

Article

« Amour et politique »

Sarah Brunel

Laval théologique et philosophique, vol. 56, n° 3, 2000, p. 463-470.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401317ar>

DOI: 10.7202/401317ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

AMOUR ET POLITIQUE

Sarah Brunel

Université de Clermont-Ferrand
France

RÉSUMÉ : Amour et politique semblent à première vue étrangers l'un à l'autre. La distinction entre la sphère de l'eros et la sphère du pouvoir inscrit-elle une nécessaire division au cœur de l'être humain et des relations sociales ? Si les Grecs pensaient l'entrelacement certes problématique de l'amour et de la politique, ils faisaient l'expérience de la dimension politique de l'eros et de la présence de l'amour dans l'institution de la justice. Le christianisme place l'homme en conflit avec lui-même, pris dans une contradiction entre la loi et l'amour, entre le pouvoir institué et la justice. L'émergence de la subjectivité et la complexification des rapports sociaux renforcent d'une part le caractère apolitique de l'amour et révèlent d'autre part la menace d'érosion des liens humains dans la modernité.

ABSTRACT : At the first glance, love and politics may appear mutually exclusive. Does the distinction between eros and power necessarily imply a rift between the human heart and the world of social interaction ? Although the Greeks may have considered the intertwining of love and politics to be problematic, they were well aware of the political dimensions of eros and of the presence of love in the institutions of justice. Christianity places humanity in conflict with itself, caught up in a contradiction between law and love, between institutionalised power and justice. The emergence of the human subject coupled with the growing complexity of social relationships not only strengthens the perception that love is apolitical but also threatens to erode the human quality of interaction in the modern world.

Deux termes galvaudés... On leur demande à tous deux force, intensité, solidité et on déplore leur faiblesse, leur labilité et leur érosion. Que faudrait-il pour qu'amour et politique regagnent en puissance et en substance ? On voudrait une politique moins intrigante, moins démagogique, moins subordonnée aux intérêts et plus soucieuse du bien commun. On désirerait un amour moins asservi au seul principe de plaisir, à l'objectivation des corps, moins prisonnier aussi des habitudes et des conventions.

Peut-être devrions-nous d'abord retrouver un art du discernement et distinguer un vrai et faux amour, comme on pourrait distinguer une bonne et une mauvaise politique. Essayons de donner un contenu à chacun des deux termes. Si nous lisons *Amour, Pouvoir et Justice*¹, Paul Tillich définit l'amour comme une recherche d'unité, l'expérience d'une réunion de ce qui est séparé dans un monde aliéné, le désir d'un

1. Paul TILlich, *Love, Power and Justice*, London/New York, Oxford University Press, 1954 ; trad. française par Théo Junker, Paris, PUF, 1964.

accomplissement vital de soi-même, d'un pouvoir-être. La pensée du politique est une réflexion sur la société destinée à prendre en charge l'homme comme être social. Platon, dans *Le Politique*², la conçoit ainsi : « L'art politique, réalisant le plus magnifique et le plus excellent de tous les tissus, en enveloppe, dans chaque cité tout le peuple, esclaves ou hommes libres, les serre ensemble dans sa trame, et assurant à la cité, sans manque ni défaillance, tout le bonheur dont elle peut jouir, commande et dirige. » La politique est comme un art du tissage (*sumploké*), terme désignant à la fois l'union, la liaison mais aussi l'embrassement ou la relation sexuelle. Le tissage est un art d'assembler et d'entrelacer « la robustesse et la douceur », en amour, comme en politique.

Qu'ont-ils en commun ? Amour et politique sont tous deux recherche d'une unité et de ses conditions de réalisation. Ils sont aussi deux formes de production, la politique étant, selon le philosophe, un art de produire infiniment la juste mesure, mais ce souci du philosophe ne provoque-t-il pas depuis toujours les sarcasmes de l'homme du réel ? Comme si on pouvait trouver une « juste » mesure applicable à la nature humaine, comme si le pouvoir pouvait se soumettre lui-même à cette énigmatique et abstraite juste « mesure »... L'amour est, lui aussi, une *poiesis*, une recherche productrice d'immortalité corporelle et spirituelle. Enfin, amour et politique ont un caractère insaisissable. Il est en effet difficile, voire impossible, de connaître leur véritable nature, mais pour des raisons différentes. Il y a, d'une part, une indétermination de l'amour, comme de la philosophie qui s'éprouve toujours dans l'incomplétude, le manque et dans l'infinité de sa recherche. D'autre part, le politique, lui, se montre, dans sa duplicité, proche du sophiste, fin rhétoricien et homme roué qui sait se soumettre à un ensemble de contraintes, de circonstances qu'il ne peut jamais totalement maîtriser et qui affirme son autorité mais sans pouvoir définitivement la détenir en propre. Nous pourrions toutefois observer que la duplicité politique tient à sa dépendance vis-à-vis du monde extérieur, son indétermination est forcée alors que celle de l'amour a un caractère ontologique. L'amour a un rapport problématique à lui-même, l'intériorité est elle-même indéterminable.

Le paradigme du tissage a certes exclusivement une portée politique. Il contient l'idée que la tâche du politique, c'est d'associer les fils de trame et de chaîne correspondant à des différences de forces qu'il faut faire coexister. Si la politique tend à l'unité d'une communauté rassemblée, elle assure, comme l'amour, un lien humain. Il y a cependant une certaine équivocité du paradigme qui place la politique à distance de l'amour : il s'agit de contenir la société, comme si le tissu social manquait toujours de solidité et n'avait jamais assez d'instances de contenance. Le politique doit jouer les contraires les uns contre les autres pour maintenir quelque chose d'organique, un tissu social, mais qui ne tient que par l'artifice de la raison, par l'invention de la juste mesure. Il est intéressant de remarquer que ce paradigme vient après le constat qu'il ne peut y avoir d'ordre politique stable ; il y aurait un travail de Pénélope du politique qui n'aurait pas de savoir constitué mais seulement une compétence, à l'image du

2. PLATON, *Le Politique*, dans *Œuvres complètes*, t. 9, 1^{re} partie, Paris, Budé, Belles Lettres, p. 88.

navigateur qui doit gouverner son navire et saisir le *kairos* pour le sauver du naufrage.

Existe-t-il, par conséquent, un champ spécifique du politique, distinct de celui de l'amour ? Platon semble éprouver des difficultés à le circonscrire et recourt à de nombreuses métaphores pour le désigner : c'est un chemin escarpé et mal tracé, c'est l'art de la navigation, puis l'art de la chasse où il s'agit de guetter le gibier en encourageant sans cesse des risques. Par conséquent, la politique, comme l'amour, s'inscrit dans une temporalité tout humaine dont l'intelligence ne pourrait que provisoirement nous garantir de l'altération. Ainsi, la politique passe-t-elle du côté de la représentation, du masque, mais l'amour n'est-il pas, lui aussi, art du voilement et du dévoilement ? Il resterait cependant à savoir s'il ne s'agit pas, de la part de l'amour, d'une résistance face au pouvoir ou bien si l'amour, pris dans des jeux de pouvoir ne subirait pas une nécessaire défiguration ? L'unité politique ne serait-elle qu'une utopie, tout comme l'union amoureuse une belle idée ? Le lien politique, comme le lien amoureux, ne se nouerait que dans la séparation qu'il devrait pourtant assumer. Travail de Pénélope ou travail de deuil ?

De l'entrelacement politique à l'entrelacement amoureux, de ce chiasme de l'amour et de la politique, qu'avons-nous appris ?

L'amour a une double nature et il ne peut se dégager d'une situation aporétique. L'amour vit de l'inassouvissement, de la dialectique de la satisfaction et de l'insatisfaction. Il y aurait, de ce point de vue, une malédiction de la satiété, un malheur de la satisfaction réalisée qui va à l'encontre de l'amour, c'est-à-dire d'une forme de bêtise, d'une ignorance qui s'ignore dont l'expression politique serait pour Platon la tyrannie, régime qui ne produit aucune véritable unité : la tyrannie n'a pas d'enfant ni ne connaît aucune forme d'immortalité.

La politique est un art du discernement mais elle ne peut être effective que si elle intègre les différences de fonctions et de forces dans un ensemble relativement stable et cohérent. Or cet art n'a pas été trouvé et l'ordre politique implique toujours la violence. Si l'on cherche à produire un modèle, ne doit-on pas reconnaître qu'il n'y a pas de meilleur monde politique possible ? L'équilibre des forces ne relèverait-il pas plutôt de l'*eros* conçu comme un intermédiaire entre des contraires pris dans une dialectique qui tend à les abolir ?

L'amour devrait s'associer à la force. Mais comment pourrait-il alors assurer la régulation des forces ? Il y a toujours possibilité de conflits et de contrariétés déchirant le tissu social. D'une part, la différence peut revendiquer sa différence contre toute unité, c'est la menace d'un ordre imposé de l'extérieur, la tyrannie ; d'autre part, l'amour ou le désir du Bien peut lui-même être en opposition à l'ordre politique existant. Mais c'est parce que l'amour apparaît comme une menace qu'il est aussi la condition *sine qua non* de l'institution et de la conservation d'un ordre politique juste. Par exemple, l'amour est fécond selon l'âme lorsqu'il inspire la création poétique mais, dans *Le Banquet*³, la forme supérieure de production est « celle qui s'emploie à

3. PLATON, *Le Banquet*, dans *Œuvres complètes*, t. 4, 2^e partie, Paris, Budé, Belles Lettres, 209a.

ordonner les cités et les belles maisons et dont le nom est prudence et justice ». Ainsi, l'art politique est une forme supérieure d'amour, de la recherche amoureuse de l'immortalité grâce à la médiation de la justice. En quoi consiste cette justice ? Faire en sorte que « chacun soit à sa place », conformément à la nature qui doit être observée pour la confection des lois.

Nous exprimons alors notre perplexité : l'amour ne va-t-il pas à l'encontre de la règle ou, du moins, ne rend-il pas problématique ce principe, « que chacun soit à sa place » ? Nous pourrions au contraire faire l'expérience de l'amour comme écart : l'amour me dépossède de la place que je m'assigne à moi-même et je cède à l'autre ce que je croyais ne garder que pour moi. Ici se ferait jour le sens chrétien de l'amour : « [...] l'amour est plus terrible que la haine, c'est devant l'amour qu'on peut se perdre⁴ ». Rien n'est plus éprouvant que d'accueillir l'inépuisable, l'amour se donne dans l'intranquillité. La fatigue de l'homme est malgré tout en deçà du don infatigable de l'amour de Dieu : « *El alma que anda en amor, no cansa ni se cansa*⁵ », comme l'écrit Jean de la Croix, l'événement amoureux est excessif mais ce qui « dépasse la mesure » donne toujours plus que ce qui était prévu. Dans son surgissement, il fait surgir un monde et révèle l'inanité des croyances anciennes. Nous pourrions dire que la politique, au contraire, veut maîtriser les circonstances, ne pas se laisser déborder tout en sachant qu'il n'y a pas de savoir ni de pouvoir qui ne le mettent définitivement à l'abri des événements et de l'histoire.

N'y a-t-il pas, par conséquent, conflit entre amour et politique ? L'amour ne défait-il pas sans cesse ce que le pouvoir et la loi établissent ? Selon le mythe, Éros serait le fils de Pénia (pauvreté) et de Poros (richesse) conçu aux dépens de la richesse. La pauvreté est indésirable, elle n'est pas invitée au banquet des dieux, et l'amour, son enfant ne pourra qu'être illégitime, troublant, dès l'origine, les normes sociales et morales : « Amour est toujours pauvre, rude, sale, un va-nu-pieds sans abri, toujours couchant par terre, à la dure et dormant à la belle étoile sur les seuils ou en plein chemin. Son père lui a valu, au contraire, d'être toujours à l'affût du beau et du bien, courageux, redoutable chasseur, d'être enfin toujours philosopant, un sorcier, un magicien et un sophiste redoutable⁶. » Deux significations pourraient être dégagées : soit l'amour a une puissance subversive, qui l'oppose radicalement au calcul et à la rationalité organisatrice du politique, soit l'amour, tel qu'il a été dépeint, a un caractère a-politique ou a-social.

La coexistence de l'amour et de la politique ne va pas sans tensions. Elle a pu revêtir des formes culturelles différentes. Dans le monde grec, il y a, de toute évidence, une primauté du politique qui est au centre de la vie humaine. L'invention politique libère de toutes les imperfections et préoccupations du particulier. La cité l'emporte sur la famille. Dans le judaïsme, au contraire, la famille prime sur la cité. Comme en témoigne l'histoire de David et Bethsabée, la loi a un caractère coercitif et inaliénable. David acceptera l'expiation dans le chagrin mais le repentir n'évite pas le châti-

4. Jean-Louis CHRÉTIEN, *De la fatigue*, Paris, Minuit, 1996.

5. JUAN DE LA CRUZ (1542-1551), *Obras*, Madrid, 1973, p. 422.

6. PLATON, *Le Banquet*, 203d.

ment. L'érotisme doit être soumis à la loi et il est réduit à sa fonction procréatrice. L'enfant adultérin de Bethsabée va mourir. Enfin, dans le christianisme, l'amour prime sur la loi, il est le fondement ontologique de tout ordre, il est plus proche de l'être que la loi conçue plutôt comme un rapport ou une régulation de forces.

Le monde antique a reconnu cette division intérieure de l'homme tiraillé entre le souci de consolider le propre (les origines : la famille, la nation...) et le proche (l'amitié, la justice, le pouvoir). L'*eros* grec a uni dans une tension féconde le propre et le proche. Comment le monde biblique peut-il assumer les rapports agoniques entre amour et politique ? Quel est, en premier lieu le sens chrétien de l'amour ?

L'amour a une origine en Dieu qui va agir pour surmonter la désunion de l'homme avec son origine. Un amour n'est authentique que s'il participe à son origine qui lui est ainsi restituée. L'amour n'est pas choisi, il n'a pas d'autonomie et il a une forme de passivité, même dans l'action. Il existe certes un commandement d'amour, mais comme le souligne P. Ricœur dans *Amour et Justice*⁷, il n'est pas strictement moral. C'est un commandement « poétique », l'amour se dit sous une forme métaphorique qui permet ainsi à l'*eros*, dans le *Cantique des cantiques* par exemple, d'exprimer l'*agapè*. La métaphorisation du chant amoureux se distingue nettement de l'argumentation de la justice et de la rationalisation politique.

Doit-on opposer alors plus radicalement amour et politique ? L'amour donne plus qu'il ne reçoit ou ne prend. Or dans la situation politique moderne, l'homme se cramponne à la vie mais aussi à son métier, à son logement, à sa famille, à sa nation. Il est toujours dans le besoin et crée sans cesse le besoin, il reçoit plus qu'il ne prend ou il prend sans donner. Il y aurait un « conflit des loyautés⁸ » qui nous placerait face à une alternative au sens kierkegaardien.

Ou bien, choisir l'amour aux dépens du politique. La belle assurance des discours publics et des fanfaronnades collectives ne fait que masquer l'hypocrisie de la scène sociale et s'opposera toujours à la vérité d'une parole authentique ou d'un chant intime.

Ou bien, faire passer la passion politique avant la passion amoureuse. La passion du travail, de la carrière, de la notoriété génère un compromis qui est un obstacle à l'amour véritable et qui établit un hiatus entre la parole et l'acte, entre l'être et le paraître.

Devrions-nous reconnaître un tragique de l'amour qui tend à l'absolu et qui s'interdirait ainsi de vivre dans la réalité avec toutes ses contingences ? Il s'agirait dans ce cas de faire le vrai choix : choisir la subjectivité, l'âme individuelle et se priver des reconnaissances publiques. Mais cette vérité subjective se manifesterait dans une mélancolie, ou un désespoir, un sentiment douloureux éprouvé face à tout ce qui va à l'encontre de l'amour. Par conséquent, pour sauver l'amour, ne faut-il pas s'en défaire ? Renoncer à l'amour profane par fidélité à la plus haute conception de

7. Paul RICŒUR, *Liebe und Gerechtigkeit (Amour et Justice)*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

8. Allan BLOOM, *Amour et Amitié*, traduit de l'anglais par P. Manent, Paris, De Fallois, 1997.

l'amour et choisir la solitude : « *Amor omnia* ». Le vrai choix est toujours intolérant, c'est-à-dire fidèle à lui-même et infidèle à la société. Il préserve l'incommunicable et reconnaît le mystère, le retrait ou la pudeur de l'amour : « Là où tous les possibles sont impossibles, là où on ne peut plus pouvoir, le sujet est encore un sujet par l'*eros*⁹ ». La volupté est, pour Levinas, l'expérience amoureuse par excellence : l'attente d'un avenir pur sans possession, des promesses ouvrant sur l'insaisissable, l'impossible. Et ainsi, d'un point de vue politique, l'amour serait en situation d'échec s'il devait au contraire saisir, posséder ou connaître.

De l'exigence éthique de l'amour (Levinas) au choix éthique de la solitude (Kierkegaard), il ne nous resterait qu'à reconnaître l'irréductible, accepter l'impossibilité de l'amour au regard des exigences de la vie sociale. L'amour serait-il incontrôlable politiquement ?

Le christianisme est générateur d'un conflit interminable entre le religieux et le politique. Rousseau, à la fin du *Contrat social*, pose le problème théologico-politique. Si la religion de l'Évangile établit, grâce à l'amour chrétien, une égalité des hommes et vise une unité éternelle de la communauté, elle ne génère historiquement que des querelles intestines et une instabilité politique qui aurait deux causes. Tout d'abord, le chrétien vivrait dans un certain détachement vis-à-vis des affaires publiques. L'amour chrétien serait contraire à l'« esprit social ». Il serait résigné et indifférent fondamentalement à la félicité ou au dépérissement de l'État. Le chrétien se soumettrait à l'autorité et accepterait la force des contraintes comme « l'œuvre étrange » de l'amour, selon la belle expression de Martin Luther. Enfin, le chrétien serait faible et à la merci de toute volonté de puissance : « [...] le christianisme ne prêche que servitude et dépendance [...]. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves¹⁰ ».

Pour Rousseau, il n'y a pas de remède miracle contre ces dissensions et sa réponse reste très ambiguë. Il imagine une religion civile qui a une dette incontestable vis-à-vis des Évangiles : « L'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois, voilà les dogmes positifs. » La transfiguration de la loi et du pouvoir par l'amour pouvait faire rêver, la dépossession de la loi et du pouvoir au profit du religieux faisait déjà frémir Rousseau. L'intolérance religieuse étant indissociablement intolérance politique, les dogmes religieux ne doivent pas être contraires aux devoirs et à la sociabilité du citoyen. Mais le choix de vie conforme à l'amour chrétien est un choix éthique plus originaire que le choix politique, même si, d'un point de vue historique, ils sont inextricablement liés, comme semble le suggérer Levinas : « L'ordre de la politique — post-éthique ou pré-éthique — qu'inaugure le contrat social n'est ni la condition insuffisante ni l'aboutissement nécessaire de l'éthique¹¹. »

9. Emmanuel LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 1983, p. 81-82.

10. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1959, livre 4, chap. 8.

11. Emmanuel LEVINAS, *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 111.

L'amour tend toujours à échapper au politique. L'amour chrétien s'exprime dans l'absolu d'un choix et l'amour humain, trop humain, se vit dans le trouble ou l'ivresse : il y a trop d'opacité, d'inattendu dans les rencontres et en même temps trop de duplicité dans les passions qui s'inscrivent de fait dans des structures de pouvoirs. Jean-Jacques Rousseau se réfugie dans une société imaginaire, celle de la *Nouvelle Héloïse*, il se replie sur une intériorité offerte à un exilé, à un errant, au promeneur solitaire qui ne se reconnaît pas dans le monde dans lequel il vit.

Pouvons-nous parler légitimement d'amour *et* de politique ? Ne serait-ce pas plutôt amour *ou* politique ? La vertu de l'amour, comme l'art du politique serait d'assurer un lien humain mais celui-ci serait toujours instable et menacé. Cela signifierait-il que mettre en scène la dimension politique de l'amour ou sa destruction par le pouvoir ne serait bon que pour les auteurs de tragédies ? Or ne devrions-nous pas reconnaître, avec B. Constant, que personne n'écrit plus aujourd'hui de tragédies fondées sur l'amour ? L'amour n'est plus la passion la plus forte : « L'imagination n'étant plus exaltée, chacun se borne à sa femme pour cause de proximité. L'habitude et surtout l'identité d'intérêts produisent aussi quelquefois l'affection morale. On est fidèle aux lois de l'hymen, à raison du voisinage. On est moral, parce qu'on emploie son activité ailleurs¹². » On protège un semblant de moralité et on évite ainsi de se fatiguer... Le ressort de la tragédie moderne, ce n'est plus l'amour mais c'est l'action de la société sur l'individu : « C'est à ce préalable inconsenti, inconnu et puissant qu'il faut se soumettre sous peine d'être brisé¹³. » Des forces s'exercent contre l'humain et peuvent l'écraser : les institutions, les conventions, la logique du glaive.

L'amour devient une affaire privée et relève de l'« indépendance privée » qui est distincte de la « liberté politique » conçue comme participation au pouvoir politique. Tel est le sens du libéralisme d'opposition de B. Constant, qui limite la souveraineté et toute forme d'autorité, y compris celle du peuple. La société moderne semble alors vidée de passions politiques et marquée par la « chute d'Éros ». Serait-ce la société des « pourceaux » déjà entrevue par Platon, ou des « nécessiteux », riches ou pauvres ? De « solitaires associés » revendiquant identités et droits à la différence dans des relations sans liens véritables ? Doit-on reconnaître que le lien humain se défait ? Dans ce cas, comment concilier le constat de la dissolution du lien humain et l'exigence d'authenticité¹⁴ de l'homme moderne ?

Si nous en restons au niveau des représentations nostalgiques d'un ordre ou d'une légitimité perdue, nous ne pouvons que déplorer l'atomisation et la brutalité du monde moderne. Mais si nous tentons de comprendre la situation contemporaine, nous pouvons aussi mettre en évidence la diversification et la mobilité des liens correspondant à la complexité et la mobilité intérieure, comme le montre B. Constant : « Il y a en moi deux personnes, dont l'une observatrice de l'autre et sachant bien que

12. Benjamin CONSTANT, *Réflexions sur la tragédie*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1957, p. 906.

13. *Ibid.*, p. 910.

14. Charles TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, C. Taylor and Canadian Broadcasting Corporation, 1991.

ces mouvements convulsifs doivent passer¹⁵. » Nous trouvons, d'une part, une authenticité de la connaissance de soi dans l'analyse des souffrances et de l'amour, d'autre part, une lucidité de la réflexion politique quant à la difficile revendication des libertés. L'homme est pris dans une contradiction entre la dépendance des liens, en particulierité de la radicalité des liens amoureux, et le souci d'une liberté politique mesurée. Cette contradiction entre amour et politique peut-elle être dépassée ? Nous n'avons aucune réponse satisfaisante à proposer, mais deux voies pourraient être tracées.

Il s'agirait, pour commencer, de maintenir vivante l'« illusion politique ». Nous observons aujourd'hui encore l'existence de rationalisations et de mythes conçus pour échapper à une vérité sociale qui se donne comme contradictoire et conflictuelle, dont le contenu politique semblerait nous intéresser aujourd'hui moins que jamais. Si l'homme en société a besoin de fables et de « pieux mensonges » pour vivre bien avec les autres, il ne nous resterait plus qu'à les retrouver ou à les inventer, dans le champ du possible.

Pour finir, nous pourrions reconnaître que si la politique revêt des formes historiques plus ou moins justes, l'amour en tant qu'origine échappe à l'histoire. L'expérience du lien entre amour et politique se donnerait moins dans des événements décisifs que dans des situations banales ou anodines, dans une expérience que nous ne pouvons pas inventer mais qui peut surgir à tout moment et se dérouler malgré nous, que nous pouvons accueillir par la cohérence de notre vie : dans la rue, dans le métro, au travail, sur la route, lorsque l'amour voit sans se résigner la souffrance.

15. Benjamin CONSTANT, *Journal*, le 11 avril 1804, p. 256.