibn Arabi, *Genius* est «la figure de ce qui se perd. Ou, mieux, de la relation avec ce qui est perdu». «A chaque instant, la mesure d'oubli et de ruine, le gas-

pillage ontologique que nous portons en nous, excède de beaucoup la piété de nos souvenirs et de notre conscience» («Assistants», in *Profanations*).

Dans l'évangile de Matthieu, Philippe se tait; il joue un rôle de figurant, tout comme Agamben dans ses vingt ans. Cependant, encore silencieux, Agamben cherchait déjà à reconnaître son *Genius* et à le fuir, donnant ainsi forme à son propre caractère et se créant comme style («Le style d'un auteur, comme la grâce de chaque créature, dépend [...] non pas tant de son génie, mais de ce qui, en lui, est privé de génie, à savoir son caractère», écrira-t-il quarante ans plus tard, en 2004 précisément). Si je comprends bien le sens de ce projet, il s'agit de se vider du *genius* pour se retrouver comme empreinte originale, comme le *charaktër* que l'esprit imprime dans le corps lorsque l'âme vient s'y écraser à la naissance, selon la doctrine néoplatonicienne. Se vider du *genius* signifie se libérer de l'ange gardien qui imagine en nous: une idée qui correspond, je crois, à celle merveilleusement antiromantique et eckhartienne de Simone Weil (dont la pensée politique fut le sujet de la thèse de licence de Agamben en 1965), qui se trouve dans les fragments posthumes publiés sous le titre *La pesanteur et la grâce*: «L'imagination travaille continuellement à boucher toutes les fissures par où passerait la grâce [...]. Continuellement suspendre en soi-même le travail de l'imagination combleuse de vides».

Dans l'évangile de Jean (14, 5 et suivants) en revanche, Philippe dit des mots importants. A Thomas qui avait demandé: «Comment pouvons-nous connaître le chemin?», Jésus répond: «Je suis le chemin, la vérité et la vie. Personne ne parvient au Père sans passer par moi. Si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi le Père: mais vous le connaissez déjà et vous l'avez vu»; et tout de suite après Philippe dit: «Seigneur, montre-nous le Père et cela suffira». La réponse de Jésus est fulgurante, théologiquement et messianiquement très dense: «Je suis avec vous depuis si longtemps et tu ne me connais pas encore, Philippe? Qui me voit a vu le Père. Comment peux-tu dire: 'Montre-nous le Père'? [...] Les paroles que je vous dis ne sont pas de moi mais du Père qui est en moi pour accomplir ses œuvres». Je ne crois pas forcer le texte en vous proposant aujourd'hui de discerner dans ces paroles évangéliques (que Agamben ne prononce pas mais qui appartiennent à son *Genius*-Philippe) le possible blason de son futur de philosophe et d'«essayiste»: c'est-à-dire de «goûteur» du

rapport entre les paroles et le destin, entre le langage et la représentation. Il me semble possible de reconnaître, dans la question de Philippe, «l'avenir de ses origines» (pour paraphraser une heureuse formule de Carlo Ossola), le germe et la potentialité que le philosophe et essayiste Agamben va déployer dans les années suivantes autour des catégories de l'image, du simulacre, de la vision (*Stanze*, 1977), du silence et de la fin (*Le langage et la mort*, 1982), de la sacralité et de la séparation (*Homo Sacer*, 1995) du temps, du reste, de l'attente et de l'accomplissement (*Le temps qui reste. Un commentaire à la 'Lettre aux Romains'*, 2000).

Le destin de la séparation d'avec son propre *Genius* coïncide avec l'expérience qu'Agamben lui-même définit comme un «très long désapprentissage de soi». En reprenant les mots qu'il consacre à la *klêsis* messianique de la lettre de Saint Paul je dirais que cette instauration via un «désapprentissage de soi» assume «la forme du *comme non*, de l'incassante révocation de toute vocation», et que l'on peut dans une certaine mesure reconduire au rapport de l'à-présent entre le *chronos* et le *kairos* («non pas un autre temps, mais seulement un *chronos* contracté et abrégé»). La nature de ce rapport a une affinité avec la nature de l'*image dialectique* de Walter Benjamin, un auteur qu'Agamben a contribué comme peu d'autres en Europe à faire connaître et à comprendre. Dans les notes pour son grand livre sur les *passages* qui conduisent à la Modernité, un livre préparé mais qui est resté fragmentaire, Benjamin définissait l'*image dialectique* avec les mots suivants: «Ce n'est pas que le passé jette sa lumière sur le présent ou que le présent jette sa lumière sur le passé, mais l'image est ce en quoi ce qui a été s'unit en un éclair avec l'à-présent (*Jetzt*) dans une constellation. En d'autres termes: l'image est la dialectique dans l'immobilité. [...] Seules les images dialectiques sont des images authentiques (c'est-à-dire non archaïques); et le lieu où on les rencontre, c'est le langage».

De ce *Genius*-Philippe-Agamben, *angelos* invité par un réalisateur-poète à jouer le rôle de l'apôtre qui pose la terrible question à Jésus: «Montre-nous le Père», il me reste surtout en mémoire le beau visage silencieux, parfaite image dialectique du langage et de sa limite. Dans un essai intitulé *Idée du langage I* que l'on trouve dans le volume *Idée de la prose* (1985), Agamben lui-même nous offre une réponse au problème du *Genius* qui porte sur l'image de la vérité que l'œil et l'esprit de l'homme

cherchent et ne trouvent pas : «Un beau visage est peut-être le seul lieu où il y ait vraiment du silence. Alors que le caractère laisse sur le visage les marques de paroles non dites, d'intentions inaccomplies, alors que la face de l'animal semble toujours sur le point de proférer des paroles, la beauté humaine ouvre le visage au silence. Cependant, le silence qui advient alors n'est pas une simple suspension du discours, mais silence de la parole même, le devenir visible de la parole : l'idée du langage. Aussi le silence du visage est-il la vraie demeure de l'homme».

Monsieur le Recteur, Monsieur le Président,  
Chères et chers Collègues, Mesdames et Messieurs,

Jusqu'ici j'ai tenté de faire surgir une seule image, silencieuse et visible mais vraiment allégorique : un signe dans lequel j'ai cru pouvoir condenser, avec l'énergie d'un emblème baroque, le destin et le vécu historique d'un philosophe, d'un «essayiste» qui compte parmi les plus acérés et novateurs que la culture italienne offre au monde d'aujourd'hui. Il est juste maintenant que je reprenne de façon plus appropriée le rôle que j'ai l'honneur de tenir devant vous et devant Giorgio Agamben lui-même.

La *laudatio* d'un récipiendaire, tout comme celle destinée au récipiendaire d'un doctorat *honoris causa*, a pour fin d'illustrer le style de sa pensée et de son écriture, la pertinence de son autorité pour notre temps et pour le temps à venir : à savoir la force de son être à la fois unique et exemplaire ; un modèle inimitable. Acte de reconnaissance, la *laudatio*, tout comme la remise d'un prix, canonise en soulignant un caractère exceptionnel ; elle invite à identifier, précisément dans cette dimension d'«excès», la *mesure de ce qui nous manque* et qui n'est donc pas mesurable ; il s'agit d'un « je ne sais quoi », d'un « presque rien » irréductible à une évaluation en termes de grandeur parce que de nature éminemment qualitative ; il s'agit d'une chose dont nous avons l'intuition qu'elle est mémorable et que nous posons pourtant comme «supérieure» à toute procédure d'imitation.

Plus d'un trait relie la tradition classique de la *laus* (l'éloge) au *salutz* des premiers poètes européens en langue vernaculaire, les troubadours provençaux (le salut, le vœu de *santé*, le souhait de salut, fécondité et félicité, dont l'étymologie donne : «rester *salvus*, intact, intègre, entier»). Les racines sacrées de leur valeur, affaiblies dans le langage ordinaire, plongent

dans le noeud que la culture médiévale – celle surtout des grands penseurs-poètes du *dolce stilnovo* chers à Agamben – tisse autour de l'*angelos* à qui le «salut» est adressé et qui «va, objet d'éloge». Souhaiter salut, intégrité et fécondité et louer en raison d'une supériorité inimitable parce qu'exceptionnelle, reconnue toutefois comme un modèle: ce sont deux actes de réciprocité qui unissent en un lien et opposent le maître et les élèves. Les élèves doivent au maître ces actes qui reconnaissent en lui un messenger de vérité difficile et nécessaire, un *angelos* qu'il faut écouter et avec qui il faut entrer dans un bras de fer, tout comme Jacob sur l'échelle du ciel, durant une nuit entière. Le maître donne en retour aux élèves, en les reconnaissant, en les re-gardant et en ayant pour eux des é-gards pour leur reconnaissance. Dans cet espace de difficile compromis entre fidélité à la vocation et prophétie de l'inconnu, entre mémoire et destin, l'*ouverture de l'âme* dont parle Platon est appelée à *contrarier la fatale condamnation à la vérité*, remettant en discussion *la limite* même du Maître, à savoir le *maître comme limite*, inaugurant un lien complexe d'immédiateté et de mémoire, de présence et de pensée, de voix et de lettre, de vérité et d'indicibilité, qui donne vie au rapport avec celui que nous élisons au rang de maître.

*Idée de la Muse* est un essai qui se trouve dans le livre déjà cité *Idée de la prose* et qui compte pour moi parmi les plus intenses et élégants, servi par une écriture sophistiquée capable d'affronter le thème de la discussion entre parole pensante et parole poétique, entre philosophie et poésie – distinctions que la *forme-essai* vise en partie à résorber. Dans cet essai, Giorgio Agamben se souvient de ses années de jeunesse (1966-68), quand il participait aux séminaires de Martin Heidegger sur Héraclite et Hegel au Thor, en Provence. Alors que le dialogue s'achevait, il se souvient de l'invitation du maître à reconnaître sa limite: «Vous pouvez voir ma limite, moi je ne peux pas». Agamben note que, des années plus tôt, Heidegger avait écrit que «la grandeur d'une pensée se mesure à la fidélité à sa propre limite».

La même chose vaut pour le maître Agamben. La perception de la *limite propre* du maître, la nécessité qu'en la fidélité à cette limite se coagulent ensemble souvenir et latence, mémoire et oubli, débouche sur un «oubli préservé»; Agamben commente: «c'est cela l'inspiration, le transport musaïque accordant l'homme à la parole et à la pensée»; «ce que le



maître ne voit pas est sa propre vérité; sa limite et son commencement». Si le maître à travers son œuvre s'offre lui-même comme vérité et comme limite, comme voix et comme parole, s'il offre à l'homme essentiellement le don de *donner le temps*, au sens derridien de donner le temps comme un *présent* («Là où il y a le don, il y a le temps. Ce que '*ça donne*', le don, c'est le temps, mais ce don du temps est aussi une demande de temps»), alors le don du maître doit être accueilli comme un *présent* (ce n'est pas un hasard que la langue joue sur les deux sens du mot). Le maître «donne du temps», «fait présent» à qui le reconnaît et lui rend salut et éloge: ce don-présent est l'instant d'à-présent dans lequel se rencontrent et s'annulent passé et futur, mémoire et oubli, toute la tradition qui dans la pensée du maître s'accumule et que «l'oubli préservé» annule, comme dans l'*image dialectique* de Benjamin.

Au même moment, dans *Idée de l'étude*, réfléchissant sur la signification de «talmud», ou «étude», Agamben évoquait et invoquait, bien au-delà des limites du judaïsme, une «polarité sotériologique de l'étude» et traçait un possible destin du savant comme *angelos*, annonciateur messianique d'un temps en dehors du temps qui me semble partager la dimension de cette temporalité de l'à-présent, dans laquelle l'«oubli préservé» célèbre l'incessante «procrastination de l'acte», donc de l'accomplissement dans le temps et du temps, dans une amère et mélancolique «demeure prolongée de la puissance» qu'Agamben, avec Giorgio Pasquali, me semble poser «comme un chiffre énigmatique de la propre existence de savant».

Dans *Idée de l'étude* et dans d'autres textes, spécialement dans les essais récemment réunis (2005) sous le titre *La puissance de la pensée*, Agamben comprend toutefois le terme de *puissance* en un sens philologique, dans la double acception qu'il prenait chez Aristote: «d'une part, *potentia passiva*, passivité, passion pure et virtuellement infinie, d'autre part *potentia activa*, tension irréductible vers l'accomplissement, passage à l'acte». La puissance apparaît donc essentiellement comme le lieu dialectique de la *création* et de la *décréation*, «possibilité de non-être», «puissance-de-ne-pas». La *puissance de la pensée* consiste ainsi à s'accueillir soi-même comme limite, comme le fragile équilibre de l'homme entre les deux abîmes de la célèbre *Pensée* de Pascal: «L'homme est l'animal qui *peut sa propre impuissance*. La grandeur de sa puissance est mesurée par l'abîme de son impuissance».

L'objet central de la recherche d'Agamben est «la pensée de la pensée, [...] le don extrême de la puissance à soi-même, la figure accomplie de la puissance de la pensée» (*La puissance de la pensée*, 1987). L'étymologie latine de *studium* aide à mieux comprendre. *Studium* «remonte à une racine *st-* ou *sp-* qui désigne les heurts, les *chocs*. Etudier et s'étonner (*studiare/stupire*) sont en ce sens apparentés: celui qui étudie est dans la condition de celui qui a reçu un choc et demeure stupéfait devant ce qui l'a frappé, incapable aussi bien d'en venir à bout que de s'en détacher». Comme le mélancolique suspendu hors du temps, immobile, hébété par la stupéfaction face à l'infinité potentielle que l'esprit propre se donne à lui-même et au monde. D'un côté donc, le savant est accablé de «souffrance et passion»; d'un autre côté «l'héritage messianique» que l'étude contient «le pousse en revanche sans cesse à conclure. *Ce festina lente*, cette alternance de stupeur et de lucidité, de découverte et de perte, de passion et d'action constitue le rythme de l'étude».

Dans un petit livre d'une grande finesse (*La formule de la création*, 1993) Giorgio Agamben accompagnait Gilles Deleuze dans la reconnaissance de la puissance, à haute teneur allégorique pour notre temps, de la figure de Bartleby, «l'écrivain qui a cessé d'écrire», et dans lequel par conséquent «la tension messianique de l'étude est renversée ou, plutôt, elle est au-delà d'elle-même». A son écriture comme forme de pensée, à la pensée en tant qu'approche par asyndète de l'expérience des limites du langage, nous reconnaissons la même *puissance* que Agamben a isolée dans le personnage de Melville: «son geste est celui d'une puissance qui ne précède pas mais qui suit son acte, l'a pour toujours laissé derrière soi».

Dans l'activité d'«essayiste» de Agamben, pour laquelle il est ici aujourd'hui *laureatus* et *laudatus*, nous voyons à l'œuvre l'exercice d'une pensée rapide comme l'éclair et nécessairement fragmentaire, «essayistique» parce qu'elle fait l'essai, goûte et déguste, selon la formule de Montaigne énoncée à l'aube de la Modernité, cet âge qui n'accepte plus la consolation de la pensée unifiante des *summae* encyclopédiques et historiographiques ou les phénoménologies de l'esprit. «Je saisis le mal que j'étudie, et le couche en moy» proclamait Montaigne dans son essai *La force de l'imagination* (livre I, chap. XXI). L'essai de Agamben est exact et mobile, bref et lumineux quand il examine et dissèque un objet, restant

toujours inaccompli et toujours résolu en soi. Il s'agit d'un traité philosophique densifié en forme de synecdoques, émergeant aux syllogismes et à l'aphorisme, scandé et irrigué par un style à la fois «de pensée» et «de langage», et je ne crois pas qu'il soit impropre de le rapprocher du style des penseurs-poètes dont Agamben s'est nourri et qu'il a contribué à faire fleurir pour nous: Cavalcanti et Leopardi, Nietzsche et Benjamin, Baudelaire et Kafka, Averroès et Foucault, Freud et Warburg, Caproni et Robert Klein, Pascoli et Robert Walser, Platon et les commentateurs du Talmud. Il s'agit d'une *quête*, clignotante mais patiente, du langage vers sa propre limite (la limite, justement, que l'œil de l'"élève" reconnaît au "maître"), là où «commence non pas l'indicible, mais la matière de la langue. Qui n'a jamais atteint, comme en rêve, cette substance ligneuse de la langue que les anciens nommaient *silva* (forêt), demeure prisonnier de ses représentations quand bien même il se tait».

La figure du chevalier-philosophe médiéval, en errance perpétuelle derrière une idée du Sens («chacun jor voiz aventure *querant le sens du monde*, mais point n'en puis trouver...»), dit de lui-même Dinadain dans le *Tristan en prose*) convient bien à cet antihéros tendu pour «redessiner la carte de la sensibilité d'époque» – de notre temps – par une écriture qui est également la transcription verbale d'un exercice de pensée qui se pense comme arrivée à la limite de sa représentabilité, en ce lieu où il n'y a plus d'image capable de figurer la pensée sous forme de parole ni de traduire l'expérience du *cogitare* en fantasme. En ce lieu la puissance de la pensée semble manquer à soi-même: non pas tant parce qu'elle est incapable de dire et de se dire, mais parce que «dans le *topos outopos* du poème», là où se joue ce que, interprétant les troubadours provençaux, Agamben définit comme «l'*entrebescamen* de désir, fantasme et poésie» (*Stanze*, 1977), la pensée «peut sa propre impuissance», au sens le plus profond que l'on peut attribuer au vers de Dante qui annonce la fin de la *Divine Comédie*, sa décréation, et dont la pensée d'Agamben nous invite à comprendre pleinement le sens: «Ici la haute fantaisie perdit sa puissance» («A l'*alta fantasia* qui mancò possa...»).

C'est dans ce registre d'idées que l'on peut rassembler, au fil des années, quelques-unes des recherches les plus lumineuses de Giorgio Agamben portant sur le lieu critique du texte, la *versura* dans laquelle le vers se verse dans le blanc et trouve son propre *principium individuationis*

(principe d'individuation) en son point risqué, à la fin du poème, là où, entre le faire de la création et le ne plus faire du geste auctorial qui s'interrompt, «les vers semblent tomber, embrassés dans le silence». «Mais seul un point fut ce qui nous a vaincu»: tout comme dans le vers de Dante, en ce *punctum* qui signe «la déroute du dernier vers» s'instaure finalement «la coïncidence exacte du son et du sens» étalée tout au long du texte en son double flux sémiotique de métrique et de son (la rime) et sémantique (le signifié). «Au point où le son s'apprête à se ruiner dans l'abîme du sens, le poème cherche à se mettre à l'abri en suspendant, pour ainsi dire, sa propre fin dans une déclaration d'état d'émergence poétique». Ce «point» de condensation absolue de *la puissance de la pensée poétisante* «vainc» le langage, annulant et exaltant tout à la fois les deux intensités, les «deux tonoi de l'unique substance linguistique» qui donnent vie au texte en le générant dans la parole. C'est seulement en ce «point» d'à-présent, apocalyptique, que peut prendre figure, en tant qu'image dialectique, la fin du poème: du «poème, hésitation prolongée entre le son et le sens» selon l'admirable définition de Valéry glosée par Jakobson et adoptée par Agamben dans une dimension qui n'est nullement psychologique mais structurelle, poétologique et philosophique. C'est là que l'auteur, et avec lui-nous les lecteurs, restons stupéfaits devant le vide du texte, sur le bord ultime où l'œuvre se défait et en même temps commence à exister vraiment. C'est le moment, le «point», dans lequel la «beauté qui tombe» se cristallise dans l'«instant messianique» de la «décréation» (*Beauté qui tombe*, 1998).

C'est précisément *La fin du poème* (dans *Catégories italiennes*, 1996) que s'intitule un des textes fondateurs les plus fins d'Agamben dans le domaine de l'herméneutique littéraire, un texte dédié à un «institut poétique qui est resté sans identité jusqu'à maintenant», «pratique inexistante dans les études de métrique et de poétique»: à savoir la réflexion sur le «*topos outopos* du poème», le lieu non-lieu dans lequel le texte s'achève, fait l'expérience de sa propre crise. La fin du poème, seuil extrême, structure formelle ultime perceptible dans un texte poétique, point dans lequel s'annule, désormais impossible, l'opposition entre limite métrique et limite sémantique et point dans lequel disparaît la tension et le schisme «entre le son et le sens, entre la série métrique et la série syntaxique». N'étant plus pensable en ce lieu suivi par le vide, voici que se stérilise la fonction de l'*enjambement* en tant que seul instrument capable de diffé-

remercier la poésie de la prose: comme un *enjambement* n'est plus pensable au dernier vers d'un poème, il s'ensuit que «le dernier vers du poème n'est pas un vers»: «l'épiphanie non contingente d'un indécidable entre prose et poésie».

Grâce à sa pratique philosophique alliée à la maîtrise philologique de la dialectique entre une sémiotique du rythme et de la rime et une sémantique du sens, Agamben nous aide à comprendre, nous autres philologues, les expériences les plus radicales des avant-gardes: les troubadours comme Raimbaut d'Orange avec son *No sai que s'es* qui clôt chaque *cobla* (couplet) d'une chanson lyrique avec un paradoxal «vers en prose»; mais c'est aussi vrai pour Edoardo Sanguineti qui, à partir de *Laborintus*, compose des vers anisosyllabiques d'extrême longueur, comme des éclats en prose délimités par des espaces blancs sur le côté droit de la feuille. Je ne crois pas que ce soit sans pertinence qu'une des réflexions d'Agamben les plus subtiles sur la structure formelle qui est peut-être la plus extrême de tous les temps, à savoir la *sextine* provençale, inventée par Arnaut Daniel pour imiter le cercle céleste du soleil et des autres étoiles, soit élaborée dans une page très dense de son texte intitulé *Le temps qui reste*, issu d'un séminaire philosophico-théologique portant sur la *Lettre aux Romains* de Saint Paul. J'aimerais la reproduire assez complètement en raison de l'intensité de ses considérations théoriques aussi bien poétologiques que philosophiques et théologiques.

La sextine (mais d'une certaine manière «chaque poème») est pour Agamben un «modèle en miniature du temps messianique, [...] une machine sotériologique qui, à travers la *méchanê* sophistiquée des annonces et des reprises des mots-rimes – qui correspondent aux relations typologiques entre le passé et le présent –, transforme le temps chronologique en temps messianique. Et de même que celui-ci n'est pas un autre temps par rapport au temps chronologique et à l'éternité, mais la transformation que le temps subit en se donnant comme reste, de même le temps de la sextine est la métamorphose que le temps subit comme temps de la fin, comme *temps que le poème met pour finir*. [...] Le mouvement de la sextine, à travers ses six strophes, répète celui des six jours de la création avec le samedi (la *tornada*) en tant que chiffre de l'achèvement messianique du temps. On dirait donc qu'Arnaut, tout comme l'auteur de la

*Genèse Rabbah*, ne considère pas le samedi comme un jour homogène aux autres, mais plutôt comme la récapitulation et l'abréviation messianique de l'histoire de la création (la *tornada* en trois vers récapitule la structure du poème tout entier). C'est pour cela que la sextine ne peut pas vraiment finir : sa fin, d'une certaine manière, manque – tout comme il manque la septième strophe».

Les recherches formelles de ce type restent innommées ; elles sont affectées à des instruments relevant d'une herméneutique multiple visant l'histoire génétique d'une complexe «'anthropologie de la culture occidentale' dans laquelle la philologie, l'ethnologie, l'histoire et la biologie convergent en une 'iconologie de l'intervalle', du *Zwischenraum*, dans lequel un incessant travail symbolique de la mémoire sociale est à l'œuvre». Des essais de ce type visent à nommer de manière qui n'est pas infidèle la «science sans nom» imaginée par Aby Warburg.

Tout à l'heure j'ai prononcé, parmi d'autres et non sans raison, les noms d'Averroès et de Cavalcanti, de Kafka et de Benjamin, de Foucault et de Nietzsche. En leur compagnie, à travers eux, Agamben nous accompagne pour que nous abordions la limite en laquelle le langage et la pensée s'effluent et se nient réciproquement. C'est sur cette limite-là qu'il nous convie à nous défaire des idées d'œuvre, de sujet, d'auteur. Sur le seuil du néant, l'auteur et le lecteur retrouvent cette *Freundschaft* que Nietzsche dans la *Freundliche Wissenschaft (Gai Savoir)* – aussi mentionnée par Derrida dans son livre *Politiques de l'amitié* à propos de sa notion d'«aimance» – définissait comme «une plus élevée soit commune pour un idéal qui les transcende», et que j'appellerais avec Roland Barthes un «chant de solidarité». Dans un instant, et ce n'est pas un hasard, nous entendrons une conférence d'Agamben portant sur l'idée d'*amitié* ; une idée vers laquelle sa réflexion la plus récente semble se diriger, après *La communauté qui vient* (1990, 2001), *Homo sacer* (1995), *L'ouvert* (2002), *Etat d'exception* (2003). Une réflexion sur l'engagement dans lequel nous sommes appelés à «faire communauté sans plus aucun présupposé ni condition d'appartenance» (*La communauté qui vient*), à la nécessité de processus inédits de subjectivation et de désobjectivation face aux *dispositifs* et à la nécessité de leur *profanation* qui «restitue à l'usage commun ce que le sacrifice avait séparé et divisé» (*Qu'est-ce qu'un dispositif?*, édité dans la belle petite collection *I sassi* des éditions *Nottetempo* en 2006).

«L'auteur – écrit Agamben dans «L'auteur comme geste» (*Profanations*, 2005) – «marque le point où la vie s'est jouée dans l'œuvre. Jouée, non pas exprimée; jouée, non pas exaucée. C'est pourquoi l'auteur ne peut que rester inassouvi et inexprimé dans son œuvre. Il est l'illisible qui rend possible la lecture, ce vide légendaire dont procèdent l'écriture et le discours. [...] Mais de quelle manière une passion, une pensée pourraient-elles être contenues dans une feuille de papier? Par définition, un sentiment, une pensée, exigent un sujet qui les pense et en fasse l'expérience. [...] Le lieu – ou plutôt l'avoir lieu – du poème ne se trouve donc ni dans le texte ni dans l'auteur (ou dans le lecteur): il est dans le geste par lequel l'auteur et le lecteur se mettent en jeu dans le texte et s'y soustraient ensemble à l'infini. L'auteur n'est jamais que le témoin, le garant de sa propre absence dans l'œuvre où il a été joué; et le lecteur ne peut jamais que porter à nouveau ce témoignage. Il ne peut jamais que se faire à son tour garant de ce jeu par lequel il se gagne en se perdant».

L'expérience du sentir et du connaître, d'*éprouver des émotions* et de *vivre*, et précisément cette *expérience de la pensée*, se noue en un point qui semble souffrir de cette «peine du souvenir», de cette expérience de la limite du dicible que Primo Levi, dans la totale déréliction de la «vie nue», là où on n'extermine pas des hommes mais l'humanité, a défini comme «la souffrance déchirante de se sentir homme». Dans cet horizon, il est significatif qu'à côté du texte poétique, du langage et de sa limite – comme une matière onirique dans laquelle Agamben plonge avec la lame exacte de l'herméneutique – ce soient précisément ceux-là les *indicateurs* qui, dans sa pensée, fonctionnent comme des phares problématiques, aux dimensions relevant aussi bien de l'histoire de la culture que de l'histoire politologique et politique. Ils induisent de réfléchir sur notre être désormais «vie sans forme», *Quodlibet*, «être quelconque», «singularité en tant que singularité quelconque» et de maintenir l'esprit sur l'éclipse de la politique classique ainsi que sur la dérive vers une *oikonomia* politique, grotesque parodie de l'originnaire *oikonomia* théologique qui a pris sur soi l'héritage d'un gouvernement «providentiel du monde». Ici, politique et pensée, poésie et philosophie reconnaissent leur nature commune dans une radicale *puissance d'être et de non-être*: «Penser que ce que la poésie accomplit pour la puissance de dire, la politique et la philosophie doivent l'accomplir pour la puissance d'agir. Rendant inopérantes

les opérations économiques et biologiques, elles montrent ce que *peut* le corps humain, elles l'ouvrent à un nouvel usage possible» (*Le règne et la gloire*, 2007).

Tout comme Glenn Gould est celui qui, seul, «peut *ne pas* jouer», Agamben peut *ne pas* exercer sa propre *maestria*, nous indiquant la limite dans laquelle «il nie et abandonne sa propre puissance de ne pas jouer»: puisque «la *maestria* conserve et exerce dans l'acte non pas sa puissance de jouer, [...] mais celle de ne pas jouer».

Un instant avant que Agamben ne fasse résonner la puissance de sa pensée sur le thème de l'amitié, je désire conclure ma *laudatio*, nécessairement inachevée et inachevable, en offrant à Agamben et à vous tous, comme un dernier *salutz*, un texte humaniste qui me semble être parmi les plus précieux de notre temps. Je le propose comme un possible *testament pour la communauté amicale qui vient, faite d'"êtres quelconques"* réunis et nomades, dirigés vers le «nord du futur», à l'intérieur de *das frei-werdende Zeltwort* de Paul Celan, de cette «parole-tente qui se libère», parole qui protège et se détache; réunis pour «faire communauté sans présumés ni conditions d'appartenance».

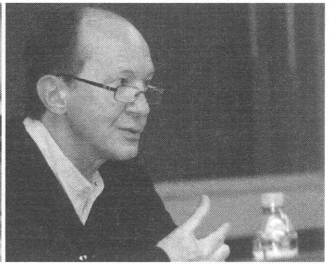
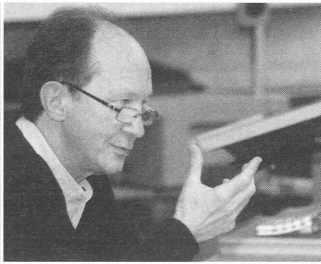
Il s'agit d'un fragment de Leo Spitzer, auteur, dans les années terribles du Déluge universel (1944-45), des recherches sur l'histoire de l'idée de *Stimmung* et d'*Harmonie du monde*. Deux ans avant l'arrivée au pouvoir du nazisme, en 1931, Spitzer réunissait l'exactitude du *philologue* fidèle au style et au stylet du copiste et l'élan prophétique de l'herméneute *talmudiste* pour lequel l'exercice de l'interprétation est un dialogue ininterrompu entre la voix de la tradition et son dépassement dans l'ouverture du «temps qui reste». Dans les textes réunis des *Romanische Stil- und Literaturstudien*, avec une *phoné* très claire et lumineuse, Spitzer livrait un accomplissement imparfait et brisé avec quelques *Schlussaphorismen* qui condensent la signification la plus profonde de la «science sans nom» si chère à Warburg, Benjamin et Agamben.

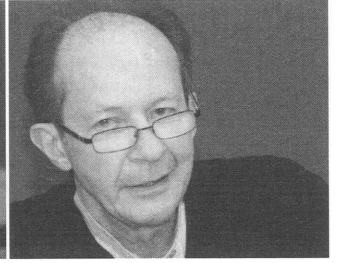
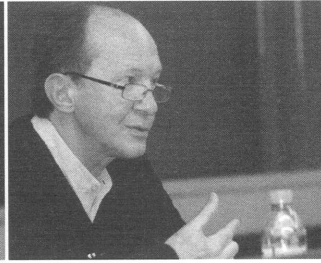
La traduction du texte de Spitzer avec lequel je veux conclure est due à Jean Starobinski. Elle se trouve dans l'introduction à la version française des *Etudes de style* de Spitzer que je lus à Genève il y a exactement trente ans, alors que j'étudiais avec Starobinski et Carlo Ossola, dans les années mêmes où je lus le premier livre de Agamben, *Stanze. La parole et le fan-*



*tasme dans la culture occidentale.* Ce livre a été déterminant au sens général, dans la culture italienne et européenne de notre époque pour repenser le rapport entre «poésie» et «philosophie» dans la pensée médiévale et moderne; également dans le bref espace de ma vie, pour le choix qu'alors je fis, luttant contre mon *Genius*, pour mon destin de philologue des langues romanes. Voici le texte de Spitzer:

«...La recherche positive est une constante rencontre dialoguée et dialectique avec un homme déterminé, lié par la recherche ou par l'amitié [...]. Enfin, je voudrais que le travail fût écrit, pour ainsi dire, aux confins du Rien, en se cramponnant au savoir contre l'assaut du Rien, avec une ironie tournée contre soi et une énergie défensive – qu'il fût peut-être écrit en vue d'échapper au Rien. Seule la part du Rien à l'intérieur du travail peut lui donner ce caractère humble, problématique, cet effacement supérieur qui accompagne tout noble effort; il faut accepter l'élément mort et «néantisant», sans lequel le vivant ne peut être. Car si l'ouvrage doit pouvoir survivre à son créateur, [...] il faut qu'il soit l'image de la lutte menée par son créateur, transmettant aux lecteurs son impératif de lutte. [...] Le vrai chercheur partage la compagnie d'un objet, d'une réalité supranaturelle, d'un homme – en face du Rien. Et cela veut dire: n'être pas seul».





## CONFERENCE DU LAUREAT : L'AMITIE

*Monsieur Giorgio Agamben, philosophe*

*Texte original traduit par M. Francesco Gregorio, et augmenté des propos oraux, en français, du conférencier.*

Durant les dix dernières années j'ai concentré mes recherches dans le domaine de la philosophie politique et j'ai ainsi été amené à m'occuper de thèmes et de figures dont le moins que l'on puisse dire est qu'elles ne sont pas joyeuses: de l'Homo Sacer – cet homme que, dans le droit romain archaïque, tout le monde avait le droit de tuer – à ceux que l'on appelait les «musulmans» dans le jargon d'Auschwitz, ces morts-vivants dont même les autres détenus ne pouvaient tolérer la vue. J'ai essayé d'interroger la signification politique, ou plutôt biopolitique, de ces figures; mais aujourd'hui, pour l'occasion qui nous réunit ici, je voudrais vous parler d'une figure moins sombre, peut-être même joyeuse, et cependant non dépourvue de rapport avec la politique: la figure de l'ami.

Le thème de l'amitié est si étroitement lié à la définition même de la philosophie que l'on peut dire que, sans l'amitié, la philosophie ne serait tout simplement pas possible. *Philos*, l'ami, est contenu dans le mot même «philosophie». Elle est l'amie de la sagesse (*sofia*) mais peut aussi exprimer la science et la sagesse de l'amitié et risque fort, comme c'est souvent le cas lors d'une excessive proximité, de ne pas en venir à bout. Cette promiscuité, voire cette consubstantialité, de l'ami et du philosophe était donnée pour acquise dans le monde classique. C'est, peut-être, en raison d'une intention quelque peu archaïsante qu'un philosophe contemporain que j'admire, Gilles Deleuze, – au moment de poser la question extrême: «qu'est-ce que la philosophie?» – a pu dire: «voilà une question qu'il faut se poser entre amis».

La relation entre l'amitié et la philosophie est aujourd'hui devenue suspecte et c'est avec une sorte d'embarras et de mauvaise conscience que ceux qui font profession de philosopher tentent de régler leurs comptes avec ce partenaire incommode, et pour ainsi dire clandestin, de leur pensée.

Je vous livre deux exemples de ce malaise.

Il y a dix ans Jean-Luc Nancy, un ami philosophe, et moi-même, avons décidé d'échanger des lettres sur le thème de l'amitié car cela nous semblait être la meilleure façon d'approcher et même de «mettre en scène» un problème qui, autrement, semblait réfractaire à l'analyse. J'ai donc écrit la première lettre puis j'ai attendu, non sans impatience, la réponse. Ce n'est pas ici le lieu pour tenter de comprendre les raisons ou malentendus pour lesquels l'arrivée de la lettre de Nancy signifia la fin du projet. Mais il est certain que notre amitié – que nous imaginions être un accès privilégié au problème – constitua au contraire un obstacle et finit, d'une certaine manière, par en être, au moins provisoirement, obscurcie.

Mon second exemple concerne le philosophe Jacques Derrida qui a écrit un livre ayant pour titre *Politiques de l'amitié*<sup>1</sup>.

En raison d'un malaise vraisemblablement analogue et probablement conscient, Jacques Derrida a choisi comme *leitmotiv* de son livre une devise sibylline que la tradition attribue à Aristote et qui nie l'amitié dans le geste même par lequel elle semble l'invoquer : *ô philoi, oudeis philos*, «ô amis, il n'y a pas d'amis». Un des sujets du livre de Derrida est, en effet, la critique d'une conception de l'amitié que l'auteur définit comme phalocentrique et qui domine notre tradition philosophique et politique. Quand Derrida travaillait à son séminaire à l'origine du livre, nous avons discuté ensemble un curieux problème philologique qui concerne justement la devise en question. Celle-ci est citée, entre autres, par Montaigne et Nietzsche, qui l'auraient eux-mêmes tirée de Diogène Laërce. Mais si nous ouvrons une édition moderne de la *Vie des philosophes*, au chapitre consacré à la biographie d'Aristote (V, 21), nous ne trouvons pas la phrase en question mais une autre, apparemment identique, dont la signification est toutefois différente et bien moins énigmatique : *oi* (oméga avec un iota souscrit) *philoi, oudeis philos*, «celui qui a (beaucoup) d'amis n'a pas d'amis». Un passage à la bibliothèque suffit à éclaircir le mystère : le grand philologue genevois Isaac Casaubon (1559-1614) avait décidé de publier une nouvelle édition des *Vies* et, arrivant au passage en question – dans l'édition procurée par son beau-frère Henri Estienne le passage

1. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

rapportait la leçon: *ô philoi* (ô amis) – il avait corrigé sans hésitation l'énigmatique leçon des manuscrits qui devenait ainsi parfaitement intelligible et qui, pour cette raison, fut reprise par les éditeurs modernes.

Transmettant tout de suite à Derrida le résultat de mes recherches je fus stupéfait, quand le livre fut publié sous le titre *Politiques de l'amitié*, de n'y trouver aucune trace du problème. Si la devise – qui est apocryphe selon les philologues modernes – y figurait sous sa forme originaire, ce n'était certainement pas du fait d'un oubli: il était essentiel, dans la stratégie du livre, que l'amitié fût tout à la fois affirmée et mise en doute.

En cela le geste de Derrida répétait celui de Nietzsche qui, encore étudiant en philologie, avait commencé un travail sur les sources de Diogène Laërce et sur l'histoire du texte des *Vies*. Par conséquent la correction de Casaubon devait lui être parfaitement familière. Mais l'affirmation de l'amitié en même temps qu'une certaine méfiance envers les amis étaient essentielles aux orientations de la philosophie nietzschéenne. C'est pourquoi il a recours à la leçon traditionnelle, qui n'était déjà plus courante à son époque (l'édition de Hübner de 1828 porte la leçon moderne, avec une annotation: *legebatur ô philoi, emendavit Casaubonus*).

Il est possible qu'une partie du malaise des philosophes modernes ait été alimenté par le statut sémantique particulier du terme «ami». On sait que personne n'a jamais réussi à définir de manière satisfaisante le syntagme «Je t'aime». Expliquer en termes simples ce qu'il veut dire est très compliqué. En somme, c'est l'un de ces verbes dont la signification coïncide avec l'acte de sa profération, si bien qu'il semblerait avoir un caractère performatif. Des considérations analogues pourraient être faites pour l'expression «Je suis ton ami» ou «je te suis ami» même si, dans ce cas, le recours au performatif ne semble pas possible. Peut-on expliquer ce que cela veut dire?

Je crois volontiers que «ami» n'appartient pas aux termes à partir desquels il est possible de construire une classe d'objets comme «blanc», «chaud», «dur» (termes prédicatifs); autrement dit, il n'est pas possible de construire une classe d'objets dans laquelle inscrire les êtres auxquels on attribuerait le prédicat «ami». Je crois qu'il s'agit donc d'un terme non-prédicatif, au sens des linguistes; mais est-il possible de dire que «ami» définisse en ce sens une classe consistante?

Aussi curieux que cela puisse paraître, «ami» partage sa qualité avec une autre espèce de termes non-prédicatifs, les insultes. Des linguistes ont en effet dégagé que le caractère offensant de l'insulte n'est pas lié à l'inscription de celui qui la reçoit dans une catégorie particulière (celle des excréments, des organes sexuels masculins ou féminins, etc., selon les langues), ce qui serait parfaitement impossible et, en tout cas, faux. Ils ont précisément montré que l'insulte est efficace dans la mesure où elle ne fonctionne pas comme une prédication constative, mais plutôt comme un nom propre: elle appelle dans le langage d'une manière telle (impropre) que l'appelé ne peut ni l'accepter, ni s'en défendre (comme si quelqu'un s'obstinait à m'appeler Gaston, sachant que je m'appelle Giorgio). Ce qui, dans l'insulte, offense, est une pure expérience de langage, et non une référence au monde.

Si cela est vrai, «ami» ne partagerait pas cette condition uniquement avec les insultes mais également avec les termes philosophiques qui n'ont pas de dénotation objective et qui, définis par les logiciens médiévaux comme des «transcendants», signifient simplement l'être.

Je crois que nous avons toujours affaire, en philosophie comme en politique, à des termes non prédicatifs; nous manions ainsi régulièrement des termes sans même nous apercevoir qu'ils ne sont pas prédicatifs et rendent impossible l'inscription, dans leur classe, des «objets» correspondants.

Je connais un très bel exemple figuratif de l'amitié; il s'agit du tableau d'un peintre de la Suisse italienne, Giovanni Serodine, qui se trouve à la Galerie Nationale d'Art Antique à Rome.

Il représente la rencontre des apôtres Pierre et Paul sur le chemin du martyre, à Rome. Les deux saints occupent le centre de la toile, entourés par la gesticulation désordonnée des soldats et des bourreaux qui les mènent au supplice. Les critiques ont souvent fait remarquer le contraste entre la rigueur héroïque des deux apôtres et le remue-ménage de la foule, illuminée çà et là par des éclats de lumière jetés, comme au hasard, sur les bras, les visages, les trompettes. Pour ma part, je pense que le coup de génie de Serodine est d'avoir représenté les deux apôtres si proches l'un de l'autre, les fronts quasi collés l'un à l'autre, qu'ils ne peuvent absolument pas se voir: sur la voie du martyre, ils se regardent sans se reconnaître. Cette

impression de proximité pour ainsi dire excessive est encore augmentée par le geste silencieux des mains qui se serrent, en bas, à peine visibles.



Il m'a toujours semblé que ce tableau contient une parfaite allégorie de l'amitié. Qu'est-ce en effet que l'amitié si ce n'est une proximité telle qu'il n'est pas possible de s'en faire ni une représentation ni un concept? Reconnaître quelqu'un comme ami signifie ne pas pouvoir le reconnaître comme «quelque chose». On ne peut pas dire «ami» comme on dit «blanc», «italien», «chaud», l'amitié n'est pas propriété ou qualité d'un sujet.

Pour mieux vous montrer cela, j'aimerais lire et commenter très rapidement un texte tiré de ce qui est peut-être le plus grand traité que la philosophie ancienne nous ait laissé sur l'amitié. C'est un passage de *L'Ethique à Nicomaque* d'Aristote.

Comme il s'agit d'un des textes les plus célèbres et les plus discutés de toute l'histoire de la philosophie, je pars du principe que ses thèses majeures sont connues: on ne peut pas vivre sans amis; il faut distinguer l'amitié fondée sur l'utilité ou sur le plaisir de l'amitié vertueuse dans laquelle l'ami est aimé en tant que tel; il n'est pas possible d'avoir de nombreux amis; l'amitié à distance tend à produire l'oubli; etc. Tout ceci est archiconnu. Il y a en revanche un passage de ce traité qui n'a pas, je crois,



reçu toute l'attention qu'il mérite, bien qu'il contienne, pour ainsi dire, la base ontologique de la théorie. Il s'agit d'un passage du livre IX qui va des lignes 1170a28 à 1171b35. Je vais vous lire ce passage en insistant sur certains points, en essayant d'être très littéral...

«Celui qui voit perçoit (*aisthanetai*) qu'il voit, celui qui écoute perçoit qu'il écoute, celui qui marche perçoit qu'il marche et ainsi de même, pour toutes les autres activités, il y a quelque chose qui perçoit que nous sommes en train de les faire (*hoti energoumen*), de telle manière que, si nous percevons, nous percevons que nous percevons, et que, si nous pensons, nous percevons que nous pensons, et ceci est la même chose que se percevoir exister: exister (*einaï*) signifie en effet percevoir et penser.

Percevoir que nous vivons est par soi doux (*hedeôn*), parce que la vie est par nature un bien et qu'il est doux de percevoir qu'un tel bien nous appartient.

Vivre est désirable, surtout pour les hommes bons, puisque pour eux exister est un bien et une chose douce. En co-percevant (*synaisthanomenoi*) ils éprouvent de la douceur pour le bien en soi, et ce que l'homme bon éprouve relativement à lui-même, il l'éprouve aussi à l'égard de l'ami: l'ami est, en effet, un autre soi-même (*heteros autos*). Et comme pour chacun le fait même d'exister (*to auton einaï*) est désirable, il en est ainsi – ou quasiment – pour l'ami.

L'existence est désirable parce qu'on perçoit qu'elle est une chose bonne et cette sensation (*aisthesis*) est en soi-même douce. Mais alors, pour l'ami aussi il faudra co-percevoir qu'il existe et ceci advient dans le vivre-avec et dans l'avoir en commun (*koinônein*) actions et pensées. En ce sens, on dit que les hommes vivent ensemble (*syzên*), et non pas comme le bétail qui partage un pâturage. (...) L'amitié est en effet une communauté et, comme il advient pour soi-même, il en va de même pour l'ami: et comme, relativement à soi-même, la sensation d'exister (*aisthesis hoti esti*) est désirable, il en ira de même pour l'ami».

Il s'agit d'un passage extraordinairement dense, parce qu'Aristote y énonce des thèses de philosophie première (métaphysique) que l'on ne trouve dans aucun autre de ses textes sous cette forme:

1) Il existe une sensation de l'être pur, une *aisthesis* de l'existence. Aristote le répète à plusieurs reprises, mobilisant le vocabulaire technique de l'ontologie: *aisthanometha hoti esmen*, *aisthesis hoti estin*: le *hoti estin* est l'existence – le *quod est* – en tant qu'opposé à l'essence (*quid est, ti estin*).

2) Cette sensation d'exister est en elle-même douce (*hedus*).

3) Il existe une équivalence entre être et vivre, entre se sentir exister et se sentir vivre. Il s'agit vraiment d'une anticipation de la thèse nietzschéenne qui tient que: «être: nous n'en avons aucune autre expérience que vivre». (On peut lire une affirmation analogue, mais plus générale dans le livre II du *De Anima* aux lignes 415b13: «être, pour les vivants, c'est vivre»).

4) Dans cette sensation d'exister, une autre sensation, spécifiquement humaine, se fait insistante et prend la forme d'un co-sentir (*synaisthanometha*) l'existence de l'ami. *L'amitié est l'instance de ce co-sentiment de l'existence de l'ami dans le sentiment de l'existence propre.* Ceci signifie que l'amitié a tout à la fois rang ontologique et politique. Parce que la sensation de l'être est, en effet, toujours déjà divisée et partagée, et que l'amitié nomme ce partage. Il n'y a ici aucune intersubjectivité – cette chimère des modernes –, aucune relation entre sujets: c'est bien plutôt l'être même qui est divisé, qui est non-identique à soi. Le je et l'ami sont les deux faces – ou les deux pôles – de ce partage.

5) Pour cette raison, l'ami est un autre soi, un *heteros autos*. Cette expression eut, en sa traduction latine – *alter ego* – une longue histoire qu'il n'est pas ici question de reconstruire. Mais il est important de noter que la formulation grecque est plus prégnante que ce qu'une oreille moderne peut entendre en elle parce que le grec – tout comme le latin – a deux termes pour dire l'altérité: *allos* (lat. *alius*) est l'altérité générique; *heteros* (lat. *alter*) est l'altérité comme opposition entre deux, l'hétérogénéité. En outre, le latin *ego* ne traduit pas exactement *autos* qui signifie «soi-même». L'ami n'est pas un autre je, mais une altérité immanente à la mêmeté, un devenir autre du même. Au point où je perçois mon existence comme douce, ma sensation est traversée par un co-sentir qui la disloque et la déporte vers l'ami, vers l'autre moi-même. L'amitié est cette désubjectivation au cœur même de la sensation la plus intime de soi.

Arrivés à ce point, le rang ontologique de l'amitié chez Aristote devient évident, confirmé par la désubjectivation inscrite au cœur du sujet. On comprend pourquoi elle est un problème philosophique primordial et appartient à la *prôtê philosophia*; en effet ce qui en elle fait question concerne la même expérience, la même «sensation» de l'être. On comprend également pourquoi «ami» ne peut pas être considéré comme un prédicat réel qui s'ajouterait à un concept pour s'inscrire dans une certaine classe, fût-ce celle des amis, car l'ami concerne le fait même d'être. En termes modernes, on pourrait dire que «ami» est un existentiel et non un catégoriel. Mais cet existentiel – inconceptualisable en tant que tel – est toutefois traversé par une intensité, une urgence, une force, qui le charge de quelque chose comme une puissance politique. Cette intensité, c'est le

*syn*, le «avec» qui divise, dissémine et rend partageable – ou plutôt toujours déjà partagée – la même sensation, la même douceur d'exister. Elle divise et disperse la sensation même de notre existence.

Que ce partage ait, pour Aristote, une signification politique est implicite dans un passage du texte que nous venons d'analyser et sur lequel il est maintenant opportun de retourner :

«Mais alors pour l'ami aussi il faudra sentir-avec qu'il existe et ceci advient dans le vivre-avec et dans l'avoir en commun (*koinônein*) actions et pensées. En ce sens, on dit que les hommes vivent ensemble (*syzên*) et non pas comme le bétail, qui partage un pâturage.»

L'expression que nous avons traduite par «partager un pâturage» est *en to auto nemesthai*. Mais le verbe *nemo* – lequel, comme vous le savez, est riche d'implications politiques car il suffit de penser au déverbal *nomos*, la loi – signifie aussi à la voix moyenne : «avoir part», et l'expression aristotélicienne pourrait signifier simplement «avoir part au même». En tout état de cause il est ici essentiel que la communauté humaine soit définie, par comparaison avec la communauté animale, à travers un vivre-avec (*syzên* acquiert ici une signification technique) qui n'est lui-même pas défini par la participation à une substance commune, mais par un partage purement existentiel et, pour ainsi dire, sans objet : l'amitié, comme co-sentiment du pur fait d'être. L'amitié est alors posée comme paradigme de la communauté humaine et définie, par opposition à la communauté animale, comme un «vivre ensemble» qui n'a pas la forme d'un partage de quelque chose.

Les amis ne partagent pas quelque chose. Les amis ne partagent pas simplement quelque chose, par exemple une loi, un lieu, un goût, une naissance, une ethnie... Les amis sont partagés, ils sont toujours *déjà* partagés, par l'expérience de l'amitié. L'amitié est donc un partage qui précède tout partage factuel ; un partage pour ainsi dire sans objet car elle partage l'être même, la vie même. C'est ce partage qui constitue le politique, c'est ce co-sentiment amical de l'être qui assigne la communauté humaine à la politique.

Mais que pourrait être une politique qui n'aurait pas la forme d'un partage de quelque chose ? Et comment cette synesthésie politique originale est-elle devenue au cours du temps un consensus auquel les démocraties d'aujourd'hui confient leur destin dans cette dernière, extrême et exténuée phase de leur évolution, c'est, comme on dit, une autre histoire, à laquelle je vous laisse réfléchir.

## L'AMICIZIA

*Version originale italiana sur laquelle G. Agamben s'est basé pour prononcer sa conférence.*

L'amicizia, di cui ci occuperemo in questo seminario, è così strettamente legata alla definizione stessa della filosofia, che si può dire che senza di essa la filosofia non sarebbe propriamente possibile. L'intimità fra amicizia e filosofia è così profonda che questa include il *philos*, l'amico, nel suo stesso nome e, come spesso avviene per ogni prossimità eccessiva, rischia di non riuscire a venirne a capo. Nel mondo classico, questa promiscuità e, quasi, consustanzialità dell'amico e del filosofo era scontata ed è certamente per un'intenzione in qualche modo arcaicizzante che un filosofo contemporaneo – al momento di porre la domanda estrema: «che cos'è la filosofia?» – ha potuto scrivere che questa è una questione da trattare *entre amis*. Oggi la relazione fra amicizia e filosofia è, infatti, caduta in discredito ed è con una sorta di imbarazzo e di cattiva coscienza che coloro che *fanno* professione di filosofia provano a fare i conti con questo *partner* scomodo e, per così dire, clandestino del loro pensiero.

Molti anni fa, io e un mio amico, Jean-Luc Nancy, avevamo deciso di scambiarcì delle lettere sul tema dell'amicizia. Eravamo persuasi che questo fosse il modo migliore di avvicinare e quasi «mettere in scena» un problema che sembrava altrimenti sfuggire a una trattazione analitica. Io scrissi la prima lettera e aspettai non senza trepidazione la risposta. Non è questo il luogo per tentare di comprendere per quali ragioni – o, forse, fraintendimenti – l'arrivo della lettera di Jean-Luc significò la fine del progetto. Ma è certo che la nostra amicizia – che nei nostri propositi avrebbe dovuto aprirci un accesso privilegiato al problema – ci fu invece di ostacolo e ne risultò, in qualche modo, almeno provvisoriamente oscurata.

È per un analogo e, probabilmente, consapevole disagio che Jacques Derrida ha scelto come *Leitmotiv* del suo libro sull'amicizia un motto sibillino che la tradizione attribuisce ad Aristotele e che nega l'amicizia nello stesso gesto con cui sembra invocarla: *o philoi, oudeis philos*, «o amici, non vi sono amici» Uno dei temi del libro è, infatti, la critica di quella che l'autore definisce la concezione fallocentrica dell'amicizia che domina la nostra tradizione filosofica e politica. Quando Derrida stava ancora lavorando al seminario da cui il libro è nato, avevamo discusso

insieme di un curioso problema filologico che concerneva appunto il motto o grillo in questione. Esso si trova citato, fra gli altri, in Montaigne e in Nietzsche, che lo avrebbero tratto da Diogene Laerzio. Ma se noi apriamo un'edizione moderna delle *Vite dei filosofi*, nel capitolo dedicato alla biografia di Aristotele (V, 21), non troviamo la frase in questione, bensì una in apparenza quasi identica, il cui significato è tuttavia diverso e assai meno enigmatico: *oi* (omega con iota sottoscritto) *philoï, oudeis philos*, «colui che ha (molti) amici, non ha nessun amico».

Una visita in biblioteca fu sufficiente a chiarire il mistero. Nel 1616 il grande filologo ginevrino Isaac Casaubon decise di pubblicare una nuova edizione delle *Vite*. Giunto al passo in questione – che ancora nell'edizione procurata dal suocero Henry Etienne recitava: *o philoi* (o amici) – corresse senza esitare l'enigmatica lezione dei manoscritti, che diventava così perfettamente intellegibile e, per questo, fu accolta dagli editori moderni.

Poichè avevo subito informato Derrida del risultato delle mie ricerche, rimasi stupito, quando il libro fu pubblicato col titolo *Politiques de l'amitié*<sup>1</sup>, di non trovarvi alcuna traccia del problema. Se il motto – apocrifo secondo i filologi moderni – vi figurava nella sua forma originaria, non era certo per una dimenticanza: era essenziale, nella strategia del libro, che l'amicizia fosse, insieme, affermata e revocata in dubbio.

In questo, il gesto di Derrida ripeteva quello di Nietzsche. Quando era ancora uno studente di filologia, Nietzsche aveva incominciato un lavoro sulle fonti di Diogene Laerzio e la storia del testo delle *Vite* (e quindi anche l'emendamento di Casaubon) doveva essergli perfettamente familiare. Ma la necessità dell'amicizia e, insieme, una certa sfiducia verso gli amici era essenziale alla strategia della filosofia nietzschiana. Di qui il ricorso alla lezione tradizionale, che già ai suoi tempi non era più corrente (l'edizione Huebner del 1828 ha la versione moderna, con l'annotazione: *legebatur o philoi, emendavit Casaubonus*).

È possibile che a questo disagio dei filosofi moderni abbia contribuito il particolare statuto semantico del termine «amico». È noto che nessuno è mai riuscito a definire in modo soddisfacente il significato dell sintagma «ti amo», tanto che si potrebbe pensare che esso abbia carattere performativo,

1. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

che il suo significato coincida, cioè, con l'atto del suo proferimento. Considerazioni analoghe si potrebbero fare per l'espressione «ti sono amico», anche se qui il ricorso alla categoria del performativo non sembra possibile. Ritengo, piuttosto, che «amico» appartenga a quella classe di termini che i linguisti definiscono non-predicativi, cioè termini a partire dai quali non è possibile costruire una classe di oggetti in cui iscrivere gli enti a cui si attribuisce il predicato in questione. «Bianco», «duro», «caldo» sono certamente termini predicativi; ma è possibile dire che «amico» definisca in questo senso una classe consistente? Per strano che possa sembrare, «amico» condivide questa qualità con un'altra specie di termini non-predicativi, gli insulti. I linguisti hanno dimostrato che l'insulto non offende chi lo riceve perché lo iscrive in una categoria particolare (per esempio, quella degli escrementi, o degli organi sessuali maschili o femminili, secondo le lingue), il che sarebbe semplicemente impossibile o, comunque, falso. L'insulto è efficace proprio perché non funziona come una predicazione costativa, ma piuttosto come un nome proprio, perché chiama nel linguaggio in un modo che il chiamato non può accettare, e dal quale tuttavia non può difendersi (come se qualcuno si ostinasse a chiamarmi Gastone, sapendo che mi chiamo Giorgio). Ciò che offende nell'insulto è, cioè, una pura esperienza del linguaggio, e non un riferimento al mondo.

Se questo è vero, «amico» condividerebbe questa condizione, oltre che con gli insulti, con i termini filosofici, che, com'è noto, non hanno una denotazione oggettiva, e, come quei termini che i logici medievali definivano «trascendenti», significano semplicemente l'essere.

Per questo, prima di entrare nel vivo del nostro seminario, vorrei che osservaste con cura la riproduzione del quadro di Serodine che avete davanti agli occhi. La tela, conservata nella Galleria nazionale di arte antica a Roma, rappresenta l'incontro degli apostoli Pietro e Paolo sulla via del martirio. I due santi, immobili, occupano, come vedete, il centro della tela, circondati dalla gesticolazione disordinata dei soldati e dei carnefici che li conducono al supplizio. I critici hanno spesso fatto notare il contrasto fra il rigore eroico dei due apostoli e il tramestio della folla, accesa qua e là da scandelle di luce quasi schizzate a casaccio sulle braccia, sui volti, sulle trombe. Per parte mia, ritengo che ciò che rende questo

quadro propriamente incomparabile è che Serodine ha rappresentato i due apostoli così vicini, con le fronti quasi incollate l'una sull'altra, che essi non possono assolutamente vedersi: sulla via del martirio, essi si guardano senza riconoscersi. Questa impressione di una prossimità per così dire eccessiva è ancora accresciuta dal gesto silenzioso delle mani che si stringono in basso, appena visibili. Mi è sempre parso che questo quadro contenga una perfetta allegoria dell'amicizia. Che cos'è, infatti, l'amicizia, se non una prossimità tale che non è possibile farsene nè una rappresentazione nè un concetto? Riconoscere qualcuno come amico significa non poterlo riconoscere come «qualcosa». Non si può dire «amico», come si dice «bianco», «italiano», «caldo» – l'amicizia non è una proprietà o una qualità di un soggetto.

Ma è tempo di cominciare la lettura del passo di Aristotele che mi proponevo di commentare. Il filosofo dedica all'amicizia un vero e proprio trattato, che occupa i libri ottavo e nono dell'*Etica nicomachea*. Poichè si tratta di uno dei testi più celebri e discussi dell'intera storia della filosofia, darò per scontata la conoscenza delle tesi più consolidate: che non si può vivere senza amici, che occorre distinguere l'amicizia fondata sull'utilità o sul piacere dall'amicizia virtuosa, in cui l'amico è amato come tale, che non è possibile avere molti amici, che l'amicizia a distanza tende a produrre oblio, ecc. Tutto questo è arcinoto. Vi è, invece, un passo del trattato che mi pare non abbia ricevuto sufficiente attenzione, benchè contenga, per così dire, la base ontologica della teoria. Si tratta di 1170 a 28 -1171 b 35. Leggiamo insieme il passo:

«Colui che vede sente (*aisthanetai*) di vedere, colui che ascolta sente di ascoltare, colui che cammina sente di camminare e così per tutte le altre attività vi è qualcosa che sente che stiamo esercitandole (*oti energoumen*), in modo che se sentiamo, ci sentiamo sentire, e se, pensiamo, ci sentiamo pensare, e questo è la stessa cosa che sentirsi esistere: esistere (*to einai*) significa infatti sentire e pensare.

Sentire che viviamo è di per sé dolce (*edeon*), poichè la vita è per natura un bene ed è dolce sentire che un tale bene ci appartiene.

Vivere è desiderabile, soprattutto per i buoni, poichè per essi esistere è un bene e una cosa dolce. Con-sentendo (*synaisthanomenoi*) provano dolcezza per il bene in sé, e ciò che l'uomo buono prova rispetto a sé, lo prova anche rispetto all'amico: l'amico è, infatti, un altro se stesso (*heteros autos*). E come, per ciascuno, il fatto stesso di esistere (*to auton einai*) è desiderabile, così – o quasi – è per l'amico.

L'esistenza è desiderabile perchè si sente che essa è una cosa buona e questa sensazione (*aisthesis*) è in se stessa dolce. Ma allora anche per l'amico si dovrà con-sentire che egli esiste e questo avviene nel convivere e nell'aver in comune (*koinônein*) azioni e pensieri. In questo senso si dice che gli uomini convivono (*syzen*) e non come per il bestiame, che condividono il pascolo. (...) L'amicizia è, infatti, una comunità e, come avviene rispetto a se stessi, così anche per l'amico: e come, rispetto a se stessi, la sensazione di esistere (*aisthesis oti estin*) è desiderabile, così anche sarà per l'amico».

Si tratta di un passo straordinariamente denso, perchè Aristotele vi enuncia delle tesi di filosofia prima che non è dato riscontrare in questa forma in nessun altro dei suoi scritti:

- 1) Vi è una sensazione dell'essere puro, una *aisthesis* dell'esistenza. Aristotele lo ripete più volte, mobilitando il vocabolario tecnico dell'ontologia: *aisthanometha oti esmen*, *aisthesis oti estin*: l'*oti estin* è esistenza – il *quod est* – in quanto opposta all'essenza (*quid est, ti estin*).
- 2) Questa sensazione di esistere è in se stessa dolce (*edys*).
- 3) Vi è equivalenza tra essere e vivere, fra sentirsi esistere e sentirsi vivere. È una decisa anticipazione della tesi nietzschiana secondo cui: «essere: noi non ne abbiamo altra esperienza che vivere». (Un'affermazione analoga, ma più generica si può leggere anche in *De An.* 415 b 13: «essere, per i viventi, è vivere»).
- 4) In questa sensazione di esistere insiste un'altra sensazione, specificamente umana, che ha la forma di un con-sentire (*synaisthanesthai*) l'esistenza dell'amico. *L'amicizia è l'istanza di questo con-sentimento dell'esistenza dell'amico nel sentimento dell'esistenza propria*. Ma questo significa che l'amicizia ha un rango ontologico e, insieme, politico. La sensazione dell'essere è, infatti, già sempre divisa e con-divisa e l'amicizia nomina questa condivisione. Non vi è qui alcuna intersoggettività – questa chimera dei moderni –, alcuna relazione fra soggetti: piuttosto l'essere stesso è diviso, è non-identico a sé, e l'io e l'amico sono le due facce – o i due poli – di questa con-divisione.
- 5) L'amico è, per questo, un altro sé, un *heteros autos*. Nella sua traduzione latina – *alter ego* – questa espressione ha avuto una lunga storia, che non è qui il luogo di ricostruire. Ma è importante notare che la formulazione greca è più pregnante di quanto intende in essa un orecchio moderno. Innanzitutto il greco – come il latino – ha due termini per dire l'alterità: *allos* (lat. *alius*) è l'alterità generica, *heteros* (lat: *alter*) è l'alterità come opposizione fra due, l'eterogeneità. Inoltre il latino *ego* non



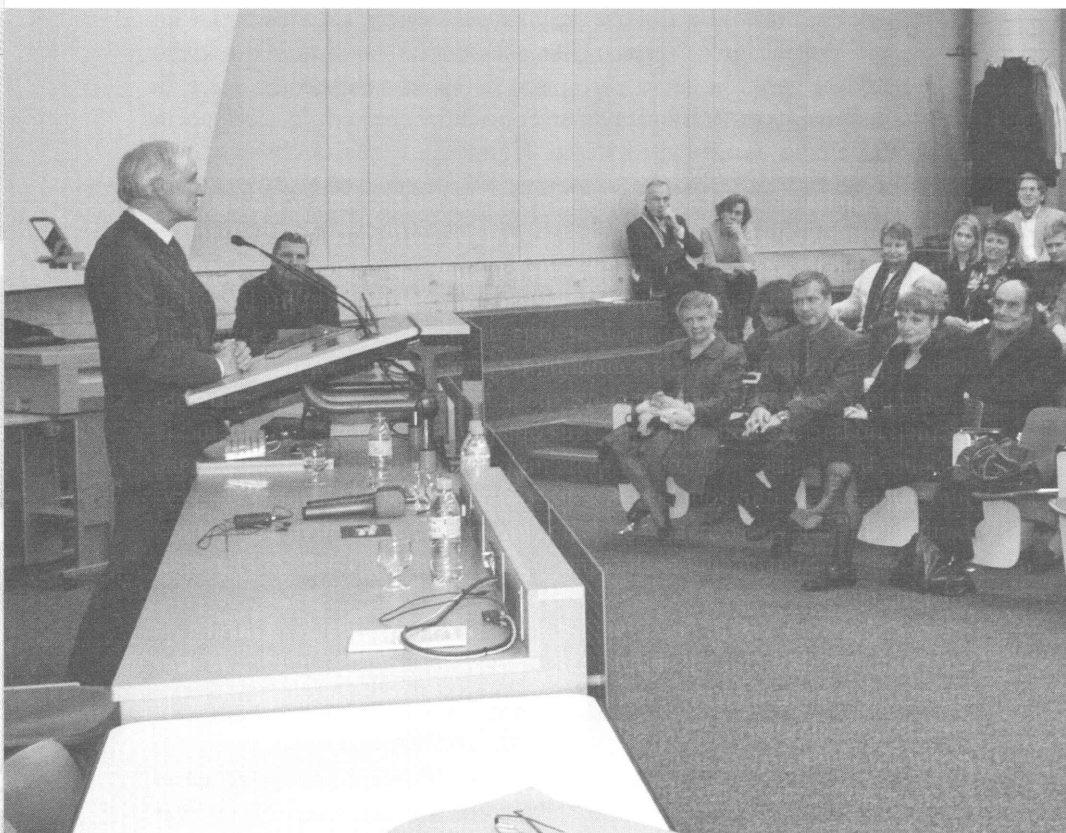
traduce esattamente *autos*, che significa «se stesso». L'amico non è un altro io, ma una alterità immanente nella stessità, un divenir altro dello stesso. Nel punto in cui io percepisco la mia esistenza come dolce, la mia sensazione è attraversata da un con-sentire che la disloca e deporta verso l'amico, verso l'altro stesso. L'amicizia è questa desoggettivazione nel cuore stesso della sensazione più intima di sé.

A questo punto il rango ontologico dell'amicizia in Aristotele si può dare per scontato. L'amicizia appartiene alla *prôtê philosophia*, perché ciò che in essa è in questione concerne la stessa esperienza, la stessa «sensazione» dell'essere. Si comprende allora perché «amico» non possa essere un predicato reale, che si aggiunge a un concetto per iscriverlo in una certa classe. In termini moderni, si potrebbe dire che «amico» è un esistenziale e non un categoriale. Ma questo esistenziale – come tale inconcettualizzabile – è attraversato tuttavia da un'intensità che lo carica di qualcosa come una potenza politica. Questa intensità è il *syn*, il «con» che divide, dissemina e rende condivisibile – anzi, già sempre condivisa – la stessa sensazione, la stessa dolcezza di esistere.

Che questa condivisione abbia, per Aristotele, un significato politico, è implicito in un passo del testo che abbiamo appena analizzato e sul quale è opportuno tornare:

Ma allora anche per l'amico si dovrà con-sentire che egli esiste e questo avviene nel convivere (*syzen*) e nell'avere in comune (*koinonein*) azioni e pensieri. In questo senso si dice che gli uomini convivono e non, come per il bestiame, che condividono il pascolo.

L'espressione che abbiamo reso con «condividere il pascolo» è *en to auto nemesthai*. Ma il verbo *nemo* – che come sapete, è ricco di implicazioni politiche, basti pensare al deverbale *nomos* – significa al medio anche: «aver parte», e l'espressione aristotelica potrebbe valere semplicemente «aver parte allo stesso». Essenziale è, in ogni caso, che la comunità umana venga qui definita, rispetto a quella animale, attraverso un convivere (*syzen* aquista qui un significato tecnico) che non è definito dalla partecipazione a una sostanza comune, ma da una condivisione puramente esistenziale e, per così dire, senza oggetto: l'amicizia, come con-sentimento del puro fatto di essere. Come questa sinestesia politica originaria sia divenuta nel corso del tempo il consenso a cui affidano oggi le loro sorti le democrazie nell'ultima, estrema e stremata fase della loro evoluzione, è, come si dice, un'altra storia, su cui vi lascio riflettere.



Mme G. Bompiani, éditions Nottetempo; Mme L. Breda, éditions Payot-Rivages; M. C. Bologna



Le lauréat avec M. P. Lepori, Radio Suisse Italienne



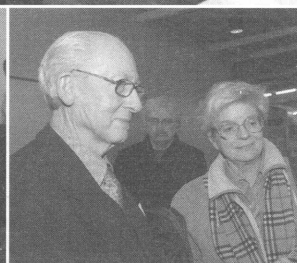
MM. C. Bologna et G. Agamben, Mme Ch. Asté, Secrétaire de la Fondation



Le lauréat avec un étudiant



Mme D. Chaperon, Vice-rectrice de l'Université de Lausanne et le Pr. C. Reichler



M. Jean-Claude Veillon et le Pr. C. Reichler

## DONNEES BIOGRAPHIQUES

- ◆ Né à Rome en 1942, italien, Giorgio Agamben est docteur en philosophie.
- ◆ Il obtient son doctorat à l'Université de Rome en 1965 avec une thèse sur la pensée politique de Simone Weil. A Rome, au cours des années soixante, il fréquente assidûment Elsa Morante, Ingeborg Bachman et Pier Paolo Pasolini.
- ◆ Entre 1966 et 1968, il participe aux séminaires de Martin Heidegger au Thor (sur Héraclite et Hegel).
- ◆ En 1974, il réside à Paris et enseigne l'italien à l'Université de Haute-Bretagne. Il étudie la linguistique et la culture médiévale. Amitié avec Pierre Klossowski et Italo Calvino.
- ◆ En 1974-75, grâce au soutien de Frances Yates, il effectue des recherches à la bibliothèque de l'Institut Warburg à Londres. Il prépare son livre *Stanze*, Einaudi, 1977 (traduction française *Stanze*, Paris, Rivages, 1998).
- ◆ De retour en Italie, il dirige dès 1978, pour Einaudi, l'édition italienne des œuvres complètes de Walter Benjamin et retrouve des manuscrits importants.
- ◆ De 1986 à 1993, il est directeur de programme au Collège International de Philosophie (Paris). Amitiés avec Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida et François Lyotard.
- ◆ De 1988 à 1992, il est professeur associé d'esthétique à l'Université de Macerata en Italie.
- ◆ De 1993 à 2003, il est professeur associé d'esthétique à l'Université de Vérone en Italie.
- ◆ A partir des années 90, il travaille sur la philosophie politique. Au travers d'une relecture de *La Politique* d'Aristote ainsi que de la pensée de Michel Foucault et de Carl Schmitt, il élabore une théorie du rapport entre le droit et la vie ainsi qu'une critique du concept de souveraineté dans *Homo Sacer*, Einaudi, 1995 (traduction française *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997).
- ◆ Dès 1994, il est régulièrement *Visiting Professor* dans différentes universités américaines.
- ◆ Nommé en 2003 *Distinguished Professor* à la *New-York University*, il abandonne sa charge en protestation contre la politique du gouvernement des Etats-Unis.
- ◆ Depuis novembre 2003, il est professeur d'esthétique à la *Facoltà di Design e Arti della IUAV*.

Source : site de l'IUAV (Institut universitaire d'architecture de Venise)

## BIBLIOGRAPHIE

### *Ouvrages traduits en français*

*La Puissance de la pensée. Essais et conférences*, trad. par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages (coll. Bibliothèque Rivages), 2006, 352 pages.

*Profanations*, trad. par Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages (coll. Rivages poche / Petite Bibliothèque), 2005, 128 pages. Prix Européen de l'Essai Charles Veillon 2006.

*Image et mémoire. Ecrits sur l'image, la danse et le cinéma*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Arts et esthétique), 2004.

*Homo sacer II. Etat d'exception*, trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil (coll. L'Ordre philosophique), 2003.

*L'Ombre de l'amour. Le concept de l'amour chez Heidegger*, Giorgio Agamben et Valeria Piazza, trad. par Charles Alunni et Joël Gayraud, Payot & Rivages (coll. Rivages poche), Paris, 2006 (2003), 112 pages.

*L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. par Joël Gayraud, Paris, Payot & Rivages (coll. Rivages poche, Petite Bibliothèque), 2006 (2002).

*Le Temps qui reste : Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. par Judith Revel, Paris, Payot & Rivages (coll. Rivages poche / Petite Bibliothèque; Bibliothèque Rivages), 2004 (2000), 288 pages.

*La Fin du poème*, Saulxures, Circé, 2002 (1999), livre de poche.

*Homo sacer III. Ce qui reste d'Auschwitz : l'Archive et le témoin*, trad. par Pierre Alféri, Paris, Payot & Rivages (coll. Rivages poche ; Bibliothèque Rivages) 2003 (1999), 208 pages.

*L'image et mémoire*, trad. par Marco Dell' Omodarme, Paris, Hoëbeke, 1998.

*L'image immémoriale*, Arles, Actes Sud, 1998.

*Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. par Marilène Raiola, Paris, Seuil (coll. L'Ordre philosophique), 1997, 213 pages, livre de poche.

*L'homme sans contenu*, trad. par Caroline Walter, Saulxures, Editions Circé, 2003 (1996, 2000).

*Moyens sans fins. Notes sur la politique*, trad. par Danièle Valin, Payot & Rivages (coll. Rivages poche / Petite Bibliothèque ; Bibliothèque Rivages) 2002 (1995), 160 pages.

*Bartleby ou la création*, avec Gilles Deleuze, trad. par Carole Walter, Saulxures, Editions Circé, 1995.

*Le Langage et la mort*, trad. par Marilène Raiola, Paris, Bourgois (coll. Détroits), 2003 (1991, 1997) 210 pages.

*La Communauté qui vient : théorie de la singularité quelconque*, trad. par Marilène Raiola, Paris, Seuil (coll. La librairie du XX<sup>e</sup> siècle), 1990, 118 pages, livre de poche. *Enfance et histoire*, trad. par Yves Hersant, Paris, Payot Rivages (coll. Petite Bibliothèque Payot), 2000 (1989), 256 pages.

*Idee de la prose*, trad. par Gérard Macé, Paris, Christian Bourgois, 1998 (1988, 1995)

*La Fin de la pensée*, trad. par Gérard Macé, Paris, Christian Bourgois, 1982. Le Nouveau commerce, 1982

*Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale*, trad. par Yves Hersant, Paris, Bourgois, 1981. Payot & Rivages (coll. Rivages Poche ; Bibliothèque Rivages), 1998 (1994).

### ***Ecrits sur l'auteur :***

*La littérature en puissance : Autour de Giorgio Agamben*, sous la direction de Guillaume Asselin et Jean-François Bourgeault, collectif, Montréal (Québec), VLB Editeurs (Le Soi et l'Autre), 2006, 224 pages.

### ***Publications en italien :***

*Ninfe*, Torino, Bollati Boringhieri Editore (collana Incipit), 2007.

*Che cos'è un dispositivo?* Roma, Nottetempo Edizioni (collana I sassi), 2006, 40 pagine.

*Profanazioni*, Roma, Nottetempo Edizioni (collana Figure), 2005, 120 pagine.

*La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, (collana La quarta prosa), 2005, 416 pagine.

*Il Regno e la Gloria*, Vicenza, Neri Pozza (collana La quarta prosa), 2005, 288 pagine.

*Il giorno del Giudizio*, Roma, Nottetempo Edizioni (collana I Sassi), 2004, 32 pagine.

*Genius*, Roma, Nottetempo Edizioni (collana I Sassi) 2004, 24 pagine.

*Stato di eccezione. Homo sacer, II*, Torino, Bollati Boringhieri Editore (collana Temi), 2003, 120 pagine.

*L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri Editore (collana Temi), 2002, 99 pagine.

*Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*, Torino, Bollati Boringhieri Editore (collana Saggi. Storia, filosofia e scienze sociali), 2000, 177 pagine.

*Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri Editore (collana Temi), 1998, 176 pagine.

*Categorie italiane. Studi di poesia*, Venice, Marsilio Editore, 1996.

*Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri Editore (collana Temi), 1996, 112 pagine.

*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino (collana Piccola Biblioteca Einaudi, Filosofia), Giulio Einaudi Editore, 2005 (1995).

*Bartleby, la formula della creazione*, con Gilles Deleuze, Macerata, Quodlibet 1998 (1993), 92 pagine.

*La comunità che viene*. Torino, Giulio Einaudi Editore (collana Saggi), 1990. Torino, Bollati Boringhieri Editore (collana Temi), 2001, 93 pagine.

*Idea della prosa*, Milano, Feltrinelli (collana Impronte), 1985. *Idea della prosa*, Quodlibet, 2002, 132 pagine.

*Il linguaggio e la morte*. Torino, Giulio Einaudi Editore, 1982.

*Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Giulio Einaudi Editore, (collana Piccola Biblioteca Einaudi, Filosofia) 2001 (1978), 167 pagine.

*Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Giulio Einaudi Editore (collana Biblioteca Einaudi), 2006, (1977, 2002).

*L'uomo senza contenuto*. Milano, Rizzoli, 1970. Macerata, Quodlibet, 2000 (1994), 180 pagine.

*Cette bibliographie ne se veut pas exhaustive. De renommée internationale, Giorgio Agamben est notamment traduit: en anglais, allemand, espagnol et portugais, mais également en turc, japonais, norvégien, finlandais et hollandais.*

**Pour de plus amples informations: [www.fondation-veillon.ch](http://www.fondation-veillon.ch)**

## LES LAURÉATS DU PRIX DEPUIS SA CRÉATION

- 1975 Jacques ELLUL *Trahison de l'Occident,*  
Paris, Calmann-Lévy, 1975
- 1976 Ernst F. SCHUMACHER *Small is Beautiful,*  
Londre, Blond & Briggs, 1973
- 1977 Alexandre ZINOVIEV *Les Hauteurs béantes,*  
Lausanne, L'Âge d'Homme, 1977
- 1978 Roger CAILLOIS *Le Fleuve Alphée,*  
Paris, Gallimard, 1978
- 1979 Manès SPERBER *Churban, oder die unfassbare Gewissheit,*  
Vienne, Europa Verlag, 1979
- 1980 Leszek KOLAKOWSKI *Pour l'ensemble de son œuvre*
- 1981 Norberto BOBBIO *Pour l'ensemble de son œuvre*
- 1982 Jean STAROBINSKI *Montaigne en Mouvement*  
Paris, Gallimard, 1982
- 1983 Lars GUSTAFSSON *Pour l'ensemble de son œuvre*
- 1984 Alain FINKIELKRAUT *La Sagesse de l'Amour,*  
Paris, Gallimard, 1984
- 1985 György KONRAD *Antipolitik (Mitteleuropäische Meditationen),*  
Francfort, Suhrkamp, 1985
- 1986 Iso CAMARTIN *Nichts als Worte? Plädoyer für Kleinsprachen,*  
Zürich, Artemis, 1985
- 1987 Edgar MORIN *Pour l'ensemble de son œuvre*
- 1988 Eduardo LOURENÇO *Pour l'ensemble de son œuvre*
- 1989 Timothy GARTON ASH *The Uses of Adversity*  
Londres, Granta Books, 1989
- 1990 Karl SCHLÖGEL *Pour l'ensemble de son œuvre*
- 1991 Roberto CALASSO *Les Noces de Cadmos et Harmonie,*  
Paris, Gallimard, 1991
- 1992 Predrag MATVEJEVITCH *Bréviaire méditerranéen,*  
Paris, Fayard, 1992
- 1993 Jane KRAMER *Sonderbare Europäer,*  
Francfort, Eichborn Verlag, 1993
- 1994 Dzevad KARAHASAN *Un déménagement,*  
Paris, Calmann-Lévy, 1994



- 1995 Etienne BARILIER *Contre le Nouvel Obscurantisme. Eloge du Progrès,*  
Genève, Zoe-Hebdo, 1995
- 1996 Dubravka UGREŠIĆ *Die Kultur der Lüge,*  
Francfort, Suhrkamp, 1995
- 1997 Karl-Markus GAUSS *Das Europäische Alphabet,*  
Vienne, Paul Zsolnay, 1997
- 1998 Tzvetan TODOROV *Benjamin Constant. La Passion démocratique,*  
Paris, Hachette, 1997
- 1999 Amin MAALOUF *Les Identités meurtrières,*  
Paris, Grasset & Fasquelle, 1998
- 2000 Peter BICHSEL *Alles von mir gelernt. Kolumnen 1995-1999,*  
Francfort, Suhrkamp, 2000
- 2001 Jean-Claude GUILLEBAUD *Le Principe d'humanité,*  
Paris, Seuil, 2001
- 2002 Peter von MATT *Die tintenblauen Eidgenossen,*  
München, Hanser Verlag, 2001
- 2003 Alain de BOTTON *L'Art du Voyage,*  
Paris, Mercure de France, 2003
- 2004 Martin MEYER *Krieg der Werte. Wie wir leben, um zu überleben,*  
Zürich, Nagel & Kimche, 2003
- 2005 Alexandra  
LAIGNEL-LAVASTINE *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan  
Patočka, István Bibó*  
Paris, Calmann-Lévy, 2005
- 2006 Giorgio AGAMBEN *Pour l'ensemble de son œuvre*

## TABLE DES MATIÈRES

Une brève introduction	3
Allocution d'accueil	5
<i>M. Dominique Arlettaz, Recteur de l'Université de Lausanne</i>	
Discours de proclamation	8
<i>Monsieur Pascal Veillon, Président de la Fondation</i>	
Les motivations du Jury	10
<i>M. Francesco Panese, membre du Jury</i>	
Laudatio en l'honneur du lauréat	14
<i>M. Corrado Bologna, Professeur, Université de Rome</i>	
Conférence du Lauréat: L'Amitié	30
<i>M. Giorgio Agamben</i>	
L'amicizia (texte original de la conférence en italien)	38
Photos de la soirée	44
Données biographiques de l'auteur	46
Bibliographie du lauréat	47
Les lauréats du Prix depuis sa création	50

© Textes et photos: Fondation Charles Veillon, Lausanne

Photographe: Félix Imhof, Lausanne

Impression: Atelier Grand SA, 1052 Le Mont-sur-Lausanne



FONDATION CHARLES VEILLON  
1012 Lausanne Tél: +41 78 870 00 92  
[info@fondation-veillon.ch](mailto:info@fondation-veillon.ch)  
[www.fondation-veillon.ch](http://www.fondation-veillon.ch)