LES SCIENCES ENTRE PHILOSOPHIE ET MASS MÉDIA OU L'INCERTAINE LÉGITIMITÉ

JEAN-CHARLES HOURCADE

Le livre de Luc Ferry provoque de nombreuses réactions. Après le « Libres opinions » publié dans le dernier numéro de Natures, Sciences, Sociétés, voici un autre point de vue plus critique sur l'ouvrage lui-même, mais qui aborde la question du rôle du chercheur (en l'occurrence du philosophe) dans l'information du grand public sur les problèmes d'environnement.

316

Ce texte est un simple essai, écrit pour inviter les scientifiques à réfléchir à leur mode d'intervention dès lors qu'ils traitent de sujets ayant, fût-ce indirectement, une portée économique, politique et idéologique, ceci dans une société dont les règles changent très rapidement sous l'impact des médias.

L'occasion est fournie par *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme* (Paris, Grasset, 1992) de Luc Ferry, Prix Médicis, livre qui se lit comme une mise en scène visant à dénoncer les risques d'un ordre régressif imposé à l'homme au nom de l'écologie. L'aspect "mise en scène" nécessaire au débat public n'est pas en cause ici. Le problème vient de ce que, intervenant dans la grande presse, sur les ondes radio et télé, pour un ouvrage qui se cantonne au sujet précis de la *Deep Ecology*, Ferry déborde largement de ce thème pour prendre position sur des débats

scientifiques comme celui de l'effet de serre. Sur le mode "enfin une démonstration sérieuse qui nous dit la vérité" il convoque H. Tazieff et surtout l'ouvrage d'Y. Lenoir (*La vérité sur l'effet de serre : le dossier d'une manipulation planétaire*, Paris, La Découverte, coll. Sciences et Sociétés, 1992) dont le sous-titre est "Le dossier d'une manipulation planétaire". La thématique de l'effet de serre résulterait d'une manipulation menée par une coalition de la grande science appliquée, de la haute technocratie, du lobby nucléaire et de très actives organisations écologistes anglosaxonnes. Dans un entretien avec J.P. Elkabach sur Europe 1 on évoque la constitution d'un tribunal scientifique qui serait le garant du sérieux des informations.

Or dans ces interventions, la "mise en scène" n'est pas reconnue comme telle ; c'est l'autorité du philosophe qui s'exprime, non la verve du pamphlétaire. Cette pratique pose brutalement une question de légitimité qui nous concerne tous : la science devenant soupçonnable de manipulation, le philosophe ou le média s'érigent en juges de fait, intervenant pour séparer le bon grain de l'ivraie ou appellent à l'autorité de comités de sages dont on peut bien sûr se demander d'où viendrait la légitimité. Ne prétendant aucunement proposer qu'il y ait de solution clef en main, je voudrais ici risquer quelques réflexions sur la déontologie des philosophes et scientifiques dans une époque où les débats au sein de sociétés démocratiques sont désormais régis par des impératifs médiatiques.

Pour ce faire, il me faut mettre ici un peu de symétrie car les scientifiques ne sont pas

les seuls à devoir régler un problème de légitimité. Une fois cette symétrie restaurée, on pourra plus aisément esquisser quelques réflexions sur l'usage médiatique de la philosophie et de la science aujourd'hui. Dans ce but, je me risquerai donc à discuter le livre de Ferry sans autre autorité que celle du lecteur *lambda*, ma compétence éventuelle d'économiste ne me conférant aucune autorité pour trancher qui est ou n'est pas un philosophe rigoureux.

OÙ LA RHÉTORIQUE PEUT CONDUIRE À DES CONTROVERSES BIAISÉES

Le fonds de la thèse de Ferry n'est pas en cause ici : une "écologie profonde" existe dont le contenu philosophique est anti-humaniste et qui cache une réelle misanthropie derrière l'amour de la nature. Plus problématique en revanche est une méthode de réfutation qui procède par accollage systématique des tenants de la *Deep Ecology* avec des auteurs plus classiques :

« L'écologie profonde rencontre un véritable écho hors du milieu académique ainsi qu'à l'étranger : elle inspire, par exemple, l'idéologie de mouvements tels que Greenpeace ou Earth First, d'associations aussi puissantes que le Sierra Club, mais également d'une fraction importante des partis Verts ainsi que, dans une large mesure, les travaux de philosophes populaires comme Hans Jonas et Michel Serres ».

On peut certes juger que le *Contrat Naturel* de Serres est un livre hâtif, plein

d'ambiguïtés et contester l'œuvre de Jonas, mais le leitmotiv du rapprochement entre eux et la *Deep Ecology* peut surprendre assez pour qu'on soit en droit de s'interroger sur le sens de ce qui pourrait n'être qu'un procédé rhétorique. Je le ferai en m'attardant sur trois controverses centrales.

■ Autour du droit des choses : c'est le problème du droit de la Nature, des choses et des objets. Des juristes comme M.A. Hermitte seraient « prêts à remettre en cause la tradition de l'humanisme moderne d'après laquelle l'humanité seule aurait une personnalité juridique » (p. 23). Le thème de l'hostilité humaniste contre les choses non-humaines est certes présent dans des livres comme *The arrogance of humanism* (1979) de David Ehrenfeld. Mais, lorsque Mme Hermitte évoque un écosystème comme sujet de droit, elle ne lui accorde nulle dignité supérieure à l'homme puisque son caractère intouchable ne viendrait que de choix de valeurs strictement humains : cette "zone" doit être « choisie en fonction de son intérêt » et représentée « par un comité ou une association chargés de faire valoir ce droit ». On peut contester la thèse de M.A. Hermitte mais pas nier que nous sommes en présence d'une difficulté bien réelle : comment préserver une vallée peu habitée et menacée de spéculation, ou, plus gravement dans les débats autour des manipulations génétiques sur des embryons humains, quel droit opposer aux tentations des docteur Folamour ?

C'est sur le même thème que Ferry accuse M. Serres de ralliement à la *Deep Ecology*. Il incrimine la phrase : « Une fois de plus, il nous faut statuer sur les vaincus, en écrivant le droit des êtres qui n'en ont pas » et en tire la conclusion : « C'est aujourd'hui du point de vue de ces objets que Serres entend se placer » avec comme conséquence de renverser la logique de la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen*.

Or cette accusation semble reposer sur un contresens quant à la nature de l'humanisme occidental. Que l'on me pardonne de remonter ici à la *Genèse*, mais ce texte, qui par-

ticipe indéniablement de cet humanisme, constitue une des cibles privilégiées de la *Deep Ecology* car il instaure l'homme en maître des choses vivantes et inertes. Dans la *Genèse* en effet c'est l'homme qui "nomme" les animaux, et statue sur leur sort ; or le texte de Serres ne fait que reprendre une démarche "biblique" puisque c'est l'homme qui juge des objets susceptibles d'avoir des droits, qui est leur "porte-parole". On comprend d'autant moins la sévérité de Ferry que, dans les grands textes de la pensée et de la spiritualité occidentales, l'homme assume son humanité quand, pour « protéger les vaincus », il traduit sa "compassion" en droit, en tables de la loi, en règles collectives. Dans la phrase incriminée, la métaphore des vaincus signifie simplement que c'est dans sa capacité à ne pas abuser de ses "pleins pouvoirs" de "vainqueur" que l'homme s'affirme pleinement.

Le deuxième document à charge est extrait d'un interview de Serres au journal *Le Monde* : « Nous entrons dans une période où la morale devient objective ». Cette proposition est lue comme prélude à un programme dangereux : un fondement indiscutable étant enfin trouvé à l'éthique, on prétendrait « en finir avec l'indétermination propre à toute interrogation démocratique ». Or cette interprétation me semble ignorer que le sens du mot "objectif" dans le langage de la philosophie morale ne recouvre pas exactement celui de nos conversations courantes. Il signifie que l'éthique ou la morale collective ne peuvent résulter de choix purement subjectifs puisqu'ils doivent être partagés avec les autres membres d'une même communauté. Il faut un détour par un référentiel commun permettant de s'accorder autour d'éléments "objectivables" et Serre veut simplement dire que les signaux que nous renvoie la nature sur les conséquences de nos actes pourraient constituer un des paramètres de ce référentiel.

Certes une telle proposition est susceptible d'être interprétée sous la forme d'un "châtiment de Dieu" ; on peut le voir dans certaines réactions autour du SIDA comme

Jean-Charles Hourcade
CIRED
1, rue du 11-Novembre
92120 Montrouge

conséquence du libertinage. Mais elle découle aussi de ce constat fait par Bourdieu, que l'on voit mal en porte-parole de l'écologie profonde, dans une *Marche du Siècle* récente : le nuage de Tchernobyl a plus fait pour la prise de conscience de la mondialisation des problèmes que bien des écrits théoriques et discours de tribune.

Là encore, un faux-sens sur le mot "objectif" pourrait masquer une difficulté bien réelle : la recherche d'un moment objectif est nécessaire au maintien du lien social et on sait en même temps que celui-ci ne sera jamais à proprement parler "indiscutable" car il y aura toujours des interprétations multiples du même texte sacré, de la même morale naturelle ou de la même connaissance scientifique. C'est cette tension qu'il faut gérer tant bien que mal, on ne la supprimera pas en invoquant un subjectivisme individuel absolu.

■ Autour des fondements de la responsabilité et de la critique de la technique : l'impression de porte-à-faux se renforce à propos de Jonas dont les concepts paraissent souvent discutés abstraction faite du registre dans lequel ils prennent cohérence (p. 152 et suivantes). Jonas est un spécialiste de la Gnose et son vocabulaire emprunte à la fois à la philosophie et à la théologie ; on peut rejeter ce vocabulaire mais il est difficile d'en mettre entre parenthèses les règles si on veut comprendre le fond.

Ferry voit une contradiction chez Jonas ; d'un côté celui-ci voudrait chercher non seulement le bien humain, mais également le bien des choses extra-humaines (confiées à l'homme) c'est-à-dire étendre la reconnaissance de "fins en soi" au delà de la sphère de l'homme pour intégrer cette sollicitude dans le concept de bien commun. De l'autre « Jonas ne poussera pas l'analogie entre humanité et naturalité au point de considérer la nature comme une "personne" au sens classique du terme : elle ne saurait en effet contracter d'engagements envers nous ». Or, cette contradiction disparaît si on tient compte de ce que, dans la tradition protestante où s'insère Jonas (comme dans les autres tra-

ditions chrétiennes et dans la tradition juive) les événements du monde réel sont "signes des temps", signes de la "Parole de Dieu", que ces signes soient de malédiction ou de communion joyeuse avec la Création (cf. François d'Assise). La nature est désenchantée, elle n'est plus le lieu des divinités, mais les signaux qu'elle renvoie aux hommes doivent être écoutés ; c'est en cela qu'elle a une valeur éminente.

Or, Ferry ne semble pas voir qu'une telle représentation ternaire (l'homme, le monde réel et Dieu) interdit justement une logique fusionnelle, à dérive effectivement totalitaire, où la nature deviendrait Dieu et source de toute morale : l'homme ne peut trouver de contenu aux "fins en soi" ni dans la réalité immédiate du "monde" ni dans un Dieu pur métaphysique, il la trouve dans cette tension dont il est un des pôles. La responsabilité qu'il assume vis-à-vis du monde naturel ne peut en aucun cas être confondue avec une quelconque obligation d'adoration, comme si le monde naturel avait en soi un statut divin et sacré. Simplement, pour assumer son humanité, l'homme ne peut pas être autiste, il doit lever la tête sur les conséquences ultimes de ses actes et discerner si la nature (ou les autres hommes bien sûr) ne lui font pas signe qu'il peut s'auto-détruire par manque de lucidité.

Bien que récusable, le langage de Jonas reste fondamentalement une recherche de fondements à l'humanisme. On ne peut donc, par une juxtaposition où en deux pages (153 à 155) on passe de Jonas à Spinoza¹ puis à Antoine Waechter, suggérer l'existence d'une filiation directe entre Jonas et cette phrase des *Chroniques de Greenpeace* : « Et à la longue, que cela plaise ou non à tel ou tel, il faudra bien recourir le cas échéant à la force pour lutter contre ceux qui continuent à détériorer l'environnement » phrase interprétée comme un symbole de l'intronisation du règne végétal ou animal en sujet d'éthique en lieu et place des droits de l'homme.

Le lecteur non informé voit la confirmation des tendances totalitaires de Jonas

dans le fait que, par anti-occidentalisme, celui-ci serait resté longtemps un philosophe crypto-communiste : « à la fin des années soixante-dix encore, il attribuait au totalitarisme le "mérite" de planifier de façon rigoureuse la consommation et de contraindre ainsi ses bienheureux sujets à une "saine frugalité" ». Or il convient de rappeler que Jonas est un produit typique de la tradition protestante allemande (qui a participé avec d'autres à l'avènement d'une Europe démocratique avec comme d'autres des faiblesses, erreurs et fautes), et qu'il construit son "Principe responsabilité" contre le "Principe Espérance" d'Ernst Bloch. C'est ce dernier qui, philosophe du marxisme ouvert en Allemagne de l'Est, constitue une figure de référence pour l'opinion progressiste. Devant l'échec du communisme réel, Jonas affirme les dangers de l'utopie et d'une politique fondée, au nom de l'espérance, sur une eschatologie. Pour lui, les "fins dernières" et les règles définitives d'une bonne société sont si difficiles à expliciter, à "objectiver" que la manipulation du thème de l'espérance est grosse de dérives totalitaires. C'est pourquoi l'œuvre de Jonas a eu une si grande influence en RFA et, pour lecteur attentif, un homme comme Helmut Schmidt qui n'a rien d'un crypto-communiste ou d'un écologiste profond.

On peut bien entendu contester "l'heuristique de la peur" proposée par Jonas comme fondement d'une éthique de la responsabilité ; les prophètes de malheur peuvent en effet être aussi manipulateurs que les vendeurs d'utopie. En revanche, là encore, la pertinence du débat ne peut être niée : pour Jonas la peur intervient comme une brèche par où passe une "transcendance", un appel à voir au delà de l'être immédiat, et il juge cette thématique moins dangereuse que celle de l'espérance car celle-ci peut se nourrir d'utopies closes qui figent l'avenir. Traiter un tel débat au détour d'une réfutation de l'écologie profonde, c'est prendre le risque de masquer les difficultés qu'ont nos démocraties à prendre en charge le long terme.

Parmi ces difficultés, il y a bien sûr la maîtrise de la technique. Or, prenant dans

un même amalgame “la haine du libéralisme”, les thèmes du “Paradis perdu et du déclin de l’Occident”, “l’éloge de la différence”, “la réhabilitation de la diversité comme telle contre l’unidimensionnalité du monde libéral” (p. 199), le Tiers-Mondisme (p. 201), le Gauchisme et l’Ecoféminisme (p. 209), la tradition romantique (de préférence allemande) Ferry évacue en passant (p. 158) “les philosophes qui ont placé la critique de la technique au centre de leur œuvre”. On a envie de se demander alors si toute réflexion sur la technique et ses implications économiques, culturelles et sociales est suspecte d’anti-occidentalisme et de “soupon généralisé à l’égard des Lumières”.

■ Autour de l’enracinement et de la liberté individuelle : cherchant à établir une liaison entre écologisme et idéologie nationaliste, qui ne paraît pas évidente si on songe à Greenpeace, Ferry veut montrer l’alliance “des thèmes traditionnels de l’extrême droite comme motifs futuriste de l’extrême gauche” (p. 37), du “brun et du rouge” ... “au point que l’on peut dire de l’écologie profonde qu’elle plonge certaines de ses racines dans le nazisme et pousse ses branches jusque dans les sphères les plus extrêmes du gauchisme culturel” (p. 180).

Là encore, la rhétorique biaise un débat majeur. Ferry remarque que le “droit à la différence” est devenu une notion “de Gauche” mais qu’il contient en germe une destruction de la vision française de la démocratie où l’homme citoyen est détaché de ses appartenances; il souligne l’origine “droitière” d’une des formes historiques de ce droit à la différence, le nationalisme (et son fils indigne le nazisme) : « Jadis, la revendication d’un droit à la différence se situait clairement dans l’orbite de la Contre-Révolution: face à l’abstraction formelle de la Grande Déclaration, les premiers Nationalistes réclamaient le retour à la tradition du droit des Anglais, des Français, des Italiens... bref, de chaque communauté concrète et particulière ».

Or on croit se rappeler que l’idée de Nation est intrinsèque à la révolution fran-

çaise, que le “Vive la Nation” de Valmy n’est pas un hasard, que les Italiens du Risorgimento s’empareront de ce drapeau contre les potentats locaux, l’Autriche-Hongrie et la Papauté. La raison en est simple ; il n’y a pas de démocratie sans une volonté générale au sein d’une communauté humaine ayant l’envie de se doter d’une telle volonté. Que des dérives dramatiques soient en germes dans l’affirmation nationaliste, l’histoire l’a prouvé abondamment ; mais poser le problème en termes d’opposition entre d’un côté une démocratie fondée sur un homme abstrait libre de tout lien d’appartenance, et de l’autre la défense des identités ne respecte pas l’expérience historique : les démocraties réussies se sont toujours fondées sur un fort sentiment d’identité construit hélas au besoin sur la destruction d’identités préexistantes.

Certes Ferry se défend « de suggérer par un tel rapprochement que le gauchisme et le fascisme sont des idéologies similaires... Il est absurde et simplement injuste, ajoute-t-il, d’assimiler, comme on le fait trop souvent aujourd’hui par goût de la polémique, le parti des Verts à celui de Vichy. Méfions-nous de ce type d’anathème dont la victime sort à tout coup victorieuse : chacun sent bien que ce qui est excessif est insignifiant. Mais cette nuance est mise fort tard, en pages 211-212, laissant jusque là le lecteur sur une impression diffidente. La fin du livre est d’ailleurs composée sur un mode plus œcuménique : la pensée allemande a beaucoup apporté à l’idéal démocratique, la Nation est cernée comme une « identité culturelle particulière et une prétention à l’universalité » ; dans les deux dernières pages, le beau rapprochement entre Notre-Dame de Paris et la grande mosquée de Kairouan réconcilie sens de l’enracinement et de la liberté, de l’identité et de l’universalisme.

La “mise en scène” laisse alors perplexe, puisque, “écologistes profonds” mis à part, la quasi totalité des auteurs mis en cause n’ont rien dit d’autre, chacun à leur manière, forcément critiquable. La tradition occidentale et la pensée des Lumières qui insistent sur l’arrachement et le combat contre ce qui

1. Avec sa *Natura Naturans* dont je ne suis pas sûr qu’elle recouvre exactement la même chose que ce que signifient les “écologistes fondamentaux”.

enferme l'homme dans des déterminations préexistantes n'implique en effet pas une négation de la responsabilité vis-à-vis d'autrui et de la nature, du sens des limites et du patrimoine matériel, culturel ou spirituel. Les Grecs faisaient de la lutte contre l'*ubris*, la démesure, un préalable à l'avènement d'une société "raisonnable"² ; les textes bibliques mettent en scène la transmission d'une parole mais celle-ci invite à l'Exode ; quant aux Lumières, lorsque Rousseau marque l'avènement de "l'homme abstrait" comme préalable à la démocratie, il s'agit non d'un homme replié sur son individualité mais d'un citoyen porteur de la "volonté générale". L'homme abstrait de Rousseau n'est d'ailleurs pas forcément "anti-nature" (de même que le "monde de l'esprit" de Dilthey). Pour Rousseau "l'émotion" devant la nature est vertueuse en protégeant l'homme contre son orgueil.

SCIENCE, PHILOSOPHIE ET EXIGENCES D'UNE SOCIÉTÉ MÉDIATIQUE

La discussion qui précède n'a pas pour but de trancher un quelconque débat philosophique ; elle vise à poser un problème de méthode concernant l'usage des arguments d'autorité dans une société médiatique.

Le texte de Ferry joue en effet à plein de l'effet d'autorité produit par le jeu des références multiples qui permet de faire comparaître sur le même ban des accusés que Serre et Jonas, Marcuse et Foucault (p. 37) Adorno et Horkheimer (p. 114), Marcuse, Ellul, Heidegger, Spinoza (p. 162), Nietzsche (p. 163), Barrès (p. 165), Schelling (p. 166), Alain de Benoist (p. 200), Guattari (p. 200 et 217), Deleuze (p. 217). Le simple doute cartésien suffit à faire comprendre que la rhétorique des références et des rapprochements ne vaut pas preuve logique ; il est probable d'ailleurs que des historiens de la pensée auraient des réserves sur la possibilité de faire tenir, dans un même complot contre la tradition judéo-chrétienne, l'humanisme et l'esprit

des Lumières, un catholique intégraliste mais antinazi, un protestant, des représentants de l'École de Francfort, des symboles de l'esprit soixante-huitard et un représentant de la nouvelle droite païenne.

Objet de controverse comme tout produit de l'intelligence humaine, la philosophie ne saurait s'ériger en instance de légitimation. Mais son usage médiatique tend à lui conférer ce rôle par exemple lorsque Ferry, invité pour un ouvrage consacré à la *Deep Ecology*, intervient dans les débats sur l'effet de serre, tranche de sa non existence et fait appel aux "scientifiques sérieux" sans prendre le temps d'examiner le fonctionnement de la communauté des sciences de l'univers ou celui du très officiel GIEC³.

Cette question de la posture d'autorité mise en scène par les mass média est d'autant plus décisive que les scientifiques, généralement invités à la prendre, sont aujourd'hui souvent hors de mesure de la tenir. Pour toute une génération de problèmes d'environnement en particulier, la science est souvent hors d'état de fournir à temps des informations fiables et faisant consensus autour d'un problème qu'elle soulève. Ses controverses étant utilisées dans les stratégies de groupes d'influence ou d'intérêt, elle n'est plus le juge en dernière instance, elle est descendue dans l'agora. La question démocratique est alors de savoir comment, dans un contexte de chômage, de pression du Tiers-Monde et de crises d'identité, relever des défis incertains, controversés, avec une déconnection dramatique entre le temps de la connaissance et celui de l'action. En raison des inerties propres à la nature et aux variables d'action technico-économiques, la vraie question est en effet de savoir comment éviter un des trois risques suivants :

- capture du présent par le futur au nom de risques invérifiables ; c'est de ce point de vue que la *Deep Ecology* est évidemment dangereuse,
- préemption du présent sur le futur si nous refusons toute éthique de la responsabi-

lité vis-à-vis des générations futures et tout respect des "choses" que nous leur laisserons,

■ paralysie collective lorsque tout est traité sur le registre du soupçon ; chacun se méfiant de l'usage stratégique des thèmes environnementaux, aucun accord ne peut surgir, par exemple sur le contenu du principe de précaution voté à la conférence de l'ONU à Rio de Janeiro en 1992.

Travaillant depuis longtemps sur les enjeux du long terme, je crains qu'on ne retienne de la mise en scène de Ferry que la légitimité d'un refus des grandes peurs et la défense d'un bonheur individuel sûr de lui. Comme tous les intégrismes, l'écologie profonde ne peut certes que choquer un scientifique, mais sa dénonciation ne peut se faire au prix de la réduction de la question environnementale à une écologie "raisonnable", réduite à un souci de soi consumériste aisément intégrable au marché sous forme de "produits verts" à usage individuel.

Les économistes traitent de l'environnement comme d'un "bien public" gérable par l'économie de marché mais à condition qu'une intervention publique vienne corriger les défaillances des marchés existants. Cela suppose des choix politiques dans des domaines d'activité aussi décisifs que l'agriculture et l'agro-alimentaire, l'énergie, les transports et l'aménagement urbain. Leur discussion est d'autant plus délicate que les enjeux d'environnement se sont irréversiblement internationalisés. Dans un tel contexte, en l'absence d'autorité scientifique ou philosophique, il est prioritaire d'apprendre à discuter de façon raisonnable de ce que la raison ne peut trancher à temps.

Tout dépend alors de la qualité de l'information reçue et de la pertinence de la structuration des débats. Le rôle des scientifiques et des philosophes n'est pas de dire le droit mais de veiller à ce que soient maintenues les possibilités de discussion démocratique autour de compromis viables, dans un univers où nous maîtrisons mal la vitesse de circulation des idées telle qu'elle est imprimée par les médias modernes.

Une mise en scène fondée sur la diabolisation est médiatiquement productive mais elle transforme le débat intellectuel en un champs de bataille gros de dangers. Comment par exemple le fonctionnaire ou l'expert français impliqué dans les débats internationaux autour des questions d'environnement pourrait-il comprendre des collègues allemands ou anglo-saxons marqués par Jonas s'il ne le perçoit que comme un auteur de second ordre (que « certains considèrent comme un authentique philosophe » (p. 157)) composant avec l'écologie profonde et nostalgique du communisme réel.

Le maintien d'une communication réelle autour de solutions collectives passe par la garantie d'informations fiables, la structuration de débats sincères, la reconnaissance des domaines d'incompétences de chacun. Dans un monde où l'information va très vite, les scientifiques sont devant une responsabilité majeure, celle de faire comprendre leurs controverses et leurs ignorances ; il faut en effet habituer le débat public à prendre en charge l'incertain, le controversé, mais sur la base d'arguments méthodiquement et rationnellement réfutables. Cela pose en premier lieu la question de la maîtrise des exigences médiatiques. Il est clair par exemple, concernant l'effet de serre, que la réflexion sur la science telle qu'elle se fait, introduite par P. Roqueplo⁴ est moins aisément exploitable car non réductible à un registre binaire.

Préserver des règles internes de jugement par les pairs suffisamment rigoureuses pour résister à la sélection par les médias est la seule réponse disponible. Mais, pour éviter l'effet "tour d'ivoire", elle doit être complétée par deux éléments. Le premier est une prise en compte plus délibérée des paroles minoritaires et un exposé plus ouvert des controverses internes de façon à minimiser les risques d'exploitation polémique. Le second est plus difficile ; il s'agit d'inventer les moyens d'habituer les médias au temps long, à l'incertain, à la réponse complexe et nuancée. Pour un tel objectif ils seraient heureux de recevoir l'appui de ces autres artisans de l'argument rationnel que sont les philosophes. ■

2. *L'ubris* est curieusement citée par Ferry comme un des procès fait à l'homme par la *Deep Ecology* alors que la dénonciation de *l'ubris* est chez les Grecs le début de la mesure, de la raison. Dans *l'Odyssée*, on trouve souvent l'expression *ubris tisaï* : expier sa démesure, son insolence.

3. GIEC : Groupe Intergouvernemental pour l'étude des climats (en anglais IPCC Intergovernmental Panel on Climatic Change)

4. Philippe Roqueplo : *Climats sous surveillance, limites et conditions de l'expertise scientifique*, Paris, Économica, 1993.