

"VÉRITÉ MÉTAPHYSIQUE ET VÉRITÉ DÉMOCRATIQUE" : RAPPORT ENTRE LE BIEN MÉTAPHYSIQUE ET LE RELATIVISME POLITICO-CULTUREL

Kouassi Innocent MISSA

Enseignant-chercheur, (Assistant), Département de philosophie, Université Péléfogo Gon Coulibaly de Korbogo (Côte d'Ivoire)

E-mail : missainnocent@gmail.com, Contacts : (+225) 07 08 24 64 85 / 0586060116

Gbeu Daniel SADIA

Doctorant en philosophie, Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan (Côte d'Ivoire)

E-mail : philonasisad@gmail.com, Contacts : (+225) 0150374507 / 0564331248

Résumé

Quel rapport existe-t-il entre le Bien Métaphysique et le Relativisme Politico-Culturel ? En effet, cet article explore le conflit fondateur et permanent entre la quête d'une Vérité Métaphysique absolue (articulée autour d'une conception substantielle du Bien suprême), et l'exigence d'une Vérité Démocratique (structurellement liée au relativisme politico-culturel et au pluralisme des valeurs). À travers l'examen critique des thèses de Platon, Hans Kelsen, Hannah Arendt, Claude Lefort, Leo Strauss et Jürgen Habermas, cette étude analyse comment le passage d'une fondation transcendante du pouvoir politique à un espace délibératif immanent, redéfinit le statut même de la vérité. L'article démontre que si le relativisme garantit la tolérance et prémunit la cité contre le dogmatisme autoritaire, l'éviction totale du Bien métaphysique expose la démocratie au risque du nihilisme axiologique, ce qui soulève la question d'une synthèse éthique minimale indispensable à la pérennité démocratique. L'article conclut sur la nécessité d'une synthèse post-métaphysique délibérative (Habermas), où les exigences normatives fondamentales (dignité humaine, droits égaux) ne sont plus imposées d'en haut comme des vérités absolues, mais émergent et se soutiennent à travers l'éthique procédurale de la discussion et du débat public régulé. Cette étude poursuit des objectifs théoriques et analytiques majeurs : analyser la tension entre la métaphysique et la politique, évaluer la fonction émancipatrice du relativisme, expliciter les pièges du relativisme intégral, puis proposer une réconciliation délibérative.

Mots-clés : *Vérité Métaphysique, Vérité Démocratique, Lieu Vide du Pouvoir, Nihilisme Politique, Démocratie Délibérative.*

Abstract

What is the relationship between the Metaphysical Good and politico-cultural relativism? This article explores the fundamental and enduring conflict between the quest for an absolute Metaphysical Truth (centered on a substantive conception of the supreme Good) and the demand for a Democratic Truth (structurally linked to politico-cultural relativism and the pluralism of values). Through a critical examination of the ideas of Plato, Hans Kelsen, Hannah Arendt, Claude Lefort, Leo Strauss, and Jürgen Habermas, this study analyzes how the shift from a transcendent foundation of political power to an immanent deliberative space redefines the very status of truth. The article demonstrates that while relativism ensures tolerance and shields the polity from authoritarian dogmatism, the total exclusion of the metaphysical Good exposes democracy to the risk of axiological nihilism; this raises the question of a minimal ethical synthesis essential for the long-term survival of democracy. The article concludes by advocating for a deliberative post-metaphysical synthesis (Habermas), in which fundamental normative requirements—such as human dignity and equal rights—are no longer imposed from above as absolute truths, but instead emerge and are sustained through a procedural ethic of discussion and regulated public debate. This study pursues major theoretical and analytical objectives: analyzing the tension between metaphysics and politics, evaluating the emancipatory function of relativism, elucidating the pitfalls of absolute relativism, and proposing a deliberative reconciliation.

Keywords: *Metaphysical Truth, Democratic Truth, Empty Place of Power, Political Nihilism, Deliberative Democracy.*

Introduction

« La vérité a un caractère despotique. (...) La vérité commande, elle ne persuade pas, et la persuasion est la forme sous laquelle la parole devient politique. Le mode d'existence de la vérité est le fait d'être hors de portée de la discussion, et la discussion constitue l'essence même de la vie politique. » (Arendt, 1989, p.306.)

Cette idée d'Hannah Arendt souligne la fracture épistémologique et politique majeure qui sépare la rigueur coercitive de la vérité dogmatique de la nature essentiellement discursive de l'espace public. Ainsi, la vérité métaphysique ou scientifique s'impose avec la force irréfutable de l'évidence, tout en excluant la contestation, la vérité politique ou démocratique se forge au contraire au cœur même du pluralisme de la confrontation des opinions et de la délibération citoyenne. En ce sens, cette tension irréductible entre l'absolutisme de la Vérité Métaphysique et la contingence de la Vérité Démocratique constitue l'une des apories les plus complexes et déterminantes de la philosophie politique contemporaine.

En effet, tandis que la tradition métaphysique classique (de l'ontologie grecque aux théologies politiques) conçoit l'ordre civil légitime comme

un Bien absolu, universel et immuable, la démocratie moderne se structure autour de la désacralisation des institutions, de la reconnaissance de la pluralité axiologique et de l'adhésion au relativisme politico-culturel. De ce fait, notre étude pose le problème suivant : Dans quelle mesure la démocratie moderne peut-elle accueillir le pluralisme des valeurs et le relativisme politico-culturel sans s'exposer au nihilisme éthique et à l'autodestruction, tout en se prémunissant contre l'autoritarisme d'une Vérité Métaphysique absolue ?

Afin de résoudre cette aporie fondamentale, la présente étude décline sa réflexion à travers trois questions secondaires clés : En quoi l'antagonisme classique entre l'élitisme épistémique et le relativisme juridico-politique révèle-t-il la vulnérabilité structurelle de la démocratie face à la tentation du dogmatisme ? La désacralisation du pouvoir et la distinction entre vérité factuelle et opinion (Arendt) permettent-elles d'évaluer la fonction émancipatrice et les limites érosives du relativisme culturel ? Par ailleurs, le modèle post-métaphysique de la démocratie délibérative offre-t-il une synthèse capable d'assurer un ancrage éthique minimal indispensable à la pérennité et à la cohésion des sociétés démocratiques ?

Notre travail qui se veut à la fois critique, analytique et dialectique, nous permettra d'abord d'analyser la critique platonicienne en confrontant l'ontologie politique platonicienne (le règne du Bien et la condamnation de la doxa) au positivisme juridique de Hans Kelsen, en formalisant théoriquement la tension dialectique entre absolutisme épistémique et neutralité relativiste. Ensuite, nous analyserons le processus de sécularisation politique à partir du concept lefortien de « lieu vide du pouvoir » et de la typologie arendtienne des vérités, en montrant comment la perte des repères absolus libère la parole citoyenne, tout en menaçant les vérités de fait face aux manipulations idéologiques. Enfin, nous opérationnaliserons la théorie habermasienne en la confrontant aux critiques du nihilisme et aux théories de la justice, en démontrant comment l'éthique de la discussion transforme des exigences morales absolues en normes procédurales délibérées et révisables.

1. L'antagonisme représentatif entre vérité transcendante et pluralisme démocratique

Il s'agira d'analyser cet antagonisme fondateur, relatif au conflit irréductible entre l'exigence d'une Vérité ultime et les nécessités de la vie publique. Nous examinerons d'abord la critique platonicienne de la démocratie, paradigme de l'élitisme épistémique qui rejette l'opinion populaire au profit de l'autorité du Philosophe-Roi. Nous verrons ensuite comment la théorie juridique moderne, sous la plume de Hans Kelsen, opère un renversement copernicien en posant le relativisme philosophique non comme une faiblesse, mais comme la condition de possibilité essentielle de la liberté et du pluralisme démocratiques.

1.1. L'élitisme épistémique platonicien contre le « règne de la Doxa »

Pour appréhender la genèse de la tension fondamentale entre métaphysique et politique, il convient de remonter à la première grande systématisation de la philosophie politique occidentale : l'architecture ontologico-politique élaborée par Platon. Lorsqu'on étudie la tradition philosophique classique, représentée par Platon dans *La République*, on s'aperçoit que l'organisation de la cité idéale dérive toujours et directement d'une saisie métaphysique du Bien. Ainsi, pour Platon, il est radicalement impossible que la vérité soit le résultat d'un compromis social, encore moins d'un vote majoritaire. En d'autres termes, l'organisation de la cité idéale (la *Kallipolis*) ne repose ni sur des conventions empiriques ni sur des négociations d'intérêts morcelés, mais dérive en ligne directe de la contemplation d'un ordre cosmique et d'une Vérité absolue : l'Idée du Bien (*Agathon*).

De ce fait, dans la perspective platonicienne, la vérité normative ne saurait en aucun cas émerger d'un consensus social ou d'un mécanisme de décompte majoritaire. La vérité n'est pas produite par la cité ; elle préexiste à la cité et s'impose à elle. Elle constitue le terme ultime d'une conversion de l'âme et d'une ascèse intellectuelle rigoureuse ; la dialectique ascensionnelle, qui arrache le philosophe au monde des illusions sensibles pour l'élever jusqu'à la vision intuitive (la *noesis*) des Intelligibles. Le Bien transcendant agit ainsi comme le soleil intelligibilisateur, la source première de toute justice, de toute mesure et de toute rationalité. Or, pense-t-il que la démocratie est, au contraire, la

symbolique du règne de l'opinion incertaine appelée aussi la doxa ; c'est-à-dire, elle est le théâtre des passions instables et l'égalisation fallacieuse des savoirs. Platon formule donc cette critique radicale, tout en montrant que le fait même de livrer la cité à la majorité, revient à confier le gouvernail d'un navire à des matelots ignorants, plutôt qu'au pilote instruit de l'art de la navigation : « Imagine donc un vaisseau ou des vaisseaux dans l'état que voici : un armateur supérieur en taille et en force à tous ceux du bord, mais un peu sourd, la vue pareillement courte, et n'en sachant pas plus long en matière de navigation ; des matelots en querelle les uns avec les autres pour le gouvernement du navire, chacun estimant qu'il doit piloter, bien qu'il n'ait jamais appris cet art et qu'il ne puisse désigner son maître ni le temps qu'il a mis à s'y instruire ; prétendant en outre que ce n'est pas chose qui s'enseigne (...) Ils entourent sans cesse l'armateur, le supplient et font tout pour qu'il leur confie le gouvernail. » (Platon, 1932, p. 215.)

Comme on peut le voir, Platon oppose à cette exigence épistémologique suprême, et ce de manière irréconciliable, le régime démocratique qu'il caractérise comme le domaine par excellence du « règne de la doxa » (l'opinion contingente, fluctuante et aveugle). Dans l'agora démocratique, toutes les opinions se valent en droit, créant une égalisation fallacieuse des savoirs où la voix de l'ignorant possède le même poids décisionnel que celle de l'expert. Pour Platon, abandonner la direction de la cité au vote de la majorité populaire revient à une folie navale : c'est confier le gouvernail d'un vaisseau pris dans la tempête à des matelots mutinés et ignorants des lois de l'astronomie et de la navigation, plutôt qu'au véritable pilote instruit de la science nautique.

Par ailleurs, la figure du Philosophe-Roi chez Platon consacre le principe d'une souveraineté épistémique : le droit de commander ne dérive pas du consentement des gouvernés, mais de la possession d'un savoir absolu (*l'episteme*). La vérité politique y est descendante, univoque et réfractaire à toute contestation pluraliste. Cette critique platonicienne de la démocratie est intrinsèquement liée à un pessimisme anthropologique face aux passions de la foule. La démocratie, gouvernée par la démagogie, flatte les désirs répressifs ou indisciplinés de la masse au détriment du Bien commun. Platon formule cette exigence de manière sans équivoque dans une citation célèbre : « Tant que les philosophes ne régneront pas dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne deviendront pas véritablement et sérieusement

philosophes, tant que la puissance politique et la philosophie ne coïncideront pas dans la même tête [...], il n'y aura de trêve aux maux des cités, ni même, je pense, à ceux du genre humain. » (Platon, 1932, p. 248)

Dès lors, la vérité politique platonicienne présente une structure verticale et autoritaire : la cité juste est celle où la hiérarchie sociale reflète exactement la hiérarchie de l'âme, plaçant la raison (incarnée par les magistrats-philosophes) au-dessus de l'impulsivité et des appétits matériels. Par conséquent, le pluralisme et le relativisme ne sont pas perçus comme des manifestations de liberté, mais comme les symptômes d'une décomposition morale et ontologique de la Cité.

1.2. La théorie kelsénienne : Le relativisme comme condition de possibilité de la démocratie

À l'opposé diamétral de l'absolutisme métaphysique platonicien, le XXe siècle va théoriser une refondation radicale de la légitimité politique, plaçant le relativisme non plus comme une déchéance de la raison, mais comme la condition de possibilité absolue de la liberté démocratique. Le juriste et philosophe du droit Hans Kelsen s'impose comme la figure majeure de ce renversement épistémologique.

Dans son ouvrage capital, *La démocratie, sa valeur, son rôle politique*, le philosophe Kelsen démontre qu'il existe une affinité structurale et logique entre le dogmatisme philosophique et le despotisme politique d'une part, et entre le relativisme philosophique et la démocratie constitutionnelle d'autre part. L'argumentation kelsénienne repose sur une critique décapante de la connaissance des valeurs : si l'esprit humain était en mesure d'accéder à une Vérité absolue ou à des valeurs morales objectives (comme le prétend la métaphysique classique ou le droit naturel), alors la démocratie deviendrait absurde. En effet, face à une vérité démontrable et absolue, la délibération et le vote n'ont aucun sens : on ne vote pas sur le théorème de Pythagore ni sur les lois de la gravitation. En effet, Kelsen analyse ce lien indissociable entre le relativisme philosophique et la démocratie politique avec une clarté aussi remarquable : « Celui qui estime que la vérité absolue et les valeurs absolues sont inaccessibles à la connaissance humaine doit considérer non seulement sa propre opinion, mais aussi celle d'autrui comme au moins possible. C'est pourquoi le relativisme est la philosophie qui présuppose l'idée démocratique. La démocratie accorde à chaque opinion politique la même possibilité de s'exprimer et de chercher à conquérir

l'esprit des hommes par une libre compétition. (...) C'est précisément parce qu'il n'y a pas de vérité politique absolue que la décision doit être prise par la majorité. » (Kelsen, 2004), pp. 98-99)

Par conséquent, la démocratie exige impérativement une posture d'humilité épistémologique. C'est parce que les fins suprêmes de l'existence et les choix politiques ne sont pas susceptibles d'une démonstration scientifique ou métaphysique irréfutable que chaque individu doit être reconnu comme le seul juge légitime de ses propres convictions. Le relativisme kelsénien ne signifie pas l'absence de valeurs, mais la reconnaissance de leur égalité formelle au sein de l'espace public. Faute de pouvoir trancher les différends politiques au nom d'un Bien suprême incontestable, la décision démocratique recourt au principe de majorité. Ce principe ne garantit pas que la décision soit « vraie » ou « idéale », mais garantit qu'elle est la plus pacifique et la plus respectueuse de l'égalité formelle des citoyens. C'est pourquoi, pour Kelsen (1962, pp. 270-276) : « Si l'on croit à l'existence de valeurs absolues, à la possibilité de connaître le Bien absolu, il est non seulement logique mais nécessaire d'imposer cette vérité aux autres, au besoin par la force. L'absolutisme philosophique implique ainsi une attitude autocratique. À l'inverse, celui qui reconnaît l'impossibilité de trancher de manière absolue entre des valeurs conflictuelles ne peut imposer sa volonté propre comme la seule légitime ; il doit admettre la pluralité des vues et la révisabilité permanente de toute décision collective. »

Ainsi, Kelsen met en garde contre la tentation autocratique inhérente à toute prétention d'incarner un Bien absolu. Dès lors qu'un groupe, une classe ou une idéologie affirme détenir la Vérité métaphysique sur le destin de l'humanité, il considère inévitablement toute opposition non pas comme une perspective divergente, mais comme une erreur néfaste ou un sacrilège moral qu'il convient de réduire au silence. L'absolutisme philosophique débouche fatalement sur le monisme politique et la dictature. À l'inverse, le relativisme épistémologique fonde la tolérance, protège les minorités et garantit l'inviolabilité du débat public en soumettant tout pouvoir politique à la révisabilité¹ permanente de ses décisions.

¹ Capacité à pouvoir être révisé.

2. Le relativisme politico-culturel et la dé-sacralisation du pouvoir

Le passage de la métaphysique classique à la modernité démocratique marque la mutation ontologique la plus profonde de la philosophie politique. Alors que les régimes traditionnels et archaïques fondaient la légitimité de l'autorité sur un ordre cosmique, théologique ou métaphysique transcendant, instituant ainsi une vérité politique descendante et incontestable, l'émergence de la démocratie moderne opère une rupture radicale. En désacralisant le pouvoir, elle rompt le lien ombilical qui unissait la souveraineté politique à la possession d'un Bien absolu. Le chapitre II explore précisément cette grande sécularisation de la politique à travers les contributions décisives de deux figures majeures de la philosophie du XXe siècle : Claude Lefort et Hannah Arendt.

2.1. Claude Lefort et le « lieu vide du pouvoir »

Dans son œuvre majeure *L'Invention démocratique*, paru en 1981, Claude Lefort formule une théorie originale de la démocratie comprise non pas simplement comme un ensemble d'institutions procédurales ou un simple mécanisme électoral, mais comme une forme de société singulière. Pour Lefort, l'expérience démocratique moderne se caractérise au premier chef par ce qu'il nomme la « dissolution des repères de la certitude ». En d'autres termes, Lefort explique que la révolution démocratique réside principalement dans la séparation entre le pouvoir, la loi et la connaissance.

Ainsi, dans les sociétés de l'Ancien Régime ou dans les régimes théologico-politiques, le pouvoir s'incarnait dans la personne du monarque, lui-même médiateur entre le monde divin (transcendant) et le monde humain (immanent). Le corps du roi figurait le corps même de la collectivité, unifiant de manière organique le pouvoir, la loi et le savoir (la connaissance du Bien et de la Vérité). Cette intrication garantissait une certitude substantielle : l'ordre social reflétait fidèlement l'ordre du cosmos ou de la volonté divine.

Par ailleurs, la révolution démocratique, initiée par les révolutions de la fin du XVIIIe siècle, détruit cette incarnation organique. En décapitant la figure royale, la démocratie opère une disjonction irréversible entre le pouvoir, le droit et la connaissance. Il s'ensuit que nulle instance ne peut désormais prétendre incarner la société dans sa totalité, ni détenir le monopole de la vérité sur les fins ultimes de

l'existence humaine. Mieux, contrairement aux régimes du système totalitaire, où le pouvoir incarnait le Bien suprême et la Vérité ultime, la démocratie moderne se distingue par le fait que le lieu du pouvoir demeure un lieu vide. Il écrit donc que : « Le trait constitutif de la démocratie moderne est que le lieu du pouvoir apparaît comme un lieu vide. J'entends par là qu'il ne saurait être occupé par aucun individu ni aucun groupe en vertu de son essence ou de son statut propre. Les détenteurs de l'autorité politique sont des passants (...) La disparition d'un repère ultime de la certitude va de pair avec l'inauguration d'un espace où les hommes s'éprouvent comme égaux et indépendants, mais aussi incertains sur leurs fins suprêmes. » (Lefort, 1981, p. 173)

Que signifie rigoureusement l'affirmation selon laquelle le lieu du pouvoir est un « lieu vide » ? Lefort n'entend pas par-là que l'État s'évanouisse ou que l'exercice du gouvernement devienne inexistant. Il indique que le lieu du pouvoir devient inoccupable par nature de façon permanente, sacralisée ou substantielle. Ce concept fondamental implique quatre dimensions analytiques majeures :

- La dé-substantification du pouvoir : Ceux qui exercent la puissance publique ne le font que temporairement, en qualité de simples mandataires ou « passants ». Ils ne possèdent pas le pouvoir en vertu d'un droit divin, d'un sang noble ou d'une supériorité métaphysique.
- L'institutionnalisation du conflit légitime : Parce qu'aucune vérité métaphysique ultime ne dicte a priori l'organisation sociale, la démocratie est le seul régime qui reconnaît et institutionnalise la division sociale et le conflit des opinions comme légitimes et structurants.
- L'indétermination du social : En l'absence de fondement absolu, le fondement de la loi glisse vers le débat public et le suffrage universel. La société démocratique s'ouvre ainsi à l'histoire, à la révisabilité permanente des normes et à l'incertitude.
- La souveraineté comme abstraction : Le « peuple » est affirmé comme le souverain, mais ce peuple demeure introuvable en tant que corps physique unique. Il ne se manifeste que périodiquement sous la forme fragmentée et arithmétique des votes.

Toutefois, ce dispositif produit une tension structurelle majeure : la souveraineté comme abstraction. Le « peuple » est bien affirmé comme le seul souverain légitime, mais ce peuple demeure introuvable en tant que corps physique unique ou entité substantielle. Il ne se manifeste que

périodiquement, sous la forme fragmentée et arithmétique des votes lors des consultations électorales. Dit-il précisément : « Le peuple est souverain, mais il ne s'incarne en aucun lieu. Il se dérobe dès lors qu'on cherche à l'attraper dans un corps tangible. Sa voix ne retentit que dans l'énoncé du résultat électoral, dans l'instant même où la collectivité se décompose en un calcul d'individus disjoints. » Lefort (1981, pp. 173-175).

En effet, selon Claude Lefort, le totalitarisme (qu'il soit fasciste, naziste ou stalinien) naît précisément d'un mouvement de panique face à l'angoisse du vide démocratique. Le totalitarisme est le mouvement de réaction fantastique qui tente de refermer le lieu vide, de restaurer l'unité organique du corps social sous l'égide de l'« Homme-Un » (le Léviathan idéologique) et de ré-encastrier le pouvoir, la loi et la vérité scientifique/historique absolue. C'est bien ce qu'il défend dans ces *Essais sur le politique* : « Le totalitarisme tente de conjurer cette incertitude fondamentale par la ré-incorporation du pouvoir et du savoir. Il s'efforce de refonder une société sans fissures, où le Peuple-Un s'incarne dans le Parti et dans le Chef, annulant toute séparation entre l'État et la société civile, supprimant l'écart entre le fait et le droit. » Lefort (1986, pp. 101-104).

En réalité, la thèse de Lefort fournit une justification philosophique essentielle au relativisme politico-culturel. Si le pouvoir est un lieu vide, aucune culture particulière, aucune tradition religieuse et aucun dogme philosophique ne peut revendiquer un privilège d'État au nom d'un Bien suprême incontestable. Le relativisme démocratique n'est donc pas une défaillance morale, mais la condition sine qua non de la tolérance et de la liberté civile. En empêchant le fétichisme du pouvoir, la vacance lefortienne protège les citoyens contre le despotisme des certitudes absolues.

2.2. Hannah Arendt : Vérité de fait vs Opinion démocratique

Dans son essai canonique *Vérité et politique* (intégré dans *La Crise de la culture*, 1972), Hannah Arendt interroge les rapports intrinsèquement conflictuels entre les exigences de la vérité rationnelle (métaphysique ou scientifique) et le domaine des affaires humaines. Arendt part d'un constat provocateur mais d'une grande lucidité : la vérité rationnelle (qu'elle soit métaphysique, philosophique ou mathématique) possède un caractère coercitif et despotique.

Ainsi, lorsqu'une proposition métaphysique ou logique s'impose (telle que « le tout est plus grand que la partie » ou « deux et deux font quatre »), elle n'attend pas l'assentiment des hommes, ne sollicite pas leur opinion et ne se prête à aucune négociation. La vérité commande et s'impose par sa propre évidence interne ou sa démonstration formelle. Pourtant, l'opinion commune, c'est-à-dire la doxa, constitue en revanche la matière même de la politique. Elle écrit à juste titre : « La vérité a un caractère despotique. Elle est donc haïe par les tyrans, qui craignent la concurrence d'un pouvoir qu'ils ne peuvent pas monopoliser, mais elle ne jouit pas non plus d'un statut privilégié auprès de la foule. Du point de vue de la politique, la vérité a un caractère d'affirmation péremptoire, elle se situe au-delà de la discussion, et la discussion constitue l'essence même de la vie politique. (...) La pensée politique est discursive, elle implique un débat d'opinions contrastées. » (Hannah Arendt, 1972, pp. 301-303)

Pour Arendt, la politique est par excellence le domaine de la praxis (l'action) et du lexis (le discours entre égaux). Elle s'épanouit dans l'espace public grâce à la pluralité des perspectives humaines. Dès lors, vouloir introduire dans la sphère politique une vérité métaphysique absolue revient à introduire un élément antipolitique : la vérité absolue refuse le débat, élimine la pluralité des points de vue et exige une soumission passive du citoyen devant l'évidence de l'Expert ou du philosophe.

Afin de démêler les ambiguïtés du débat public, Hannah Arendt établit une distinction épistémologique tripartite capitale qui peut être représentée dans le tableau ci-dessous.

CATÉGORIE ARENDTIEN- NE	NATURE MODE D'ÉTABLIS- SEMENT	RAPPORT DOMAINE POLITIQUE	AU
Vérité Métaphysique (Vérité Rationnelle)	Établie par la spéculation philosophique, la logique ou les mathématiques. Universelle et intemporelle.	Despotique : Elle s'impose de l'extérieur. Incompatible avec la discussion persuasive du forum démocratique.	

Vérité de Fait (Factual Truth)	Porte sur des événements contingents de l'histoire humaine (ex. : "L'Allemagne a envahi la Belgique en 1914"). Attestée par témoignages et archives.	Vulnérable : Essentielle à la politique car elle constitue la réalité commune, mais constamment menacée par le mensonge politique et le révisionnisme.
Vérité Politique (Opinion / Doxa)	Jugement de valeur formé dans l'échange discursif, prenant en compte le point de vue d'autrui (pensée élargie).	Essence de la Politique : Elle repose sur la persuasion, le compromis, la pluralité et le débat démocratique révisable.

À travers cette représentation d'Arendt, on peut voir la fragilité de la Vérité de Fait face au mensonge et au relativisme effréné. Si donc Arendt met en garde contre la tentation d'imposer une vérité métaphysique dictatoriale en politique, elle souligne symétriquement le péril inverse : celui d'un relativisme dégénéré qui dissoudrait la vérité de fait elle-même. De toute évidence, contrairement aux vérités rationnelles qui reposent sur des démonstrations logiques permanentes, les faits historiques sont extrêmement fragiles. Ils dépendent du témoignage, du souvenir et du document. Arendt observe que le mensonge politique moderne et la propagande idéologique cherchent à transformer les vérités de fait en de simples « opinions » négociables. Dit-elle : « Le résultat d'une substitution cohérente et totale de mensonges à la vérité factuelle n'est pas que les mensonges seront maintenant acceptés comme vérités, et la vérité dénigrée comme mensonge, mais que le sens par lequel nous nous orientons dans le monde réel et la catégorie de la vérité contre le faux comptent parmi les moyens mentaux à cette fin sont en train d'être détruits. »Arendt (2005, p. 282).

Ainsi, lorsque le pouvoir totalitaire ou la démagogie affirme qu'un fait historique avéré n'est qu'« une question de point de vue », le relativisme politico-culturel dévie de sa fonction libératrice pour devenir un

instrument d'annihilation du monde commun. Pour Arendt, si les opinions doivent varier librement, elles doivent impérativement s'adosser à un respect inconditionnel des vérités de fait incontestables, car : « La liberté d'opinion est une farce si l'information sur les faits n'est pas garantie et si ce ne sont pas les faits eux-mêmes qui font l'objet du débat. Les faits s'imposent à l'opinion, ils en sont le sol nourricier. Sans ce socle factuel reconnu par tous, l'espace public s'effondre pour laisser place à la manipulation pure ou au solipsisme idéologique. » Hannah Arendt (1986, p. 301-304).

Le débat politique commence là où s'arrêtent les faits, mais ne peut exister sans eux. Il conviendrait donc de s'accorder sur le fait que la liberté démocratique exige la confrontation d'opinions perspicaces et représentatives, plutôt que l'imposition d'une soumission à une Vérité dogmatique découlant tout droit d'en haut.

3. Les Limites du Relativisme et la Nécessité d'un Ancrage Éthique Minimal

L'examen des fondements de la démocratie moderne révèle un paradoxe épistémologique et moral d'une singulière gravité. Si la désacralisation du pouvoir, magistralement analysée par Claude Lefort et Hans Kelsen, a permis de prémunir la cité contre le dogmatisme autoritaire et l'impérialisme des vérités absolues, l'aboutissement logique d'un relativisme intégral menace d'annihiler la substance même de l'idéal démocratique. En proclamant l'équivalence fondamentale de toutes les doctrines, la démocratie court le risque de se vider de tout contenu normatif et de s'interdire toute justification rationnelle de sa propre supériorité face aux régimes tyranniques. Dès lors, une interrogation cruciale s'impose : la démocratie peut-elle subsister comme simple procédure neutre, ou exige-t-elle impérativement un ancrage éthique minimal, une transcendance immanente capable de préserver ses exigences normatives sans réintroduire l'intolérance métaphysique ?

3.1. La critique Leo-straussienne : Le piège du nihilisme

La critique la plus radicale et la plus profonde du relativisme politique contemporain émane de la philosophie de Leo Strauss, développée en particulier dans son ouvrage *Droit naturel et histoire* paru en 1953. Pour lui, la réduction de la politique à un relativisme politico-

culturel absolu comporte de graves dangers. Cette crise fondamentale de la modernité politique réside dans l'abandon progressif de la tradition du droit naturel classique au profit d'un positivisme juridique et d'un relativisme culturel absolu.

Ici, Strauss montre comment la pensée moderne, croyant garantir la tolérance universelle en déclarant toutes les valeurs incommensurables et équivalentes, a opéré un glissement imprévu du pluralisme vers le nihilisme. Lorsque la raison philosophique renonce à chercher la nature du Bien en soi ou de la justice objective, le choix entre la liberté et la tyrannie, entre la démocratie et le fascisme, cesse d'être guidé par la connaissance rationnelle : il ne relève plus que du pur sentiment, du désir irrationnel ou de la décision arbitraire. Écrit-il : « Si nous renonçons à toute connaissance du droit naturel ou du Bien en soi, le choix entre les idéaux politiques fondamentaux relève du simple sentiment ou de l'arbitraire. Le relativisme contemporain mène inévitablement au nihilisme : si toutes les valeurs sont équivalentes, le choix en faveur de la démocratie contre la tyrannie n'est lui-même qu'une préférence irrationnelle parmi d'autres, dépourvue de toute justification objective. » (Strauss, 1986, p. 18)

Pour lui, si la démocratie est fondée uniquement sur un relativisme absolu, elle devra accepter la possibilité démocratique de s'auto-détruire, puisque la majorité doit légitimement décider, alors il ne pourrait y avoir aucune norme supérieure qui puisse borner la volonté populaire. Telle que décrite, cette critique risque d'entraîner l'autodestruction de la démocratie. Selon la perspective léo-straussienne, le relativisme démocratique souffre d'une contradiction interne dévastatrice. En voulant protéger l'individu contre l'imposition d'un dogme métaphysique ascendant, il neutralise la catégorie même du Jugement. La tolérance illimitée se transforme alors en indifférence systématique à l'égard du Vrai et du Juste. Si aucune norme transcendante ou naturelle ne permet d'évaluer la valeur morale d'une loi promulguée, alors la légalité formelle se substitue à la légitimité éthique.

En effet, le paradoxe de l'autodestruction démocratique fonctionne de la manière suivante : Si la démocratie ne se définit que par le relativisme et la règle de la majorité formelle sans borne normative supra-majoritaire, elle s'interdit théoriquement de s'opposer à l'abolition démocratique de la démocratie. Si une majorité décide souverainement de détruire le pluralisme et d'instaurer la tyrannie, le relativiste pur ne

dispose d'aucun argument rationnel pour qualifier cette décision d'injuste : il ne peut que constater une mutation irrationnelle des préférences collectives. À juste titre, il ne manquait pas de souligner que : « Le relativisme libéral a ses racines dans la tradition du droit naturel de la tolérance ou dans la notion selon laquelle chacun a un droit naturel de poursuivre le bonheur comme il l'entend ; mais en lui-même, il devient un séminaire d'intolérance. [...] Si l'inégale valeur des choix ne peut être ramenée à l'inégale valeur de leurs objets, elle doit être ramenée à l'inégale valeur des actes de choix ; et cela signifie finalement que le choix véritable, distinct du choix factice ou méprisable, n'est autre qu'une décision résolue ou mortellement sérieuse. Une telle décision, cependant, s'apparente à l'intolérance plutôt qu'à la tolérance. » Strauss (1986, p. 19-20).

En désarmant moralement la société civile, le relativisme politico-culturel prépare méthodiquement le terrain au cynisme politique et à la domination pure du plus fort. Lorsque la sphère juridique renonce à toute exigence d'une justice naturelle ou trans-historique, la légalité formelle se substitue intégralement à la légitimité éthique. Le pouvoir politique ne représente plus, dès lors que l'expression d'un rapport de forces brut ou l'art d'une manipulation sophistiquée de la doxa collective.

Privée de la conviction rationnelle de sa propre bonté intrinsèque, la démocratie libérale s'avère incapable de résister à l'assaut des idéologies fanatiques ou totalitaires qui, elles, professent leurs dogmes avec véhémence et foi absolue. Pour échapper à cette impatiente dérive nihiliste, Strauss nous invite à redécouvrir la sagesse des Anciens (notamment Platon et Aristote). Il ne s'agit pas de restaurer un dogmatisme métaphysique rigide ou anachronique, mais de reconnaître que l'existence politique requiert consubstantiellement la quête d'une excellence morale (*areté*) et la référence à un étalon du juste indépendant des décrets de la volonté humaine. D'après Cicéron : « Ce qu'il y a de plus insensé, c'est de croire que tout ce qui est réglé par les institutions ou les lois des peuples est juste. (...) Si la volonté des peuples, les décrets des chefs, les sentences des juges faisaient le droit, pour créer le droit au brigandage, à l'adultère, à la falsification des testaments, il suffirait que ces façons d'agir eussent le suffrage et l'approbation de la multitude. Si les opinions et les votes des insensés ont une puissance telle qu'ils puissent changer la nature des choses, pourquoi ne décideraient-ils pas que ce qui est mauvais et pernicieux sera désormais tenu pour bon et

salutaire ? (...) C'est que, pour distinguer une bonne loi d'une mauvaise, nous n'avons d'autre règle que la nature. » Cicéron (1954, pp. 255-257). La critique de Strauss démontre en définitive que le rejet du droit naturel au profit d'un positivisme juridique ou d'un historicisme intégral dénie à la raison humaine la capacité de juger le tyran ou la loi injuste. Si la justice n'est qu'une convention contingente édictée par le souverain du moment, alors la tyrannie qui respecte les formes légales qu'elle s'est elle-même prescrites ne saurait être rationnellement qualifiée d'injuste. L'impasse du positivisme juridique réside précisément dans l'incapacité de fonder une norme supérieure capable de borner les dérives de la majorité. C'est pourquoi Strauss écrit : « Rejeter le droit naturel équivaut à dire que tout droit est positif, ce qui signifie que le droit est déterminé exclusivement par les législateurs et les tribunaux des différents pays. Or, il est parfaitement évident qu'il a du sens de parler de lois ou de décisions injustes. En passant de tels jugements, nous mesurons le droit positif à un étalon qui n'est pas lui-même du droit positif, mais qui lui est supérieur et indépendant de lui. » Strauss (1986, p. 12).

L'exigence straussienne d'un retour au droit naturel ne vise pas à nier le pluralisme démocratique, mais à prémunir ce dernier contre sa propre dissolution nihiliste. La sauvegarde de la liberté requiert une orientation vers la vérité et le bien, sans laquelle la démocratie s'expose, sous le masque du relativisme, à succomber à la loi du plus fort ou au cynisme totalitaire.

3.2. La synthèse habermasienne : L'éthique de la discussion et la démocratie délibérative

Face à l'impasse du dilemme opposant le dogmatisme métaphysique platonicien d'un côté et le nihilisme relativiste de l'autre, Jürgen Habermas propose une voie de dépassement féconde à travers sa théorie de la *pensée post-métaphysique* et de l'*éthique de la discussion*, formalisée notamment dans *Droit et démocratie : Entre faits et normes* en 1992. Ainsi, il prend acte de l'impossibilité dans les sociétés pluralistes et désenchantées de la modernité tardive, de fonder la politique sur une vision métaphysique globale ou sur une ontologie religieuse du Bien suprême. Autrement, il soutient que la vérité et la validité normative ne reposent plus sur des vérités métaphysiques préétablies. Néanmoins, il refuse d'abandonner l'exigence de vérité et de validité normative au pur relativisme de la force ou du marché. La solution habermasienne réside

dans un déplacement épistémologique capital : la transition d'une raison substantielle (qui prétend dicter le contenu objectif du Bien) vers une raison procédurale ou communicationnelle. Mieux, cette solution proposée repose sur les règles procédurales de la discussion rationnelle et de la communication non contrainte. Il élucide sa pensée en ces mots : « Seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient rencontrer l'assentiment de toutes les personnes concernées en tant que participants à une discussion pratique. [...] La vérité des propositions comme la justesse des normes ne découlent pas d'un ordre cosmique ou métaphysique donné d'avance, mais de la capacité des arguments à résister aux critiques dans un espace public d'intercompréhension libre. » (Habermas, 1997, p. 122)

Pour Habermas, la légitimité politique et la vérité démocratique ne sont ni données *a priori* par une contemplation métaphysique, ni réduites à l'agrégation statistique de volontés individuelles brutes. Elles s'élaborent au sein d'un processus délibératif institutionnalisé, soumis aux exigences idéalement contraintes du discours rationnel. L'éthique de la discussion repose sur la découverte d'une transcendance immanente au langage lui-même. Dès lors qu'un citoyen s'engage sincèrement dans une discussion politique visant l'intercompréhension, il présuppose implicitement un ensemble de règles pragmatiques universelles :

- L'inclusivité universelle : Aucun sujet capable de parler et d'agir ne peut être exclu des débats.
- L'Égalité des droits de parole : Chacun a le droit d'également problématiser n'importe quelle affirmation et d'introduire toute proposition dans la discussion.
- L'absence de contrainte directe ou indirecte : Seule la « force du meilleur argument » doit déterminer le consensus final, à l'exclusion de la violence, du statut social ou de la séduction démagogique.
- La sincérité des participants : Chaque intervenant doit exprimer véritablement ses intentions et ses convictions sans dissimulation stratégique.

Comme on le voit, ces quelques règles pragmatiques universelles dévoilent que la démocratie est en réalité une auto-institution réflexive.

La synthèse habermasienne montre bien que la démocratie n'est pas dépourvue de morale : sa morale est consubstantielle à la procédure démocratique elle-même. Les droits fondamentaux (dignité humaine,

liberté d'expression, égalité juridique) ne sont pas des dogmes métaphysiques extérieurs imposés à la volonté populaire, mais les conditions de possibilité mêmes d'une délibération rationnelle et équitable. Selon lui donc : « Le principe du droit stipule que seules sont légitimes les lois qui peuvent rencontrer l'accord de tous les citoyens dans un processus législatif lui-même organisé de façon délibérative. (...) L'autonomie politique n'est donc pas une donnée naturelle, mais une réalisation procédurale. » Habermas, 1997, p.

On serait même tenté de reconnaître qu'il y a une forte articulation renouvelée entre le Vrai et le Démocratique, puisqu'en substituant la faillibilité constructiviste du débat à l'infailibilité du dogme métaphysique, Habermas parvient à sauver la démocratie du nihilisme sans retomber dans l'autoritarisme. La vérité démocratique n'est plus une certitude immuable descendue du ciel platonicien, mais un horizon régulateur toujours révisable, perpétuellement soumis à l'épreuve de la critique publique et du renouvellement des arguments.

Ainsi se dessine la synthèse de l'âge post-métaphysique : le Bien métaphysique, autrefois conçu comme une donnée ontologique rigide, se réincarne dans l'architecture même de l'espace public délibératif, garantissant que le relativisme politico-culturel ne dégénérera pas en arbitraire, mais s'épanouira comme l'exercice réglé de la liberté mutuellement reconnue. On peut mieux saisir le sens de sa pensée qui se décline ainsi : « La pensée post-métaphysique se caractérise par la renonciation à une totalité embarrassante et à des vérités fondamentales d'ordre ontologique. C'est désormais dans les procédures de vérification intersubjective et de délibération linguistique que réside la force unifiante de la raison. » Habermas (1993, p. 48).

Conclusion

En définitive, il convient de noter que l'examen critique des rapports entre Vérité Métaphysique et Vérité Démocratique conduit à une double conclusion, théorique et pratique. D'une part, cet essai démontre que si l'assimilation du pouvoir à une Vérité Métaphysique absolue engendre inévitablement l'autoritarisme épistémique, le relativisme absolu expose symétriquement la société au désenchantement nihiliste et à la vulnérabilité démocratique. À l'opposé, le dépassement proposé par l'éthique procédurale de la discussion et de la raison publique montre que

la démocratie n'a pas besoin de fondements métaphysiques dogmatiques pour maintenir son exigence de justice où la validité des normes émerge de la délibération inclusive, révisable et mutuellement reconnue.

D'autre part, cette recherche offre des clés de compréhension et d'action directes face aux crises sociopolitiques contemporaines. Pour cela, des mesures doivent être prises pour la prévention du fanatisme et de la polarisation, tout en consolidant la cohésion sociale dans les sociétés multiculturelles, puis pour lutter contre la désinformation et la post-vérité.

Retenons donc que la démocratie doit naviguer entre deux écueils : l'autoritarisme d'une Vérité Métaphysique dogmatique et la dérive nihiliste du relativisme absolu, car en s'appuyant sur l'éthique délibérative et la raison publique, la légitimité politique repose sur le débat démocratique révisable et inclusif. Autrement, cette approche prévient le fanatisme en préservant le « lieu vide du pouvoir », consolide la cohésion sociale multiculturelle et protège les faits vérifiables contre la désinformation contemporaine.

Toutefois, cette exigence de délibération citoyenne éclairée se heurte aujourd'hui à l'essor des technologies numériques et de l'intelligence artificielle générative. Dès lors, dans quelle mesure l'automatisation de la production d'informations et la polarisation algorithmique sur les réseaux sociaux réinterrogent-elles les conditions mêmes de la délibération habermassienne et de la préservation des « vérités de fait » au XXI^e siècle ?

Bibliographiques

ARENDT Hannah, 1972, *La crise de la culture : Essais de pensée politique*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard.

ARENDT Hannah, 2005, *Les Origines du totalitarisme, tome 3 : Le Système totalitaire*, trad. Patrick Lévy et al., Paris, Éditions du Seuil.

CICERON, 1954, *Des Lois [De Legibus]*, traduit par Charles Appuhn, Paris, Éditions Garnier Frères.

Habermas Jürgen, 1993, *La pensée post-métaphysique : Essais philosophiques*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin.

HABERMAS Jürgen, 1997, *Droit et démocratie : Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz & C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard.

KELSEN Hans, 1962, *Théorie pure du droit*, trad. Charles Eisenmann, Paris, Dalloz.

KELSEN Hans, 2004, *La démocratie, sa valeur, sa valeur politique*, trad. C. Eisenmann, Paris, Dalloz collection.

LEFORT Claude, 1981, *L'Invention démocratique : Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard.

LEFORT Claude, 1986, *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Éditions du Seuil.

Platon, 1932, *La République*, traduit par Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres.

Strauss, Leo, 1986, *Droit naturel et histoire*, trad. par M. Nathan & E. de Dampierre, Paris, Flammarion