Journal for Ethics in Social Studies
ISSN: 2559 - 7612
Covered in: CrossRef; RePEc; CEEOL; KVK; WorldCat; Google Scholar

2018, Volume 2, Issue 1, pages: 1-21 | doi: https://doi.org/10.18662/jess/06

Medicine, Robot and Intimacy

[Médecine, Robot et Intimité]

Jean Pierre CLERO[1]

[1] Ph. D. professor of philosophy at the University of Rouen, France.

Abstract: If everyone agrees that intimacy is not worthless in medical ethics, provided that it is defined and not left unspecified in contact with other categories that have too much tendency to annex it, it encounters on its way a major obstacle that seems to threaten, not to say condemn: the robotization of medicine, which follows at least two roads: that, on the one hand, the refinement and the growing safety of operative acts; that, on the other hand, of the coupling or the hybridization with more and more sophisticated machines which, not only, bring an aid to the patient who could not have lived without them, but which are also likely to bring improvements to the performance of humans, sick or not, in extremely varied fields. The first case is part of a classical ethical configuration, except that trust in individuals is transformed into the reliability of the machines on which it counts; the second, it makes us more clearly out of a classic framework and it could give rise, because of the very radical decentration it makes subject to the subject or the individual because of its hybridization with machines, to transhumanistic or posthumanistic speculations.

Keywords: medicine; intimacy; medical ethics; robots.

How to cite: Clero, J.P. (2018). Medicine, Robot and Intimacy. *Journal for Ethics in Social Studies, 2*(1), 1-21. https://doi.org/10.18662/jess/06

©2018 The Authors.
Published by LUMEN Publishing House.

> « En quoi sommes-nous effectivement en tant qu'hommes, parents de la machine ? […] Les critiques philosophiques faites aux recherches proprement mécanistes supposent que la machine soit privée de liberté. Il serait très facile de vous démontrer que la machine est beaucoup plus libre que l'animal. L'animal est une machine bloquée. C'est une machine dont certains paramètres ne peuvent plus varier. Et pourquoi ? Parce que c'est le milieu extérieur qui détermine l'animal, et en fait un type fixé. C'est en tant que, par rapport à l'animal, nous sommes des machines, c'est-à-dire quelque chose de décomposé, que nous manifestons une plus grande liberté, au sens où liberté veut dire multiplicité de choix possibles ».
>
> Lacan J., *Séminaire*, L. II, Paris, Le Seuil, 1978, Leçon du 1er décembre 1954, p. 43-44.
>
> « La machine se maintient, dessine une certaine courbe, une certaine persistance. Et c'est par la voie même de cette subsistance que quelque chose d'autre se manifeste, soutenu par cette existence qui est là et qui lui indique son passage ».
>
> Lacan J., *Séminaire*, L. II, Paris, Le Seuil, 1978, Leçon du 19 janvier 1955, p. 103.

Si chacun veut bien convenir que l'intimité n'est pas sans valeur en éthique médicale, pourvu qu'on la définisse et qu'on ne la laisse pas sans précision au contact d'autres catégories qui n'ont que trop tendance à se l'annexer, elle rencontre sur son chemin un obstacle de taille qui paraît la menacer, pour ne pas dire la condamner: la robotisation de la médecine, qui suit au moins deux routes: celle, *d'une part*, de l'affinement et de la sûreté grandissante des actes opératoires; celle, *d'autre part*, du couplage ou de l'hybridation avec des machines de plus en plus sophistiquées qui, non seulement, apportent une aide au patient qui n'aurait pu vivre sans elles, mais qui sont aussi susceptibles d'apporter une amélioration des performances des humains, malades ou non, dans des domaines extrêmement variés. Le premier cas s'inscrit dans une configuration éthique classique, si ce n'est que la confiance envers les individus se mue en fiabilité des machines sur lesquelles on compte; le second, lui, nous fait plus nettement sortir d'un cadre classique et il a pu donner lieu, en raison du décentrement très radical qu'il fait subir au sujet ou à l'individu en raison de son hybridation avec des machines, à des spéculations transhumanistes ou posthumanistes.

Ainsi confrontés à cette notion d'*intimité*, les robots font figure en sa compagnie de partenaires incongrus: l'intimité n'est-elle pas précisément ce qui manque le plus à ces machines, quand on leur concéderait l'intelligence artificielle, la précision dans les tâches, la faculté de prévoir, celle de se servir

de données? Il est bien connu que les machines n'ont pas d'affects, n'ont pas de personnalité, n'ont pas conscience d'elles-mêmes. Or, quand bien même nous reconnaîtrions le bien-fondé de ce lieu commun, nous nous proposons de montrer que l'*intimité* garde un sens et une plausibilité dans le couplage que les individus « humains » peuvent former avec les robots et que cette confrontation permet même précisément d'opérer des distinctions qu'on n'a guère l'occasion d'affiner d'ordinaire. On peut bien opposer, comme les cartésiens, la machine à l'intelligence humaine: cette intelligence couplée à la machine ne constitue pas le même individu qu'auparavant; on peut aussi opposer, comme les kantiens, les choses - naturelles et artificielles - aux personnes: il faut alors se rendre compte que l'*intimité* n'est pas la même notion que la *personne*, qu'une personne n'a pas nécessairement d'intimité et que l'*autonomie* qui caractérise la personne ne requiert pas forcément une *intimité*. Il est tout à fait possible, en revanche, qu'une machine, couplée avec un homme ou connectée à lui, constitue une intimité tout à fait spécifique.

Il nous faut esquisser les raisons pour lesquelles l'*intimité* n'est réductible à aucune des catégories traditionnelles de l'éthique « personnaliste ». Mais, auparavant, il nous faut repérer que, si la robotisation accrue fait perdre leur sens aux notions qui gravitent autour de la *personne*, de la *personnalité*, du *consentement*, du *consentement éclairé*, elles l'avaient déjà perdu depuis longtemps, autant de l'extérieur par l'environnement auquel on entend les appliquer sans pertinence que par leurs propres contradictions internes; et le relais avait été pris de deux façons principalement: celui de l'utilitarisme, qui implique un calcul sur les plaisirs et les peines, ou un calcul sur les préférences, d'une part, et celui, d'autre part, de l'approfondissement de la notion de *trace* telle que Jankélévitch avait pu la promouvoir [1] (Jankélévitch, 1983), par-delà la *personne* et les grappes de notions qui lui sont liées. Ces deux attitudes, celle de l'utilitarisme et celle de Jankélévitch, qui paraissent si éloignées l'une de l'autre, ne sont pourtant pas incompatibles, même si leur accord fait problème et doit être travaillé.

Le résultat paradoxal de cette analyse est que l'*intimité,* qui paraît être l'une des notions les plus délicates et les plus fragiles de l'éthique, résiste peut-être mieux qu'un grand nombre d'autres dont la robotisation accélère le déclin, tout simplement parce que leur perte passe, non plus par les moyens du discours et de l'histoire ou par une discussion dialectique, qui mine les catégories éthiques de l'intérieur en les fragilisant par le discours philosophique, mais par l'épreuve - rude et sans appel - du réel qui met sans répartie possible devant le fait accompli lequel, loin de nous laisser dans une

[1] Dans le chapitre V de *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1983.

situation d'observation, nous embarque dans l'aventure, que nous le voulions ou non.

Qui s'opposera aux implants cérébraux quand bien même ils paraîtraient menacer notre intégrité individuelle ou notre personnalité, s'ils nous font gagner les avantages de l'équivalent d'une sensibilité dont nous n'avons jamais joui ou dont nous voulons récupérer un équivalent? Comment ne verrions-nous pas d'un bon oeil les travaux de l'équipe du Caltech aux États-Unis qui a permis à un tétraplégique de boire par lui-même en portant son verre à la bouche, grâce à un système qui utilise les zones du cerveau mobilisées par l'intention d'agir, rendant ainsi la gestuelle plus appropriée à la tâche qu'il s'agit d'accomplir? Si ces deux exemples restent encore ancrés dans le domaine thérapeutique, on conçoit que le passage à l'amélioration et à la multiplication de nos capacités peut se faire sans hiatus et sans plus aucune référence au thérapeutique et que nous n'aurons guère d'arguments pour le refuser, quand bien même les profits ne se feraient pas sans pertes, sans rééquilibrages du moins. Mais plutôt que de parler le discours de l'intrusion indésirable de la machine dans nos personnalités, de la violation de nos individus par les robots, de l'aliénation que représente la dépendance de ces artifices pour nos êtres, il nous faut regarder s'il peut exister un lien d'*intimité* avec les machines auxquelles il s'agit de nous coupler, de nous hybrider, en le distinguant des relations de *personne*, d'*autonomie*, du *privé* par opposition au *public*, d'*intériorité*, d'*individualité*, et même d'*humanité*, car nous pensons que l'*intimité* transcende même cette notion d'*humanité* et qu'elle résisterait à la relative disparition de cette dernière comme à celle des catégories que nous citions si elles venaient à être mises à mal. Il nous faut comprendre pourquoi.

I. La confrontation de l'*intimité* avec des notions voisines quand on cherche à les assigner à la machine

Nul ne dira jamais qu'une machine - fût-elle intelligente - jouit d'une *personnalité*; couplée à un être humain, c'est généralement à ce dernier seul que l'on attribue le bénéfice de cette notion. Il faudrait, pour qu'une machine ait une personnalité, qu'elle puisse se projeter elle-même comme machine, voire comme une machine à laquelle elle s'identifierait pour tenter de le devenir[2] (Lacan, 1978, p. 63). Si ces notions de *personne* et de *personnalité* sont

[2] Lacan souligne que la machine ne peut pas se compter elle-même dans un ensemble qu'elle dénombre ; et que c'est par là seul qu'elle se différencie du sujet humain : « Il faudrait, dit-il dans sa leçon du 8 décembre 1954, pour que le sujet humain apparaisse, que la machine, dans les informations qu'elle donne, se compte elle-même, comme une unité parmi les

déjà fantasmatiques quand elles concernent un être humain sain d'esprit, qui peut projeter sa différence d'avec lui-même, elles deviennent tout à fait absurdes quand il s'agit de les appliquer à une machine qui ne jouit de l'autonomie que dans certaines limites, plus ou moins étroites, plus ou moins aléatoires. Il est tout à fait sûr que l'on peut concevoir le réglage de machines selon des programmes comportant une marge de probabilité; mais elles n'inventent pas leur propre programme; et, pour l'heure, c'est encore l'informaticien qui prévoit quelque chose de cet ordre, quand bien même le fantasme pourrait aller jusqu'à la dépendance du concepteur à l'égard de sa propre création - ce fantasme de dépendance fût-il d'ailleurs nécessaire à un nouvel élan de création. Il n'est, en revanche, pas du tout absurde de parler, dans certaines circonstances au moins, d'*intimité* avec la machine ou du couple que l'*homme* - si l'on veut bien encore l'appeler ainsi - forme avec la *machine*. Nous avons tous l'expérience qu'une machine qui a appartenu à quelqu'un reste « la sienne » longtemps après que la mort ait en partie rompu ce lien, peut-être par un mécanisme de projection, mais pas seulement puisqu'un certain « hau » (Mauss, 2012, pp. 26-30)[3] - le fameux « hau » de la société maori de Nouvelle Zélande, étudiée par Mauss - appartient à l'objet même qui ne s'en défait pas facilement.

On notera ici qu'une chose, sans posséder de personnalité, et que l'on oppose légitimement aux êtres qui jouissent de la personnalité, garde une intimité, quand bien même l'homme ne participerait guère à l'existence de cette chose. Un paysage, ne fût-il peuplé d'aucun homme, un arbre, un animal, peuvent partager avec moi une intimité, alors même que leur radicale altérité à mon égard ne prendrait pas la forme d'un sujet en face ou à côté de moi. L'intimité implique une complicité entre les êtres que ceux qui se tiennent seulement pour des personnes n'ont pas entre eux.

Mais, direz-vous, si la notion de *personnalité* ne peut être un équivalent de la notion d'*intimité*, ne peut-on pas alors lui substituer celle de « privé », par opposition à ce qui est « public », pour jouer ce rôle? Ne réserve-t-on pas l'*intimité* à ce qui peut jouir d'une *vie privée*, d'une vie à soi? Il est certes difficile d'accorder une vie privée à la machine car, si la machine peut être

autres. Et c'est précisément la seule chose qu'elle ne peut pas faire. Pour pouvoir se compter elle-même, il faudrait qu'elle ne soit plus la machine qu'elle est, car on peut tout faire sauf qu'une machine s'additionne elle-même en tant qu'élément à un calcul » (*Le Séminaire*, L. II, Paris, Seuil, 1978, p. 68-9).

[3] Mauss M., *Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Quadrige PUF, 2012, p. 26-30. Le « hau » est cette force qui se trouverait dans la chose donnée et qui contraindrait le donataire à la rendre sous une forme ou sous une autre. Les choses, par elles-mêmes dotées d'un esprit, obligeraient le donataire.

appropriée par quelqu'un, elle ne saurait elle-même s'approprier quelqu'un ni quelque chose, puisqu'il faut que des gens, singulièrement ou en équipe, soient là pour la concevoir, la mettre en marche ou la faire fonctionner. Toutefois, l'*intime* n'est pas forcément le *privé*; je puis jouir intimement d'une musique qui est jouée en concert public. Et, au contraire, je puis posséder des choses, avoir ainsi, sur elles, un droit exclusif[4], alors que je ne partage avec elles aucun lien intime. Je puis aussi nouer des liens intimes avec des lieux publics qui ne m'appartiennent nullement.

Cédant sur ce terrain, on opposera alors que l'on ne peut avoir d'intimité avec une machine qu'à condition que je fasse moi-même les frais d'une intimité dont je suis seul susceptible d'avoir l'initiative, étant seul capable d'*intériorité*. La machine la mieux faite est toute d'*extériorité*; elle n'a pas d'*intériorité*. Mais en ai-je plus qu'elle? Ce qui est extérieur ne peut-il être intime, aussi intime que ce que l'on donne plus facilement pour intérieur, comme le suggérait le beau néologisme lacanien d'*extimité*[5]? (Lacan, 2004, p. 253). La musique qui résonne pour moi de la façon la plus intime reste encore extérieure; puisque, même quand je me la repasse pour moi-même, d'une certaine façon je l'objective et l'extériorise. Et a-t-elle moins d'intériorité pour moi quand elle vient, de l'extérieur, me changer à mes propres yeux, voire sans que j'y pense?

Si, comme nous l'avons dit, on peut avoir une relation d'*intimité* avec des êtres qui ne sont pas des hommes et qui ne sauraient se poser comme des *sujets*, sinon par fiction ou par identification assez précaire, ne peut-on soutenir que l'intimité concerne des rapports d'individus, d'êtres qui, sans être toujours capables de *se* poser comme individus, *sont* des individus, tout simplement? Avec la difficulté inhérente à la notion d'*individu* d'être incertaine de ses propres limites: où commence un individu? Où finit-il? sont des questions difficiles, qui rendent également difficile la question des liaisons que les individus peuvent avoir entre eux.

Prenons garde qu'il ne faut pas confondre la notion d'*individu* avec celle de *personne*, comme on le fait trop souvent. Lorsque Stuart Mill réinterprétait, dans son essai *Sur l'utilitarisme*, la morale de Kant en termes d'individus, il faisait une tout autre morale que celle de la personne en paraissant pourtant la reprendre à son compte[6]. Se poser en sujet avec des projets de sujet, eux-mêmes compatibles avec d'autres projets de sujets, est

[4] Celui que Hobbes, au Chap. XXIX de son *Léviathan*, nous dit être celui du propriétaire.

[5] Lacan utilise cette notion qu'il forge dans le Séminaire VII dans quelques autres Séminaires.

[6] Il le montrait très bien dans l'essai *Sur l'utilitarisme*, mais ce dernier point ressort particulièrement dans la III[e] partie de son essai *Sur la liberté*.

un autre acte que celui d'avoir une idiosyncrasie d'individu qui veut sauvegarder ou promouvoir son individualité ou dont il s'agit de sauvegarder ou de promouvoir l'individualité[7] (Mill, 1990, p. 164) Nous verrons que c'est probablement en nous tournant vers le deuxième livre de l'*Éthique* de Spinoza que nous avons le plus de chance de trouver le meilleur commencement d'une logique des individus et la meilleure esquisse - puisque c'est le point qui nous retient - de la logique du corps couplé avec des machines.

Prenons garde encore que, si l'*individu* est sans doute la notion la plus proche de celle d'*intimité*, l'une ne se confond toutefois pas totalement et précisément avec l'autre; l'*intimité* est quelque chose de l'individu et des rapports entre individus. L'intimité est la trace que laisse ou que fait une existence individuelle, qu'elle soit consciente ou non de la faire ou de la laisser, qu'elle la veuille ou non, qu'elle l'ait voulue ou non; cette trace, qui n'apparaît pas forcément aux sens, même si, d'une certaine façon, on l'expérimente à la façon d'une écriture qui inscrit une existence individuelle ou un noeud d'existences individuelles dans l'être, est l'intimité. Ce burinage n'est pas exactement un idéal; du moins n'en est-il pas forcément un, comme l'est la notion de *personne* ou la notion de *sujet* qui exigent, de la part de l'individu, une identification tout à fait spécifique. Il s'inscrit dans l'être à la façon de signifiants. Cette écriture ne se fait pas seulement au passé, même si elle ne peut se savoir qu'au passé; mais, encore une fois, elle n'est pas fondamentalement un objet de savoir; elle peut être envisagée, rectifiée, changée, tant que les individus existent et peut-être même tant que des individus existent pour se rapporter à cette trace. Ainsi, contrairement au préjugé ordinaire, l'intimité est autant tournée vers l'avenir que vers le passé, même si elle paraît ce qui reste d'une décantation résultant d'un partage (entre ce qui se fixe et ce qui ne peut se fixer) et si elle se défend comme ce qui ne « nous » sera pas ôté - sans d'ailleurs bien savoir quel est ce « nous » auquel elle ne sera jamais ôtée -. De plus, il importe peu, pour l'intimité telle que nous la concevons, que les individus qui la sculptent soient humains ou ne le soient pas, que les machines fassent partie de leur système ou ne le

[7] Il est clair que ce qui intéresse Stuart Mill dans son essai *Sur la liberté*, c'est la possibilité pour chaque individu de faire valoir sa singularité en s'écartant « excentriquement » - le mot est sous la plume de Stuart Mill - des autres individus. La recherche de l'individualité conduit à un devoir de différence qui n'est nullement inscrite dans la morale de Kant. « Il n'y a pas de raison pour que toute existence humaine doive se construire sur un modèle unique ou sur un petit nombre de modèles. Il suffit d'avoir une dose suffisante de sens commun et d'expérience pour tracer le plan de vie le meilleur, non parce qu'il est le meilleur en soi, mais parce qu'il est le nôtre » (*De la liberté*, Paris, Gallimard, 1990, p. 164-5).

fassent pas. Ce qui compte est cette inscription, plus profonde que toute conscience et que toute volonté, qu'on ne peut arracher à aucun individu ni à aucun couplage d'individus, et que l'individu lui-même, quoique cette inscription soit la sienne, ne saurait décider de son propre chef puisqu'elle se fait ou se fera toujours par-devers lui, même s'il la veut. Même si la maîtrise partielle que nous avons de l'inscription fait partie de son phénomène, elle n'en est pas l'essence et nul n'a la maîtrise de ce qui peut s'inscrire dans l'être comme signifiant. Tout au plus avons-nous quelque maîtrise de la signification de l'inscription mais cette maîtrise est bien légère au prix de l'inscription même qui, elle, est impossible à vouloir.

II. Différence entre l'éthique des individus (ou de l'intimité) et de l'éthique des personnes

Qu'est-ce que cela change en éthique de s'appuyer sur les individus plutôt que sur les personnes et de tenter de faire la plus grande place à la notion d'*intimité*? Il faut, pour répondre à la question, nous confronter avec la morale de Kant.

On sait que Kant, dans sa seconde des trois formulations qu'il donne de l'impératif catégorique, introduit dans la même phrase la notion d'*humanité* et celle de *personne*; ce qui la rend plus ambiguë que la première formulation, laquelle demande simplement, sans entrer dans le détail de ce qu'il convient d'appeler *humanité* ni dans les difficultés propres et les contradictions de la notion de *personne*, d'élever la maxime de son action à une loi universelle (de la nature). Certes, la notion de *nature* est, elle aussi, ambiguë; nous ne discuterons pas ici l'ambiguïté de savoir s'il faut donner la préférence plutôt à cette nature qui coïncide avec notre construction et notre articulation de lois ou à ce qui nous désigne comme êtres pensants et voulants, ayant une destination supérieure aux autres êtres (Kant, 1997, p. 401)[8]. Mais il est sûr qu'on ne facilite pas les choses quand, dans la seconde formulation de l'impératif catégorique, on ajoute la composante « humaine » à ce qu'il convient de prendre en compte en éthique. Kant ne pensait pas forcément que la raison et la loi qu'elle se donne en éthique étaient humaines[9]. Nous nous demanderons de la même façon si l'on est beaucoup plus clair quand on se met à parler de « corps humain »? En quoi le corps est-il « humain »?

[8] *Critique de la raison pure*, Paris, Quadrige/PUF, 1997, p. 401. Le caractère intelligible du sujet transcendantal « nous est indiqué par le caractère empirique comme par son signe sensible ».

[9] A. Philonenko y insiste dans son analyse de la philosophie pratique de Kant : « Sans cesse, dans ses textes moraux essentiels, Kant parle de l'*être raisonnable* et non de l'*homme* » (p. 25).

Si, par exemple, il est couplé avec une machine, reste-t-il « humain »? Cela a-t-il, du reste, la moindre importance de s'attacher à ce qualificatif et en quoi cet attachement devrait-il être retenu et cultivé comme une marque propre de l'éthique, surtout si c'est, pour ajouter comme le fait Kant - sans craindre la circularité -, que si l'humanité est sacrée dans la personne de l'homme, c'est parce qu'il est le sujet de la loi morale, qui est sacrée, grâce à l'autonomie de sa liberté[10]?

Le problème du couplage des corps avec des machines qui les font être, les uns et les autres, de nouveaux corps est celui de savoir ce qui s'inscrit ainsi. Que le couplage du corps avec la machine se fantasme, selon une essence et avec des limites que ce mixte n'a pas et qui n'ont aucune réalité, pose-t-il des problèmes tellement différents et surtout tellement plus graves que ceux que pose ce corps que je fantasme, qui est « le mien », ou que je prends pour « le mien »? Je ne suis pas mon corps; je ne le suis pas plus que je ne suis le fantasme du couplage que je forme avec la machine qui m'aide à vivre et qui me transforme en m'aidant à vivre. Ce fantasme est, comme le précédent par lequel je me crois mon corps, l'expression, voire une expression, évanescente, instable, de quelque chose qui insiste davantage, qui existe davantage, qui, donc, est beaucoup plus « réel » - ce qui ne l'empêche pas d'être insaisissable, ou de n'être saisissable qu'à travers ces fantasmes précisément qui le trahissent inévitablement. Qu'est-ce qui s'écrit? Pourquoi tel composé va-t-il s'écrire et tel autre, non? C'est la question de l'intimité, plus facile à traiter par apagogie ou indirectement par des négations que plus directement par des positions.

Il est évident que ce qui s'écrit, ce n'est pas « moi » simplement doté d'un adjuvant machinal. La collusion, le mixte, est souvent plus radical que la simple adjonction d'un appendice. Quant au « moi » qui voudrait tenter de se ressaisir à part et par-delà le machinal, il est seulement imaginaire et fantasmatique. Ce qui s'écrit de l'être couplé est énigmatique, constamment problématique. Il est à la fois le plus fragile et le plus coriace de l'existence; ne précisons pas s'il s'agit de l'existence du moi ou de celle de la personne, car le plus résistant et le plus singulier de l'existence ne tiennent pas dans ces fantasmes ou dans ces signifiés. Il n'est pas forcément donné de savoir les lire sur-le-champ; du moins, leur lecture immédiate est aussi précaire que celle qui pourra en être faite plus tard. Mais la précarité de la lecture n'efface pas le burinage extrêmement dur de l'écriture.

[10] *Critique de la raison pratique*, L. I, Part. I, Chap. III. On se défend mal de l'impression de tourner dans un cercle. C'est ce cercle que voudront briser, au milieu du XX^{e} siècle, un certain nombre de penseurs comme Foucault, Lévi-Strauss, Lacan (Séminaire, L. II, p. 369-370).

L'écriture de l'existence se fait à travers des phénomènes hétéroclites puisqu'ils sont physiques, chimiques, organiques, psychiques, psycho-sociaux. C'est cette extraordinaire impureté des phénomènes à travers lesquels elle s'écrit qui fait qu'une place est possible pour le couplage avec la machine. C'est ce qui fait aussi qu'il serait absurde d'enlever la machine de l'inscription de ce mixte ou de la secondariser en une sorte d'appendice si l'être qui existe est celui du couplage d'un humain avec une machine, si tant est - encore une fois - que l'on puisse identifier l'humain. Cette écriture est plus profonde que la notion de *personne* et que les notions qui lui sont acolytes, lesquelles nous prenons trop au sérieux alors qu'elles ne fonctionnent pas, n'ont jamais fonctionné et - nous le savons maintenant - fonctionneront moins que jamais. Si ce qui s'écrit de l'existence a sans doute à voir avec la conscience et la volonté, il est beaucoup plus profond que l'une et l'autre, et c'est pourtant à partir de cette inscription plus profonde que celle des organes ordinaires de l'éthique, qu'il faut tenter de faire une éthique; sans partir de la notion de *personne*, ce qui rendrait complètement impossible une éthique du temps présent ou qui engage ce qu'elle sera demain.

Il nous paraît que, comme nous l'avons déjà suggéré, la meilleure esquisse de la logique de l'individu que nous cherchons se trouve dans le deuxième livre de l'*Éthique* de Spinoza, celui qui précède le livre des passions ou des affections et qui donne la clé de leur écriture. Il y a d'abord ce burinage, cette inscription dans l'être; il y a ensuite une logique des compositions des corps qui en est une aussi des esprits. Les compositions des corps les uns avec les autres sont ces signifiants que nous ne pensons, la plupart du temps, que sur le mode du fantasme et de l'imagination. Curieusement, nous avons là de quoi concilier Spinoza et Jankélévitch, deux penseurs dont le rapprochement semble pourtant si hasardeux. Jankélévitch est le penseur qui, dans les temps modernes, a peut-être, le mieux su donner une voix à cette inscription[11] (Jankélévitch, 1983, p. 337). Nous connaissons

[11] *L'irréversible et la nostalgie*, p. 337 : « L'avoir-été, qui nous apparaissait en creux ou à l'envers comme une inconsistance, va nous apparaître en relief ou à l'endroit comme un acquis inaliénable et un gage de permanence : car si l'irrévocable de l'avoir-fait est relativement irréversible puisqu'on ne peut le revivre ni même le refaire, l'irréversible de l'avoir été est à son tour relativement irrévocable puisqu'il ne peut plus être nihilisé. La positivité négative de l'avoir-été, tout comme la dissymétrie de notre demi-pouvoir, atteste l'intermédiarité de la condition humaine, et elle est une assurance contre le néant. Nous parlions du caractère, sinon *indestructible*, du moins *inexterminable* du fait-d'avoir-eu-lieu en général ». Et un peu plus loin : « Entre le *non-être* et *n'être-plus* il y a toute la distance infinie de l'avoir été ; et rien au monde ne peut plus désormais faire que celui qui a été puisse ne pas avoir été : désormais ce fait mystérieux et profondément obscur d'avoir vécu est son viatique pour l'éternité » (p. 339).

les événements historiques qui l'ont poussé à le faire[12]; mais il faut insister pour donner à son propos une dimension qui transcende la particularité de circonstances, fussent-elles tout à fait extraordinaires par le paroxysme auquel l'éthique de Jankélévitch était censée répondre.

III. La gravure de l'éthique de l'intimité

Disons comment nous entendons cette gravure; elle tient et, en même temps, ne tient pas forcément à des écrits réels, à des images ou des photographies réelles, quand bien même elle les supposerait; elle est plutôt comme cette courbe accompagnatrice qui court dans les problèmes des mathématiciens classiques, ou comme cette ligne de musique qui court dans certaines oeuvres musicales, celle de Schumann par exemple[13], sans qu'elle se laisse entendre selon une portée empiriquement écrite ni ne s'incarne en elle, ou encore comme cette ligne dont parle A. Bosse, qui court à travers les monuments et sur laquelle le tailleur de pierres se règle implicitement quand il lit les plans de l'architecte. Le paradoxe est que les signifiants, si résistants soient-ils, n'apparaissent pas à proprement parler en quelque expérience, alors que les signifiés, aussi évasifs et friables soient-ils, envahissent pourtant largement le champ de l'expérience.

Et puis, il y a cette logique qui fait qu'un individu, en s'unissant selon divers modes à d'autres - une machine pouvant ainsi être considérée comme un individu -, devient un autre individu, sans que nous puissions penser que le changement d'un individu soit celui d'un sujet qui garde son identité à travers les changements qui l'affectent du fait de sa liaison avec un autre être - corps ou esprit -. Il ne reste le même qu'à certaines conditions et peut devenir un autre individu en s'alliant, sur divers modes, à d'autres êtres ou individus. Une rupture ou un changement dans la maintenance du corps - qualifions-le d' « humain », si l'on veut - ne fait pas problème[14].

---

[12] On sait que les Nazis avaient voulu, non seulement perpétrer leur crime contre les Juifs, mais encore effacer jusqu'à ce crime lui-même. D'où la nécessité d'élaborer une éthique de l'inscription dans l'être.

[13] Nous faisons allusion ici à Schumann qui, dans les *Humoreske* des *Klavierwerke IV,* demandait que nous écoutions une *innere Stimme*, une voix intérieure, intermédiaire entre les deux lignes mélodiques réellement jouées au piano et directement audibles.

[14] Si le Lemme IV de la Deuxième partie nous dit que « si d'un corps, c'est-à-dire d'un individu, composé de plusieurs corps, certains éléments sont séparés, et qu'en même temps autant d'éléments de même nature remplacent les premiers, l'individu conservera la même nature qu'auparavant, sans aucun changement », on conçoit aussitôt que ces remplacements en vue d'accroître ou de diminuer des puissances pourraient changer l'individu. C'est ainsi que, puisque « toutes les modalités selon lesquelles un corps quelconque est affecté suivent simultanément de la nature du cops affecté et de la nature du corps qui l'affecte », il s'ensuit

L'homme n'a jamais existé comme une sorte de nature éternelle; il n'est que ce que nous avons fixé - que ce qui s'est fixé même - sous ce terme pendant quelque temps, quelques siècles peut-être pour reprendre la mesure qu'en donne M. Foucault[15]. Il ne faut pas s'accrocher à sa figure comme s'il n'était que son passé; et nous ne pouvons pas davantage savoir à présent ce que sera son avenir dont nous n'avons jamais pu, à aucune époque, savoir ce qu'il sera. Si nous pénétrions cette logique d'inscription, d'inscription individuelle plutôt qu'humaine, c'est à partir d'elle qu'il faudrait faire partir l'éthique et non pas en nous fondant sur les billevesées de la *personne*, lesquelles ne sont toutefois pas tout à fait sans fondement et peuvent encore servir sur plusieurs points que nous préciserons plus loin. Ainsi, la vraie question de l'éthique n'est pas de s'obstiner à se demander si l'humanité trouve son compte dans une situation, mais elle est de savoir si les inscriptions dont nous parlons - et dont nous ne savons si elles restent humaines ou pas, moins encore si elles resteront humaines ou pas - sont compatibles les unes avec les autres, si elles peuvent se combiner et si elles s'enchevêtrent sans trop de conflits et de contradictions, si un espace et un temps peuvent les accueillir sans engendrer trop de destructions réciproques. En quoi les lignes écrites par un robot ou quelque individu lié à un robot menaceraient-elles a priori et nécessairement ce qui est écrit par d'autres individus eux-mêmes couplés ou non couplés à des robots?

Curieusement, alors que l'on a pu ironiser sur cette morale à laquelle Kant paraissait donner un sens quand bien même il n'y eût point d'hommes, il se trouve que c'est précisément en n'insistant pas sur la notion d'*homme* dans toutes les parties de sa morale que Kant a peut-être écrit une des rares philosophies pratiques, en particulier à travers sa loi morale et sa première

que « leur idée enveloppera nécessairement la nature des deux corps » et que, « ainsi l'idée de chaque modalité selon laquelle le corps humain est affecté par un corps extérieur enveloppe la nature du corps affecté et la nature du corps extérieur » (démonstration de la Prop. 16).

[15] Même ceux qui, au plus fort de la certitude qu'il existe un homme, parlaient de traiter de la nature humaine ou d'enquêter sur elle, connaissaient sa fragilité. Hume n'a-t-il pas dit que, si l'on portait atteinte au principe de causalité, on portait en même temps atteinte à la nature humaine elle-même ? Derrière les apparences d'une description, Hume exécute en réalité une défense de la nature humaine. Un siècle avant Hume, Descartes hésitait à parler de nature, estimant que la notion de *loi* était suffisante et ne nécessitait pas d'être ainsi étayée par celle de *nature*. Quant à Boyle, le texte qu'il écrit sur la nature vise à montrer que la notion est dangereuse et qu'il serait tout à fait possible de s'en passer sans dommage. Et la crainte que Pascal soulignait à l'égard du sentiment naturel de paternité peut être étendu à l'égard de tout ce qui est tenu pour naturel : dès que l'homme a une action à l'égard de ce qui est naturel, pour le soutenir, il admet qu'il ne croit guère à cette naturalité.

expression de l'impératif catégorique, qui puissent concerner les hybridations dont nous parlons.

Si nous parlons plutôt d'écriture de l'existence du couplage de ce que nous appelons encore l' « homme » avec la machine, que d'une aide qui serait apportée à l'homme par les machines qu'il crée, qu'il se crée, en substituant ses oeuvres à celui qui les crée de telle sorte qu'elles deviennent à leur tour ce qui les crée, c'est parce que la notion d'*aide* ou la fonction d'*adjuvant* que les machines sont censées remplir sont devenues très insuffisantes et fausses pour dire ces couplages. Les robots et les machines du même genre ont certainement franchi récemment un nouveau stade; jusqu'à présent, ils nous suppléaient dans des fonctions qui se révélaient défaillantes sans leur appui; nous vivions encore sous un régime cartésien de la pensée des machines qui pouvaient faire mieux que nous un certain nombre très limité de tâches[16] (Descartes, 1996) alors que nous prétendions pluraliser à l'infini ce que nous pouvions faire. Nous attendions d'elles qu'elles pallient nos manques et que, ce faisant, elles nous ressemblent. Nous sommes parvenus à une phase où elles ne nous ressemblent plus.

De même que la physique s'est graduellement émancipée - et de façon accélérée au cours du XIX[e] siècle - de la représentation géométrique qui prétendait lui donner un équivalent imaginaire par sa ressemblance avec les phénomènes physiques et dynamiques qu'elle figurait, la robotique, beaucoup plus tardivement puisque ce processus ne concerne que les dernières décennies, est passée d'un âge où elle imitait l'homme à des robots qui n'ont plus aucun rapport de ressemblance avec l'homme et qui, probablement, s'émanciperont des fonctions mêmes qu'ils n'avaient pour but que de rehausser. On pourrait désigner, par analogie avec ce qui s'est passé dans les rapports entre la physique et les mathématiques, et au sein de l'une et de l'autre de ces sciences, parler désormais d'un âge symbolique et non plus seulement imaginaire de la robotique par laquelle elle gagne sa véritable indépendance. Le symbolique de l'analyse ou de l'algèbre n'a plus rien à voir avec une représentation géométrique, mais il ne laisse pas de prendre en compte l'expérience ou d'avoir une prise sur elle d'une façon extrêmement précise, quoiqu'elle ne l'imite plus d'aucune façon[17]. La nano-robotique ne cherche évidemment plus à ressembler à quoi que ce soit de l'homme et ses performances ne sauraient entrer non plus en compétition

16 *Principes de philosophie*, IV, art. 203.

17 Lacan, dans ses premiers Séminaires, s'est beaucoup intéressé à ce type de machines qu'il n'oppose pas à l' « humain », mais dont il montre, au contraire, la commensurabilité avec l'humain.

avec celles effectuées par l' « homme »[18] (Troccaz, 2012, p. 394). Il est clair qu'on nous ferait grâce d'un certain nombre de naïvetés que l'on nous débite sur l'amour que nous portons aux robots ou sur celui que les robots nous portent, voire qu'ils se portent entre eux ou qu'ils ne se portent pas entre eux, si on prenait en compte ce nouvel aspect des choses.

IV. Les mirages du « je suis mon corps » merleau-pontyen

Une des fautes majeures de la pensée de la technique et de l'éthique qui est liée au monde dans lequel elle nous plonge tient à ce que l'on veut, à la façon de Merleau-Ponty, enraciner les machines et toute l'activité symbolique dans ce que certains phénoménologues ont appelé « le corps » ou « mon corps », en proclamant partout, comme si c'était la clé qui ouvre le fondement de tous les phénomènes symboliques, que « je suis mon corps », en prenant cet enracinement dans « le corps » ou dans « mon corps » comme originaire et comme un ultime fondement. Or cette façon de penser donne si peu la clé du symbolique qu'elle nous laisse tout loisir de penser que ce que nous appelons « le corps » et « notre corps » est simplement quelque chose que nous décidons de laisser impensé pour nous donner une illusion de *Grund*, de fondement, là où il n'y a que l'envers indéterminé de tout ce qui est déterminé comme symbolique et que nous nous contentons de refléter comme sous l'effet d'un miroir. Pourquoi donner le nom d'*éthique* à cet acte de ramener à un prétendu « corps » l'ensemble des activités techniques, comme si elles attendaient de lui leur sens? N'est-ce pas plutôt ce que nous appelons « mon corps » qu'il faudrait problématiser et dont peut-être il faudrait apprendre à se passer à partir du développement de ces techniques qui ne cesse de faire se mouvoir, sans aucun havre, sans aucune cesse, les couplages et les réseaux que nous formons avec les machines? Nous ne pensons pas du tout que les images que la médecine nous a apprises être

[18] Dans *Robotique médicale*, sous la direction de J. Troccaz, Cachan, Lavoisier, 2012, il est écrit, à propos des nano-robots., que « pour un bon nombre d'applications de chirurgie, il est pertinent d'intégrer les mobilités et les capteurs à l'intérieur du corps plutôt qu'à l'extérieur. En d'autres termes, plutôt que de manipuler avec un robot extra-corporel un instrument rigide multimillénaire (comme des ciseaux ou des pinces, par exemple, l'idée est de développer une robotique intra-corporelle, offrant au minimum les mêmes performances de qualité de mouvement, de sécurité, d'interaction avec le praticien. Le sujet n'est pas nouveau, puisque les premiers travaux datent des années 1990, mais il est loin d'être épuisé » (p. 394). Et, un peu plus loin, p. 409 : « La robotique chirurgicale évolue vers des solutions déliées, miniaturisées et dotées d'une certaine autonomie. Les capsules ingérables par voie buccale en sont un bon exemple. On peut s'attendre à des développements équivalents avec des dispositifs de taille millimétrique pour amener un médicament ou un capteur sur une cible donnée ».

celles de nos cellules, de nos tumeurs, de nos fractures, nous aliènent tant que nous ne les rapportons pas à un corps dont on paraît parfois regretter le bon vieux temps où il était touché, palpé par le médecin, comme si la chose représentait un vieil et inestimable avantage; on ne voit pas pourquoi le fait d'être touché et palpé donnerait au corps un statut plus véritable que celui d'être l'imaginaire du regret de la médecine d'antan. Que les images soient assumées sur le mode d'une réappropriation au nom de « mon corps » n'est certes pas plus contestable que d'autres attitudes mais cette revendication n'a pas lieu de tirer toute la vérité à soi et elle n'a pas lieu non plus de se donner comme le fondement de tout traitement. Il est bien d'autres façons de s'approprier un examen médical ou un traitement que de croire qu'on le vit du fond de « son corps » et l'on ne voit pas ce que l'éthique aurait à gagner de cette vieille antienne merleau-pontyenne.

Il en va de même de la télé-médecine qui inquiète, dans cette perspective, certains de nos contemporains au point que quelques-uns d'entre eux envisagent comme un problème du futur la violation d'autonomie du patient que l'image d'un moment malheureux du corps puisse être numérisée, archivée, fixée[19] (Desclée de Brouwer, 1999, pp. 163-164). L'image n'est pas plus vraie quand elle est prétendument rapportée à « mon corps » que lorsqu'elle est traitée de la façon symbolique que nous venons de dire. Il faut, pour s'offusquer de ce traitement ou pour s'en tourmenter, penser le symbolique comme une aliénation d'un corps prétendument vécu et jugé plus authentique. Mais rien ne nécessite que l'on pense les choses ainsi, sinon la croyance défensive et conservatrice en une sorte de stabilité du sujet humain ou en une sorte de nature humaine, aussi indémontrable dans son existence et sa stabilité qu'est indémontrable que l'éthique ne réside qu'en ce maintien, et aussi désespérée qu'une activité dont on sait à l'avance qu'elle ne peut aboutir. Lacan a eu raison de repérer que le corps de la phénoménologie de Merleau-Ponty ou de Goldstein ne faisait que doubler, qu'inverser toutes les fonctions de l'esprit. « Ce n'est pas pour

[19] Se faisant l'écho de cette corporéité malheureuse, Didier Sicard écrit, dans son livre, par ailleurs remarquable de prudence et d'information, *Hippocrate et le scanner*, Desclée de Brouwer, 1999, p. 163-164 : « Ce corps, déjà mis à distance par l'imagerie diagnostique, va désormais « être envoyé » sur les écrans de la télé-médecine. Numérisée, archivée, fixée, transmise à l'autre bout du monde, cette image d'un moment malheureux du corps devient une information organique. Le statut de l'autonomie de cette image est un des problèmes du futur. Pourra-t-on retravailler cette image, la virtualiser ? ou n'envoyer que des images définitivement fixées ? On imagine les problèmes éthiques que pose l'intervention médicale sur une image […] qui pourrait ainsi être rendue artificiellement pathologique ou normalisée […] La télé-médecine pose comme problème majeur celui de l'autonomie du patient face à la médecine ».

autant, ajoute-t-il, que nous devons nous trouver satisfaits, car il y a tout de même bien là quelque escamotage », lorsque, « après que de longs siècles nous avaient donné dans l'âme un corps spiritualisé, la phénoménologie contemporaine nous fait du corps une âme corporéisée »[20] (Lacan, 2004). Le mot d'*escamotage* est bon puisque la référence au « corps » masque précisément l'émancipation des machines (que l'on couple avec le corps) de toute servilité imitative.

V. Grands mots: « La fusion avec la machine se fait toujours au détriment de l'humain »

Plutôt que de se satisfaire de grands mots que l'on prononce la main sur le coeur ou en arborant un air tragique[21], il vaudrait mieux poser le problème que les mathématiciens qualifient d'*inverse*: qu'est-ce qui, dans le mixte que l'humain compose avec les machines, pourrait empêcher la trace, ou le graphe, dont nous parlons? Ou: qu'est-ce qui, si l'on concède que cette trace ou ce graphe a toujours lieu, pourrait le rendre inacceptable, irrecevable, dangereux, tellement dominateur sur tous les autres qu'il serait incapable de coexistence avec eux, sans composition, sans dialectique, sans histoire? Il faudrait, à l'égard de cette génération de machines nouvelles, continuer le patient travail que Simondon avait commencé sur les objets techniques qu'il connaissait; sans débuter les questions éthiques par un moralisme rendu désuet par une ontologie insuffisante.

On connaît à l'avance la répartie que les transhumanistes font à ce genre de proposition: vous faites la part trop belle au symbolisme en croyant aux vertus des antinomies dont l'une des thèses serait occupée par la robotique ou les nanotechnologies. Le symbolisme ne prend plus la robotique dans ses rets; mais c'est bien plutôt la robotique et les nouvelles technologies qui arraisonnent le symbolique et le vouent à l'inflation, pour emprunter deux expressions célèbres, l'une aux traducteurs de Heidegger,

[20] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre X, *L'angoisse*, Paris, éd. du Seuil, 2004, p. 253-4. Dans son article sur Merleau-Ponty écrit à la mort de ce dernier, Lacan écrit, montrant sa différence avec ce dernier, que « si le signifiant est exigé comme syntaxe d'avant le sujet pour l'avénement de ce sujet, non pas seulement en tant qu'il parle, mais en ce qu'il dit, des effets sont possibles de métaphore et de métonymie non seulement sans ce sujet, mais sa présence même s'y constituant du signifiant plus que du corps, comme après tout on pourrait dire qu'elle fait dans le discours de Maurice Merleau-Ponty lui-même, et littéralement ».

[21] Nous connaissons les tirades : « Je préfère encore vivre soixante-dix ou quatre-vingts ans plutôt que vivre jusqu'à deux-cents ou trois-cents ans » ; « que deviendrait notre rapport aux autres si nous vivions si vieux ? » ; « ne serions-nous pas une charge insupportable pour la société ? ».

l'autre à Gilbert Hottois. Dans le silence et le mutisme, les techniques emportent la partie qu'elles jouent, sans phrases, avec le symbolique, en une sorte de métadialectique qui n'a plus grand chose à voir avec la dialectique que nous a laissée Kant. Il ne s'agirait plus, dans cette métadialectique engendrée par l'opposition de la technique et du symbolisme, d'une antinomie de plus qui aurait été oubliée par Kant, et qui opposerait à la thèse selon laquelle « les machines les plus compliquées ne sont faites qu'avec des paroles »[22], l'antithèse selon laquelle « le monde symbolique, c'est le monde de la machine[23] »[24] (Lacan, 1978) mais d'une antinomie, en grande partie fantasmatique, qui transcenderait les autres antinomies et qui vouerait à la péremption la dialectique elle-même.

Il n'est pas étonnant que les questions du transhumanisme intéressent autant les milieux kantiens. Car en dépit de cette sidération du dépassement de la dialectique par les nouvelles technologies, ces questions se posent exactement sur les points où Kant avait situé les limites de notre savoir: la mort, l'autre (l'autre homme ou l'autre individu), ce que les choses sont en elles-mêmes, le rapport au temps qui fait que nous sommes aussi écartés, par notre présent, du temps passé que du temps futur. Le couplage de l'individu « humain » avec des machines, qui ébranle sa nature et ses confins au point de les compromettre, précipite la pensée sur ces points stratégiques.

Encore une fois cela ne saurait nous étonner. En revanche, il est davantage surprenant qu'elles soient parfois si mal traitées par un réalisme transcendantal dont la dialectique kantienne paraissait précisément nous avoir délivrés.

VI. Transhumanisme et dialectique transcendantale

On nous dit haut et fort que nous allons vivre plusieurs centaines d'années avant que ne s'écoulent quelques décennies; on ironise sur ceux qui,

22 Ce qui sans doute veut dire qu'il faut être des êtres parlants pour constituer des machines.

23 À cette phrase fait écho un passage de la Conférence donnée par Lacan le 22 juin 1955 et qui figure dans le Livre II du Séminaire, p. 350 : « On sait bien qu'elle ne pense pas cette machine. C'est nous qui l'avons faite, et elle pense ce qu'on lui a dit de penser ». Mais, ce n'est pas pour emprunter un chemin cartésien, car « si la machine ne pense pas, il est clair que nous ne pensons pas non plus au moment où nous faisons une opération. Nous suivons exactement les mêmes mécanismes que la machine ».

24 On trouve ces deux phrases à cinq lignes de distance dans la leçon que Lacan donne à son Séminaire, le 8 décembre 1954 (*Le Séminaire*, L. II, Paris, Seuil, 1978, p. 63) comme constituant l'antinomie du symbolique et de la machine ; les trans-humanistes séparent désormais d'un gouffre abyssal le symbolique et les techno-sciences contemporaines.

inconscients, ne le savent pas encore, ne mesurent pas encore la valeur d'une telle nouvelle. Il faudrait même que nous comblions un retard par rapport aux penseurs du transhumanisme. Mais que savent de plus que nous ceux qui nous somment de dire si cette longue vie est un bien ou si elle est un mal et de prendre ainsi parti? Ils n'en savent évidemment pas plus que nous n'en savons sur la mort et se donnent simplement le ridicule de déclarer avec quelque apparence de sérieux qu'ils préféreraient mourir plutôt que vivre deux siècles de plus ou le contraire, qu'on ne saurait refuser deux siècles de plus au prix de notre misérable vie actuelle. Cette prétendue existence pluricentenaire, qu'on l'accueille ou qu'on la refuse, est aussi impensable que la mort. Ce n'est pas que nous récusions cette prétention hypothétique mais c'est que nous ne savons identifier ce « phénomène » imaginaire, que nous ne savons à qui il arrive, dans quelle condition il se fera et pour tout dire qu'il ne nous intéresse guère, pas plus en tout cas que, selon Hume, nous nous intéressons à la vie après la mort. Les deux ou trois cents ans de vie que nous nous octroyons constituent un essai de remplissage par l'imagination d'une béance qu'il vaut peut-être mieux apprendre à ne pas combler de façon trop réaliste. Cette béance n'empêche en tout cas ni le développement des sciences, ni une activité pratique et n'exige aucunement d'être comblée par ce genre de fantasme qui devient ridicule quand il prend de grands airs pédagogiques ou inspirés.

Il y a longtemps que nous nous sommes projetés hors de notre présent, en direction du passé ou de l'avenir, avec le même « succès »; cette projection n'a de sens que si elle donne prise à un travail qui ait quelque consistance. Ce « nous » n'a jamais eu la moindre garantie de stabilité, sinon feinte ou de fiction. Ce peu de garantie n'empêche nullement un travail, tendu à partir des informations dont on dispose tant en direction du passé qu'en direction de l'avenir, tout en sachant que le sujet qui fait les évaluations est toujours en porte-à-faux avec les positions qu'il vise dans un temps où il n'est pas, n'a pas été et où il ne sera pas. Est-il tragique que nous ne sachions pas remplir ces béances du passé et de l'avenir? Cela nous empêche-t-il d'essayer d'agir? Nous n'accordons pas forcément à la question un sens kantien; les calculs utilitaristes se donnent la possibilité de franchir les distensions temporelles et les distances intersubjectives qui existent, au mépris de tout savoir, entre un temps et un autre, une dimension du temps et d'une autre, entre un sujet et un autre, un individu et un autre. Comment pourrions-nous faire autrement d'ailleurs pour vivre au présent, puisque nous n'avons jamais la garantie que nous sommes ou que nous serons les mêmes êtres que les hommes du passé et les êtres qui viendront?

Les discours transhumanistes sont d'étranges appels qui cherchent à donner une consistance de chose réelle à ce qui n'en a ni n'en peut avoir aucune. Ils cherchent à remplacer l'inconfortable non-savoir d'une dialectique par le comblement au moyen d'un prétendu savoir dont on nous avait appris, dont il faut constamment apprendre, à nous passer. Le comble de l'absurdité logique est, après avoir houspillé le lecteur de ne pas prendre assez en compte les horreurs qui nous attendent de toutes parts - sortie de l'espèce, cyborgs monstrueux, des politiques nécessairement envisagées comme totalitaires -, d'en revenir à une perfectibilité qu'il nous serait, au bout du compte, possible de choisir telle qu'on peut la trouver chez Rousseau ou chez Kant. Était-ce bien la peine de faire tout ce bruit?

VII. Une difficulté de l'éthique de l'intimité

Il faut toutefois, pour finir, et juste avant de conclure, souligner une difficulté particulière de cette éthique de l'intimité: elle met trop l'accent sur l'*être*; pas assez sur le *devoir être*. Certes la sottise du moralisme tient toujours à une ontologie trop faible et trop courte qui, au lieu de chercher, sait déjà que la machine ne connaît que des signaux mais pas des signes, comme nous les connaissons. On se rend grotesque à se faire le chantre d'un symbolisme pur comme si les choses mêmes n'étaient pas plus mêlées et comme si elles ne se moquaient pas de ces distinctions abstraites. Il est toutefois un point sur lequel l'éthique de l'intimité telle que nous avons essayé de la défendre fait difficulté par rapport aux morales classiques, issues des Lumières. Elle sature l'être de telle sorte qu'elle ne laisse pas le vide qui, depuis quelques siècles, de Rousseau à Sartre, en passant par Kant et Fichte, permettait à l'homme de se définir. L'homme n'est pas ce qu'il est; il a à le devenir. La notion d'*intimité* a le défaut d'essentialiser l'individu. C'est le seul point où la notion de *personne* semble prendre un net avantage sur la notion d'*intimité*, laquelle doit trop à l'être et pas assez au néant qui se creuse devant cet être. Curieusement, le robot et le couplage avec le robot jouent le rôle de saturer le devoir-être au point d'en faire l'être même. Car si, comme on l'a repéré depuis très longtemps, la perfection de nos actes, celle de nos mesures par exemple, était un fantasme produit par nos actes mêmes - par celui de mesurer par exemple, qui, en s'effectuant, produisait la norme selon laquelle il mesurait -, les actes produits par les machines pourraient atteindre cette perfection laquelle ne serait peut-être pas seulement fantasmée. Il se pourrait qu'il n'y ait pas d'humanité sans manque; la machine ne prive-t-elle pas l'être avec lequel elle se couple du manque nécessaire pour exister? Elle peut saturer d'être comme une écriture qui n'est plus à retoucher; or peut-on concevoir une éthique ainsi saturée? La solution pourrait se trouver dans un

approfondissement de ce que nous avons appelé *écriture* dont la temporalité déplace plutôt qu'elle n'annihile la différence de l'être au devoir-être.

VIII. Conclusion

On peut lire, dans la Bible, un beau texte des proverbes numériques: « Il y a trois choses qui me dépassent, quatre que je ne connais pas: le chemin que suit l'aigle dans le ciel, le chemin que suit le serpent sur le rocher, le chemin que suit le navire au coeur de la mer et le chemin que suit l'homme dans la jeune femme »[25] (Comme le texte n'est pas à un sillage près sur les quatre cités, et que son auteur paraît afficher quelque difficulté à distinguer entre trois et quatre, j'ajouterai un autre chemin, qui m'est énigmatique et qui pourrait être le quatrième ou le cinquième chemin qui me dépasse comme il dépasse, je crois, beaucoup d'autres: celui des hommes couplés avec des robots. Que seront les signes du futur, de notre futur? Qu'écriront les robots ou les couples qui leur assignent une place pour constituer avec eux un nouvel individu si, du moins, ils écrivent toujours des sillages au sens où l'avons entendu? Je ne le sais pas plus que je ne sais ce qui sera écrit dans le vide laissé dès lors que je ne serai plus, que je ne serai plus là ni pour l'écrire - pour qu'une écriture me traverse - ou pour en déplacer un signe ni pour le lire. Comment saurai-je ce qui s'inscrira si je ne sais pas même comment les choses s'inscrivent sous mes yeux, au moment même où je les vis? Nous n'avons pas à craindre cette ignorance ou cette né-science pourvu qu'elles restent vigilantes, tant qu'il y aura un sujet pour qu'elles le soient et si le fait qu'il y ait un sujet pour l'être garde un sens au-delà du présent, sans aucun esprit de stabilité, impossible à soutenir.

Et il ne sert à rien de se plaindre, comme le fait J. Y. Goffi, que « le propre des critiques formulées en ces termes (en termes humanistes contre le transhumanisme), c'est qu'elles ne discutent pas les thèses transhumanistes dans leurs propres termes. Elles se placent d'emblée en surplomb et traitent les affirmations comme des symptômes »[26]. Ne pourrait-on pas répondre à J. Y. Goffi que le transhumanisme lui-même ne parvient pas à s'exprimer dans les termes qu'il préconise et qu'il reproche à ses adversaires de ne pas assumer? Les porte-paroles de ce mouvement ne font que feindre d'écrire au futur car ils n'écrivent, comme les autres, qu'au présent, dans le futur d'un présent: comment, d'ailleurs, pourraient-ils faire autrement? Comment un propos tendu vers le futur pourrait-il être autrement qu'errant? Si ceux qui les écrivent prétendaient faire autrement, c 'est comme si l'on demandait aux

[25] Les *Proverbes*, XXX, 18-19, p. 1439.
[26] Goffi, p. 11

morts de parler d'eux-mêmes ou aux hommes du présent d'être des hommes du passé ou des hommes du futur. Les arguments que Hume utilisait pour expliquer que nous ne pouvions nous intéresser sincèrement à la vie de l'au-delà valent ici. Les hommes ne s'y intéressent ordinairement pas. Les transhumanistes s'y intéressent mais ils ne peuvent honorer par leur propre parole ce à quoi ils s'intéressent. À cet au-delà aussi radical que la mort mais qui ne serait toutefois pas la mort, on pourrait transposer les propos que tenait Hume sur l'événement mortel et sur ce qui le suit, « qu'il faudrait pour les saisir une nouvelle espèce de logique et de nouvelles facultés d'esprit susceptibles de nous les faire comprendre »[27] (Hume, 2001, p. 692): du coup, cet au-delà ne se laisse pas plus dire que l'au-delà de la mort. L'antithétique se poursuit en une sorte de méta-dialectique qui n'est pas plus soluble que l'ordinaire dialectique constituée par la mort, l'altérité, l'envers des phénomènes, la possibilité de nous projeter dans le temps, mais qui n'empêche non plus ni le travail scientifique ni la pratique.

C'est pourquoi je voudrais terminer sur un paradoxe. Je me demande si les choses mêmes ne vont pas nous contraindre à faire ce qu'on n'a pas voulu faire par l'intelligence et les détours du symbolique, et si ce n'est pas le point par lequel les transhumanistes auront eu raison; non pas par un discours direct sur les choses dont ils n'ont pas plus de connaissance que les autres, mais en précipitant, s'ils sont conséquents - ce qu'ils ne sont pas toujours -, la fin d'une éthique qui ne permet plus de penser le présent et en accélérant, peut-être à leur corps défendant, le désir d'une éthique plus conforme à des temps nouveaux. En effet, chacun sait bien à quel point le système de Beauchamp et de Childress est périmé et ne convient plus, s'il a jamais convenu un jour. Et pourtant, on fait souvent comme si, moyennant quelques aménagements et quelques constructions fictionnelles, on allait pouvoir s'accommoder de ces anciennes catégories. On aurait pu prendre un peu plus au sérieux les calculs utilitaristes. La situation est peut-être - les transhumanistes nous poussent à le penser, non sans raison et c'est peut-être le plus sérieux de ce qu'ils ont à dire - que le degré de développement technique nous contraint d'abandonner un système de pensée « personnaliste » qui n'a jamais vraiment fonctionné mais qui a pu donner l'illusion que nous allions pouvoir le faire fonctionner. Il est très désagréable d'*être poussé* par les choses mêmes à faire ce que nous n'avons pas *voulu* faire. Ceux qui s'émeuvent, et veulent nous émouvoir en tout cas, d'avenirs impensables, comme si les avenirs, quels qu'ils fussent, avaient jamais été

[27] *De l'immortalité de l'âme*, in : Hume D., *Essais moraux, politiques et littéraires*, PUF, Paris, 2001, p. 692.

pensables - à quelque époque que ce soit -, offrent peut-être le symptôme qu'il est temps de changer de catégories d'éthique; qu'il serait bon, en tout cas, d'y travailler réellement. J'ai voulu établir que l'intimité pouvait être l'une des catégories possibles de cette transformation et que, encore qu'elle ne soit guère nouvelle, elle ne devait que peu de choses à des catégories traditionnelles pourtant fort proches d'elles.

Ainsi, et aussi paradoxal que cela puisse paraître, la robotisation n'est pas un obstacle à l'intimité, laquelle est susceptible de résister à la perte, peut-être même à la ruine, de ses notions soeurs et voisines.

Bibliographie

Descartes, R. (reprint de 1996). *Principes de philosophie*, IV, art. 203.
Desclée de Brouwer. (1999). *Hippocrate et le scanner*. Desclée de Brouwer.
Hume, D. (2001). Essais moraux, politiques et littéraires. Paris: PUF.
Jankélévitch, V. (1983). *L'irréversible et la nostalgie*. Paris: Flammarion.
Kant, E. (1997). *Critique de la raison pure*. Paris: Quadrige/PUF.
Lacan, J. (1978). *Le Séminaire II*. Paris: Le Seuil.
Lacan, J. (2004). *Le Séminaire*, Livre X, *L'angoisse*, Paris: Ed. Du Seuil.
Mauss, M. (2012). Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Paris: Quadrige PUF.
Mill, J.S. (1990). *De la liberté*, Paris: Folio.
Troccaz, J. (2012). *Robotique médicale*. Editeur: Hermès / Lavoisier.