

Myriam Revault d'Allonnes

**LA FAIBLESSE
DU VRAI**

Ce que la post-vérité fait à notre monde commun



BU LETTRES

LA COULEUR DES IDÉES

SCD BORDEAUX 3



3SCD0255441

INTRODUCTION

À force de voir surgir dans l'actualité des notions qui, aussitôt apparues, frappent d'obsolescence ce qui, un jour avant, paraissait une norme inébranlable, le présent devient lui-même inopérant ; il ne donne prise à aucune action. Alors de deux choses l'une : soit, pris de vertige, on se met, tels les chroniqueurs du quotidien, à accompagner au jour le jour la montée de l'insignifiance ; soit le penchant philosophique, qui – on le sait depuis les Grecs – consiste à s'étonner devant ce qui est, nous porte à nous arrêter sur le sens ou le non-sens de ce qui surgit au premier plan de la scène du monde. L'exigence sans doute n'est pas nouvelle. « Penser ce qui nous arrive » était le maître mot de la réflexion de Hannah Arendt. C'est à l'épreuve des événements, disait encore Merleau-Ponty, que nous rencontrons l'inacceptable et que cette « expérience interprétée » devient thèse et philosophie. Mais leur constante présence au réel était inséparable d'une immersion dans le tragique de l'histoire : les expériences totalitaires, la faillite du communisme, le fond de non-sens sur lequel se profile toute volonté d'absolutisation et d'universalisation du sens.

Or, il semble qu'aujourd'hui l'exigence se soit inversée : ce qui nous arrive mérite-t-il d'être pensé ? L'épreuve du dérisoire nous porte à la défiance envers ce qui se présente comme un événement de pensée doté d'une réelle

puissance d'ébranlement. Nous voici maintenant confrontés à la « post-vérité », cette notion qui a envahi la scène politique et médiatique à tel point qu'elle a été proclamée « mot de l'année » 2016 par le respectable dictionnaire d'Oxford.

Apparemment, l'idée selon laquelle nous nous situons à un moment, voire à une époque, d'« après » la vérité constitue une rupture significative au regard d'une notion fondatrice de la métaphysique occidentale et sur laquelle repose également, pour le sens commun, l'évidence du réel : une proposition est dite « vraie » lorsqu'elle est garantie par sa conformité à ce qui est. Le souci de la vérité a pu s'énoncer de multiples façons, antagonistes, plus ou moins savantes, dans des domaines divers, mais la pluralité des approches n'a jamais conduit à remettre en question le caractère « vital » de la référence au vrai.

Lorsque sa valeur et son pouvoir ont été frontalement contestés par les trois grands penseurs du soupçon que furent Nietzsche, Marx et Freud, il s'agissait certes de destituer les grandes problématiques classiques qui soutenaient la vérité inébranlable d'un sujet mis en posture de fondement, d'une conscience transparente à elle-même et protégée de toute vue illusoire sur le monde. Mais ces remises en question radicales de la « conscience fausse » n'abolissaient pas la valeur de la vérité : elles ne s'en prenaient aux illusions que pour déchiffrer ce qu'elles recouvraient. Certes, elles démystifiaient « la vérité comme mensonge », mais elles ne détruisaient que pour reconstruire. Non seulement parce qu'elles ouvraient l'horizon pour une nouvelle compréhension de la vérité, mais parce qu'elles inventaient un art d'interpréter et d'accéder au sens¹. La formule de

Nietzsche, « Il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations », n'abolit ni ne dissout la vérité : elle énonce que les faits bruts ne signifient rien. Ils doivent être mis en ordre et ne font sens qu'à la condition d'être déchiffrés et interprétés. Prenons-le autrement : c'est au nom de la force du vrai que cet exercice du soupçon a voulu démasquer ses falsifications.

Il n'en va pas de même avec la « post-vérité » selon laquelle à suivre le dictionnaire d'Oxford – les faits objectifs ont moins d'importance que leur appréhension subjective. La capacité du discours politique à modeler l'opinion publique en faisant appel aux émotions prime sur la réalité des faits. Peu importe que ces derniers informement ou non les opinions : l'essentiel, c'est l'impact du propos. Le partage du vrai et du faux devient donc insignifiant au regard de l'efficacité du « faire croire ». L'être de la post-vérité est aussi celle du post-factuel.

Beaucoup a déjà été dit sur cette « politique post-vérité » qui a fait irruption dans le lexique courant avec le Brexit et l'élection de Donald Trump à la présidence des États-Unis. Et notamment sur la façon dont elle s'articule à la construction et à la diffusion virale des *fake news* par le biais des nouveaux médias (Internet, réseaux sociaux, etc.).

Tel n'est pas le propos de cet ouvrage. Car ce qui s'impose, c'est d'abord une lecture symptomale. Loin d'être un phénomène isolé, la notion s'inscrit dans une constellation où l'usage du préfixe « post » est devenu massif : post-modernité, post-politique, post-démocratie, post-capitalisme, etc. Il convient donc dans un premier temps de s'interroger sur la portée du préfixe : il n'indique pas seulement l'idée d'une succession temporelle (quelque chose vient après ce qui précède), mais entend marquer une rupture qualitative qui fait advenir, à l'instar de cette notion inaugurale qu'a été la post-modernité, une nouvelle ère, un

1. Sur cet exercice du soupçon, voir Paul Ricoeur, *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965, p. 40-44, et *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 148-151.

nouveau régime d'historicité. Mais cette prolifération est aussi le signe d'une difficulté à situer le présent où nous vivons, à le nommer dans sa singularité, l'indice d'une crise dont le « post » est en quelque sorte la dénomination, la manifestation lexicale.

Dans la mesure où la post-vérité est apparue sur le devant de la scène à la faveur de deux événements politiques, et puisqu'il est question de « politique post-vérité » ou « post-factuelle », on se demande aussitôt si ces termes ne reconduisent pas de manière oblique un conflit ancestral, si l'on n'est pas en présence d'un nouvel avatar d'un antagonisme réputé intraitable. Vérité et politique, on le sait, n'ont jamais fait bon ménage. Non seulement parce qu'il est communément admis que l'exercice du pouvoir ne va pas sans la pratique du mensonge et de la manipulation (ce que désigne l'expression de « machiavélisme »), mais parce qu'on est porté à soupçonner que la recherche de la vérité est incompatible avec l'exercice de la politique au jour le jour. C'est ce qu'a accrédité la version platonicienne de la condamnation à mort de Socrate par la cité démocratique, livrée au pouvoir d'un *démós* ignorant et incontrôlable. D'où la tentation récurrente de confier la tâche de gouverner à ceux qui « savent » : du philosophe-roi platonicien en passant par Saint-Simon (l'administration des choses est moins périlleuse que le gouvernement des hommes), jusqu'au penchant « épistémocratique » ou « épistocratique » qui prévaut aujourd'hui sous l'égide de la rationalité économique. On peut considérer que l'émergence de la post-vérité n'est pas sans rapport avec la montée des populismes, qui jouent du ressentiment contre le pouvoir des élites (de ceux qui « savent »). En retour, puisque le peuple n'est pas assez éclairé pour prendre des décisions rationnelles, on sera tenté de s'en remettre à la compétence des experts...

Et juste que soit cette analyse circonstancielle, elle ne touche pas encore au fond du problème. La question est plutôt : *À quoi la post-vérité porte-t-elle atteinte ?* C'est la perspective que cet ouvrage cherche à déployer en dégageant d'abord une généalogie conceptuelle et historique qui prend sa source dans le débat matriciel entre Platon et Aristote sur le régime de vérité propre à la politique.

Il n'y a rien d'anachronique à mettre en évidence ce qui, dès la cité grecque, a déterminé un certain type de relation entre la sphère de la vérité rationnelle et celle des affaires humaines, soumise aux aléas de la contingence. La voie aristotélicienne considère que, s'il existe une « vérité » du politique, elle passe par une réévaluation de la *doxa* et du jugement partagé qui s'élabore dans le débat public. Loin d'entériner la condamnation platonicienne de l'opinion, elle oriente la réflexion vers l'analyse des conditions de la *praxis* et du sol commun qui soutient le mode d'existence politique. Elle révèle aussi que la parole politique porte en elle une ambivalence irréductible : la politique a sa manière propre d'user du langage, une manière qui n'est ni celle de la vérité ni celle de la philosophie car dans l'espace public se confrontent de multiples points de vue, discordants et conflictuels. La pluralité – qui n'est pas le relativisme des opinions – est indissociable de l'horizon des affaires humaines.

Si cette discipline de pensée garde aujourd'hui toute sa validité, elle ne suffit pas à rendre compte des conditions spécifiques qui font que la post-vérité porte avant tout atteinte aux vérités de fait (relatives à des événements contingents, à des faits qui ont eu lieu mais dont la nécessité ne s'impose pas) plutôt qu'aux vérités scientifiques et rationnelles qui, dans la modernité, ne sont plus guère remises en question.

Hannah Arendt a dégagé avec une subtilité et une force sans pareilles les multiples paradoxes qui investissent les

relations entre politique, opinion et vérités de fait. Si les vérités de fait et l'opinion ont en commun de participer de la texture du domaine public et de relever de la pluralité humaine, elles diffèrent en ce que la vérité – qu'elle soit rationnelle ou de fait – s'impose avec une évidence contraignante. On ne peut pas davantage discuter du fait que « deux et deux font quatre » que du fait que Donald Trump a été élu président des États-Unis en novembre 2016. Les vérités de fait s'imposent et elles sont en quelque sorte « au-delà » du consentement. Et pourtant, en dépit de cette évidence apparemment irréfutable, elles sont vulnérables et il n'a pas fallu attendre l'émergence de la « post-vérité » pour en faire le constat. Nous connaissons les pratiques des systèmes totalitaires qui effaçaient des livres d'histoire les noms des dirigeants éliminés ou retouchaient les photos pour faire disparaître ceux qui étaient devenus indésirables.

L'erreur serait pourtant de penser que la post-vérité et la fabrication de « faits alternatifs » dans des sociétés démocratiques relèvent des mêmes mécanismes que l'idéologie totalitaire. Certes, dans les deux cas on propose un *substitut* à la réalité, un réarrangement de toute la texture factuelle en sorte qu'un monde fictif vient en lieu et place du monde des expériences et des relations que nous avons en partage et qui est le « sol » sur lequel nous nous tenons.

Dans les systèmes totalitaires, une idéologie « fantasmagiquement fictive » suscite un monde à la fois mensonger et cohérent que l'expérience est impuissante à contrarier. Le penser idéologique s'affranchit de l'expérience et se débarasse du réel en affirmant l'existence d'une réalité plus « vraie » que celle que nous appréhendons et percevons. Il ordonne les faits selon une procédure entièrement logique : en partant d'une prémisses tenue pour un axiome et dont tout le reste est déduit, on parvient à une cohérence jamais rencontrée dans le réel.

Même si cette démarche n'est pas, à première vue, sans analogie avec certaines caractéristiques de la post-vérité (considérer les faits comme des « artefacts », prétendre, par la prolifération des *fake news*, à l'existence de « faits alternatifs »), la prégnance des mécanismes totalitaires ne peut être assignée telle quelle aux sociétés démocratiques où la question se présente de manière différente. Les vérités dérangeantes ou malvenues se voient transformées en « opinions » que l'on peut soutenir comme si elles n'étaient pas directement ancrées dans des faits incontestables. Le négationnisme est à cet égard un cas d'école, puisqu'il falsifie et abolit le réel sous les yeux de ceux qui en furent les témoins. C'est ce processus – facilité par la propension au relativisme du « tout se vaut » – qui permet de se débarrasser de l'évidence factuelle et d'aboutir à une sorte de diversité indifférenciée où l'énoncé des opinions n'a plus besoin d'être étayé ni légitimé par les faits. Si les opinions ne sont fondées que pour autant qu'elles s'appuient sur des vérités de fait, la post-vérité met à bas cette validation et aboutit ainsi à l'effacement du partage entre le vrai et le faux. Il n'est plus nécessaire que les faits informement les opinions. Ainsi, lors de la cérémonie d'investiture de Donald Trump, la foule était moins nombreuse qu'en 2009 pour Obama. Peu important pour l'équipe du nouveau président, puisque c'est à cette occasion que sa conseillère affirma, au mépris des photos et des documents, qu'on ne pouvait jamais vraiment « quantifier » une foule et qu'il existait donc des « faits alternatifs ». Comme le remarquait la rédactrice en chef du *Guardian* dans son commentaire de la campagne et des résultats du Brexit, si les faits étaient une « devise », force était de constater qu'ils venaient de subir une forte dévaluation.

Le problème se complique quand on analyse la nature du processus qui contrevient aux vérités de fait : à savoir le

mensonge, ou plus exactement la capacité à mentir, à nier ou à déformer la réalité factuelle. Elle n'est pas sans affinités avec la possibilité de transformer le réel par l'action, autrement dit d'*imaginer* que le réel pourrait être autre qu'il n'est. Arendt soutient cette proposition déconcertante, voire provocatrice, en insistant sur la proximité entre l'aptitude à mentir, à nier délibérément la réalité, et la capacité d'agir qui permet de transformer le monde. Toutes deux procèdent de l'imagination et de l'exercice d'une liberté susceptible d'introduire de l'imédit et de l'imprévisible. C'est de cette affinité dont tire parti le menteur, en passant insidieusement de la transformation du réel à sa falsification. Mais il ne fait que détourner ou dénaturer la liberté humaine, cette faculté inaugurale qui a le pouvoir de changer l'ordre du monde comme il va.

C'est cet entrelacs qu'il faut prendre en compte pour comprendre le paradoxe inhérent à la politique, et qui ne se réduit pas aux moyens traditionnellement assignés à la pratique du pouvoir. Le « dire-vrai » entretient un rapport difficile avec l'ambiguïté inhérente au langage politique : Aristote ne l'ignorait pas lorsqu'il tentait d'élaborer les règles du discours vraisemblable, dans un régime logique conforme aux conditions de la contingence et qui n'est pas celui du « vrai ». Sans doute Foucault, si éclairantes que soient ses analyses de la *parresia* (le dire-vrai, le franc-parler, la liberté de parole) au regard d'une histoire de la subjectivité et de la constitution du sujet éthique, était-il encore trop platonicien pour tenir jusqu'au bout le paradoxe du politique – et peut-être ses déchirements –, sans chercher à le dissoudre dans l'attestation éthique. Si le monde n'existe que parce qu'un « soi » s'y trouve et y agit, la réciproque est qu'il ne peut y avoir de soi « sans un monde praticable en quelque façon ¹ ».

1. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 360.

Aristote affronte un problème sur lequel revient Arendt : celui de l'imaginaire. Pour le dire autrement, la transformation des vérités de fait en opinions est liée à l'exercice vulnérable, voire perversi, du jugement, aujourd'hui intensifié par la diffusion virale des informations. Mais l'affinité entre la capacité de mentir et la liberté, la proximité du mensonge et de la faculté de transformer ce qui est, nous conduisent à poser ou à reposer à nouveaux frais la question de la fiction et de son rapport au réel, de sa productivité et/ou de ses messages.

Qu'en est-il de la puissance de la fiction ? À quelles conditions est-elle un pouvoir-faire ? Qu'est-ce qui distingue une fiction impuissante qui n'est que le substitut du réel d'une refiguration imaginative dont la force heuristique nous permet d'habiter le monde ? C'est à l'examen de ces questions qu'est consacrée la dernière partie de cet ouvrage. L'enjeu est de confronter la nature et les effets de la post-vérité à la créativité d'un discours de fiction qui ne détruit le réel que pour y revenir. Pour ce faire, il aura exploré des possibles qui ne sont donnés ni dans l'expérience commune ni dans le langage descriptif. Ainsi envisagé, le libre jeu de l'imagination ne travaille pas seulement le monde du texte et de la fiction littéraire ou artistique, il ouvre aussi sur des possibles pratiques et sur une « vérité à faire ». Si étrange que paraisse cette expression au regard de la conception traditionnelle de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*, adéquation de la chose et de l'esprit garantie par la réalité de l'objet, elle implique la possibilité d'ouvrir de nouvelles dimensions du réel.

Il existe de nombreuses pratiques imaginatives qui ont une action en retour sur le monde tel qu'il est. Les utopies – et encore moins leur symétrique inversé, ce qu'on appelle les dystopies – ne sont pas des propositions alternatives qui

viendraient se substituer à la réalité existante. Plus que par leurs objets, leurs thématiques ou leurs contenus qui ont souvent produit des formes pathologiques, voire totalitaires, elles valent par la réserve des possibles que révèle leur capacité projective. Car leur excentrement, leur « non-lieu », éclaire en retour les limites au sein desquelles nous vivons et nous nous mouvons. Le « nulle part » qui vient déranger l'évidence du réel instaure une distance avec l'espace social existant, mais par le surplus de sens qu'il contient, il regualifie et enrichit le monde pour le rendre habitable. Il en va de même des « hétérotopies » telles que les envisage Michel Foucault : ces lieux « autres » qui, à la fois hors de tous les lieux et effectivement localisables au sein de nos sociétés, résistent à l'entropie en dessinant un « autrement qu'être » du social.

Si, avec l'avènement de la « post-vérité », le monde imaginé par Orwell dans *1984* a aujourd'hui de si fortes résonances, ce n'est pas tant parce qu'il dessine les traits inhumains d'un système totalitaire achevé. C'est avant tout parce qu'il figure un monde où l'idée de vérité aurait totalement disparu et où la seule liberté dont dispose celui qui voudrait résister est de pouvoir consigner dans son journal que « deux et deux font quatre ». Contre la néantisation du réel, Orwell en appelle, plus qu'au savoir institué, à la « vérité » du commun qu'est la *common decency* (la décence « commune » ou « ordinaire »). Elle est le fondement sensible de notre appartenance au monde, comparable en ce sens au principe de pitié chez Rousseau, cet affect structurant qui nous dispose à entrer en communauté et dont la privation ou l'absence sont le signe de l'inhumain. La société dystopique décrite dans *1984* est une société où a disparu toute référence à cette « vérité » du sens commun qui rend possible à la fois le partage du jugement et celui des expériences sensibles. Elle est peu-

plée d'individus pour qui la distinction entre fait et fiction, entre vrai et faux, n'existe plus. Et dans ce monde qui n'est plus un, le pouvoir heuristique de la fiction a sombré en même temps que la force du vrai. Car la puissance de l'imaginaire dépérit et s'efface lorsque triomphe la faiblesse du vrai.

Y a-t-il, dans cette définition et le texte qui l'accompagne, quelque indication sur une *différence* remarquable introduite par la « post-vérité » ? La notion désigne-t-elle la venue d'un phénomène inédit qui briserait le continuum temporel, marquerait une rupture ou même ferait sens dans – et pour – l'expérience de notre présent ? À première vue, le constat n'a rien de nouveau : lorsqu'ils s'adressent aux citoyens, les responsables politiques, tout comme les médias, font appel aux émotions ou aux croyances personnelles plutôt qu'à la rationalité et à la réflexion sur les faits objectifs. Ils ont ainsi plus de chances, pensent-ils, de gagner leur adhésion et leur soutien. Et le phénomène est intensifié par le fonctionnement des réseaux sociaux qui traversent l'opinion publique et par le discrédit qui touche aujourd'hui les canaux officiels (la presse, les voies traditionnelles de la diffusion des informations).

Poursuivons cependant la lecture des attendus et des commentaires du dictionnaire. Ils soulignent que, même si le terme n'est pas tout à fait nouveau, il occupe aujourd'hui une place centrale. De plus, dans cette occurrence précise, le préfixe « post » ne se réfère pas seulement à un temps ou à une période qui auraient succédé à ce qui précède (par exemple lorsqu'on parle d'« après-guerre » ou d'« après-match »). Il indique clairement que la notion à laquelle le préfixe est accolé – la vérité – est devenue secondaire, voire dépourvue de pertinence. La « post-vérité » a remis en cause le caractère essentiel de la vérité.

Là se situerait alors la rupture significative : *la vérité elle-même serait devenue caduque ou hors de propos*. Et il n'est

ouvrage publié en 2004, *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, New York, St Martin's Press. Le titre indiquait qu'on avait affaire à un phénomène d'époque : l'« âge » ou l'« ère » de la post-vérité.

certain bavardage politico-médiatique l'émergence de la post-vérité touche à une question cruciale : celle de la possibilité d'un monde commun. Car le fait de désigner la vérité elle-même comme secondaire ou non pertinente, fût-ce dans le domaine politique, marque une inflexion décisive. Il ne s'agit pas seulement de caractériser une nouvelle manière d'être au temps ou un nouveau « régime » politique (quelle que soient le sens et l'extension que l'on donne à ce terme), ni même une configuration qui viendrait se substituer à la politique pensée sous sa forme traditionnelle. La post-vérité laisse entrevoir la possibilité d'un régime d'indifférence à la vérité, et même l'abolition de sa valeur normative par l'effacement du partage entre le vrai et le faux.

Mais revenons tout d'abord aux circonstances et aux événements qui ont provoqué ou accompagné cette montée en puissance de la post-vérité.



est décisif. La technologie est un vecteur et on aboutit à la conséquence suivante : « De plus en plus, ce qui passe pour des faits n'est qu'un point de vue de quelqu'un qui pense que c'est vrai — et la technologie a permis à ces "faits" de circuler facilement. » Il faudrait ajouter que le point de vue en question est surtout celui de quelqu'un qui *désire* que ce soit vrai et pour qui les « faits » en question renforcent les croyances déjà existantes : car les algorithmes qui sélectionnent les informations que nous consultons proposent une vision du monde conforme à nos attentes, ce qui ne favorise pas l'exercice critique. Dans ces conditions, nous avons d'autant moins de chances d'« être exposés à une information qui stimulerait ou élargirait notre vision du monde » et de tomber sur des faits susceptibles de réfuter les informations fausses partagées par d'autres.

Cet article du *Guardian* — et c'est la raison pour laquelle il y a été fait référence assez longuement — ne se contente pas d'analyser les effets de la révolution numérique sur la nature et la diffusion de l'information. Il conduit à dissiper certaines ambiguïtés sur la teneur de la post-vérité et de la démocratie dite « post-factuelle ». À considérer d'abord la question de l'information, il y aurait beaucoup de naïveté à penser que les réseaux socio-numériques ont porté atteinte à une valeur autrefois unanimement respectée par la presse traditionnelle : à savoir l'autonomie présente à la fois dans la pensée et dans l'action, l'objectivité, le respect total d'une éthique journalistique interdisant la distorsion dans la relation des faits. On sait que — indépendamment des nouveaux canaux que sont les réseaux sociaux et même si la recherche de la vérité est définie comme une exigence essentielle —, la presse n'est pas soustraite à des contraintes fortes (économiques, commerciales) et qu'elle est aujourd'hui soumise à des logiques communicationnelles qui affaiblissent aussi bien le journalisme d'opinion que le journalisme d'information.

système. Mais il n'est pas seulement « moral ». Il est potentiellement politique car il donne lieu (comme l'ont montré les expériences historiques de la dissidence) à de multiples initiatives civiques qui parviennent à transformer la réalité. Au-delà de leur singularité historique, ces modes d'intervention tentent d'opposer aux effets de la ritualisation idéologique des modalités de subjectivation et d'élaboration du rapport à soi.

Mensonges de masse et visibilité du domaine public

L'analyse des formes actuelles du mensonge politique montre que la manipulation de masse affecte aujourd'hui la totalité des sociétés démocratiques. Elle s'est étendue, on l'a vu, à la réécriture de l'histoire, à la fabrication des images et aux politiques gouvernementales. Et l'histoire contemporaine abonde en exemples où les « diseurs de vérité » ont passé ou passent pour bien plus dangereux que les opposants déclarés. Dans les sociétés démocratiques, ajoute Arendt, « la tromperie sans tromperie de soi est presque impossible¹ ». La remarque ne vise pas seulement ce que Gérard Bronner a récemment appelé la « démocratie des crédules » : par ce schème cognitif qu'est le « biais de la confirmation », le marché actuel de l'information – et notamment la communication par Internet et les réseaux sociaux – propose une énorme masse d'informations non structurées, facilitant ainsi l'enfermement des individus dans la sphère de leurs convictions préétablies. Loin de pouvoir éventuellement infirmer ou rectifier des croyances spontanées, les informations rencontrées renforcent le plus souvent les hypothèses (ou préférences) politiques de départ. La profusion de l'offre

1. Hannah Arendt, « Vérité et politique », *loc. cit.*, p. 326.

sur le « marché cognitif » n'incite pas au développement de l'esprit critique mais à l'intensification des préjugés¹.

La disposition contemporaine à ce mode d'aveuglement contreviendrait alors à l'hypothèse aristotélicienne selon laquelle le jugement commun – qui embrasse une pluralité de points de vue – est supérieur au jugement d'un seul, si avisé ou supposé omniscient soit-il. Mais précisément, le marché de la communication, tel qu'il prolifère aujourd'hui, a très peu à voir avec les conditions d'une délibération ou d'un échange collectifs qui favorisent l'élaboration et l'exercice d'un jugement partagé.

En réalité, les conditions actuelles de l'information et de la communication sont bien loin d'épuiser la question. Car le problème tient d'abord au fait que le mensonge politique moderne est inhérent à la *visibilité* même du domaine public. Là où les mensonges traditionnels étaient liés aux *arcana imperii* (les secrets de la domination), les pratiques modernes et contemporaines (qui débordent le cas des systèmes totalitaires) portent sur des choses connues de tous. Le cas d'école a été le négationnisme, autrement dit la falsification du réel sous les yeux de ceux qui en furent les témoins. Ou encore la manipulation des images qui, loin de se limiter à une représentation flatteuse ou enjolivée, propose un *substitut* à la réalité. En sorte que « la différence entre le "vieux art de mentir" et le mensonge moderne » revient plus souvent à « la différence entre *cachez et détruisez* »². Or, dans ce dernier cas, il est porté atteinte à la réalité elle-même : la tromperie de soi-même n'est pas seulement ce qui touche tel ou tel individu mais un fait social qui envahit la totalité du réel. Comme le remarque Durkheim, le

1. Gérard Brommer, *La Démocratie des crédules*, Paris, PUF, 2013.

2. Hannah Arendt, « Vérité et politique », *loc. cit.*, p. 322, souligné par moi.