

Pierre Cassou-Noguès

LA BIENVEILLANCE DES MACHINES

Comment le numérique nous transforme à notre insu



LA COULEUR DES IDÉES

SEUIL

LA BIENVEILLANCE
DES MACHINES

Du même auteur
chez le même éditeur

Les Démons de Gödel
Logique et folie
2007

Mon Zombie et moi
La philosophie comme fiction
2010

Lire le cerveau
Neuro/science/fiction
2012

Les Rêves cybernétiques de Robert Wiener
2014

PIERRE CASSOU-NOGUÈS

LA BIENVEILLANCE DES MACHINES

Comment le numérique
nous transforme à notre insu

ÉDITIONS DU SEUIL
57, rue Gaston-Tessier, Paris XIX^e

ISBN 978-2-02-145258-7

© Éditions du Seuil, avril 2022

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon, aux termes des articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Introduction

Ce livre devrait commencer par une histoire, qui nous montrerait, dans un futur indéterminé mais relativement proche, des gens qui nous ressemblent, en mieux, apparemment heureux et entourés de toutes sortes de machines, des écrans, des robots compagnons, des voitures qui se conduisent toutes seules... Sans même que j'aie besoin de le dire, on verrait dès le début, à leur tranquillité, à leur apparence soignée, leur bonne santé, que ces gens ne travaillent pas, ou pas beaucoup. Ce sont les machines qui travaillent : dans les appartements, des robots font le ménage ; dans les rues, des camionnettes sans chauffeur livrent les courses ; à la périphérie, des machines de formes inattendues mais toujours équipées des mêmes bras articulés, en nombre variable, produisent des marchandises dans des usines impeccables ou gèrent des stocks dans des hangars. Peut-être des humains travaillent-ils, ailleurs, dans un ailleurs lointain, mais, dans cette histoire que je ne raconte pas, ces autres humains sont hors champ, comme on dit au cinéma, alors que les machines qui travaillent sont visibles en arrière-plan, derrière des gens heureux.

Il faudrait trouver une raison pour visiter une usine, ou une ferme dans laquelle une machine, pourvue du même bras articulé mais terminé alors par une ventouse au lieu

d'une pince, est occupée à traire les vaches. Toutes les machines ont les mêmes bras articulés parce que deux ou trois constructeurs ont acquis un monopole, et qu'un bras sert à tout, surtout quand on peut s'en brancher plusieurs. Les hangars, les usines, les fermes elles-mêmes sont d'une propreté méticuleuse, pas une poussière, ni une tache d'huile, ni une bouse sur la paille dans l'étable. S'il en tombe une, un petit robot à roulettes vient aussitôt l'avalier. Une caméra, à ras du sol, observe tout ce qui traîne par terre.

Nous reviendrions ensuite en ville. Sans doute, sur la route, nous nous arrêterions à une barrière de péage, pour flasher un code QR sur un lecteur optique. Ou alors nous n'aurions pas même besoin de nous arrêter. Des caméras repéreraient nos visages derrière le pare-brise et établiraient nos identités, pour vérifier que nous avons bien le droit d'entrer dans l'agglomération. Cette ligne de caméras, à l'entrée de la zone commerciale, et celles qui sont régulièrement disposées au-dessus des magasins montrent bien qu'il y a d'autres humains, hors champ, qui ne sont peut-être pas aussi heureux, ni en aussi bonne santé. En sortant de la voiture, qui s'est garée toute seule, nous chausserions nos casques PAPR, des casques filtrants avec une grande visière en plexiglas qui protègent de la pollution, des virus, des pollens, on ne sait pas trop de quoi exactement, mais qui permettent de respirer un air toujours pur et frais, quelle que soit la température extérieure, et de marcher dans la rue tout en restant dans notre bulle. Les magasins montreraient de jolis vêtements, et toutes sortes d'objets inutiles. Nous nous promènerions. Il ne s'agit pas de faire les courses. À la maison, notre réfrigérateur sait de lui-même ce dont nous avons besoin et l'a commandé sur Internet. Nous n'avons plus qu'à débarrasser les sacs en papier que le livreur a déposés dans l'entrée. La caméra installée devant

la porte l'a tout de suite reconnu. Quand nous rentrerions (la caméra nous reconnaît aussi), un robot tournerait tout seul dans un coin de la pièce, pendant qu'un enfant sur le canapé sourit devant son écran. Dans le salon, il ferait 19° C exactement, le chauffage, ou la climatisation, s'étant mis en marche une demi-heure avant le retour de l'enfant, de sorte que celui-ci sourit dès qu'il rentre à la maison. Ils sont programmés pour cela : le chauffage et l'enfant. On ne sait plus lequel s'est adapté à l'autre, et cela n'a aucune importance.

Forcément, pour travailler ainsi, autour des humains, dans les fermes, les usines, les hangars, et les appartements, il faut que les machines communiquent entre elles, dans le dos des humains pour ainsi dire, qui ne s'intéressent pas, du moins pas dans le détail, à ces messages que les machines échangent. Il faut que les machines observent les humains, ou ces quelques humains, les surveillent pour les rendre heureux, les surveillent pour leur bien, ou leur bien-être : c'est la *bienveillance des machines*.

Cette histoire est évidemment abstraite, elle ne montre pas un monde mais une ville et quelques aspects de la vie des humains. Tout le reste est laissé dans l'ombre. On ne sait pas si la ville est entourée de déserts, ou de montagnes de déchets, ou de barbelés. Rien de cela ne nous intéresse dans cette histoire que je ne raconte pas. Il y existe beaucoup de hors-champ. Mais ces hors-champ sont devenus plus faciles à réaliser depuis que de nouvelles technologies médiatisent les relations humaines. C'est comme le casque que nous portons dans la zone commerciale et qui fait un cadre idéal pour isoler un visage souriant. Ou comme la caméra, ou le code QR (dans une version antérieure de la même histoire) qui filtre les entrées et les sorties, dans la ville, les commerces, le lotissement, ou la maison.

Je ne la raconte pas, cette histoire, parce qu'elle ressemblerait à une publicité pour Apple, Samsung, Roomba (les aspirateurs automatiques), Valeo (la version française des voitures automatiques), Aldebaran ou Softbank (les robots compagnons), Kuka (les bras articulés) ou n'importe quel casque PAPR... Il suffit de taper le nom de l'une de ces marques sur YouTube pour voir apparaître à l'écran cette ville merveilleuse. Ce sont de belles images auxquelles je ne pourrais rien ajouter.

À la réflexion, j'introduirais quand même dans la description de la ville quelques parenthèses. Par exemple, je laisserais ouverte la possibilité que les humains que je montre aient connu, comme nous-mêmes, une pandémie. J'essaierais d'introduire le doute dans l'esprit du lecteur sans rien affirmer clairement. C'est peut-être à cause d'une telle pandémie que ces humains ont accepté de scanner des codes QR à l'entrée des magasins, ou de laisser des caméras de surveillance vérifier leur identité à travers leurs casques filtrants. Peut-être ou peut-être pas. Le désir pour de telles opérations de filtrage, une telle médiatisation des relations humaines, pourrait être chez ces humains motivé par tout autre chose. Les codes QR, la reconnaissance faciale, qui devaient d'abord nous protéger du terrorisme, les casques PAPR, qui filtrent aussi la pollution et les pollens, existaient déjà chez nous avant la pandémie. Celle-ci n'a strictement rien changé dans les publicités que j'évoquais plus haut. Elle a seulement rendu pour nous plus enviable le sourire de ces humains, et plus désirable le casque même qui les maintient dans leur microclimat quelle que soit l'atmosphère extérieure.

Ou encore, autre exemple, au moment où apparaît une voiture autonome, je remarquerais que la science-fiction, jusque dans les années 1980, nous voyait dans des voitures

volantes, entre des tours immenses. Elle s'est trompée : l'évolution des machines s'est jouée autrement. Nos voitures sont toujours collées au sol mais elles semblent n'avoir plus besoin de nous. En tout cas, pas pour conduire. Elles ont besoin de nous seulement comme un prétexte pour se rendre d'un point à un autre, de la maison à la plage, où elles n'auraient d'elles-mêmes aucune raison d'aller. Et c'est important pour les voitures de rouler, sans quoi elles ne s'usent pas, les humains n'en changent pas et elles ne peuvent pas évoluer. Ce n'est donc pas vrai que les voitures n'ont plus besoin de nous. Mais, pour accomplir ce qu'elles attendent de nous, il nous suffit de rester souriants derrière le pare-brise, ou occupés à regarder un film, ou à nous envoyer des messages, ou même à contempler paisiblement le paysage. Ou plus exactement il nous suffit de désirer faire tout cela : c'est pourquoi nous achetons une voiture et, quelques années plus tard, une autre voiture plus perfectionnée. C'est tout ce que les voitures attendent de nous. Mais ce n'est pas le rôle que la science-fiction donnait à l'humain qui, dans les films, restait concentré, les mains sur le volant, bref qui agissait et ne se contentait pas de désirer derrière son écran. Certainement, ce renoncement n'a pas été facile. Pourtant, les humains ont l'air heureux. Ils ont dû apprendre à ne pas travailler, à ne rien faire, comme ils ont dû apprendre à sourire derrière un casque filtrant.

La grande difficulté, si je devais raconter cette histoire, serait de décrire les humains : il faudrait les montrer à la fois heureux et bizarres, d'une bizarrerie que l'on ne découvre que peu à peu. En réalité, ces gens ne sont pas vraiment comme nous. Comment se fait-il qu'aucun d'entre eux, qui sourient placidement pendant que leur voiture se dirige toute seule, n'ait jamais envie de prendre le volant, de déboîter

brusquement et de faire vrombir le moteur sur la voie de gauche pour doubler en klaxonnant ? Ou comment se fait-il que ces gens qui ne travaillent pas mais passent leur temps à tapoter sur un écran ne s'ennuient jamais ? Ou qu'ils ne désirent pas autre chose que ce que les machines ont prévu pour eux ? On dirait parfois qu'ils sont un peu bêtes. Parfois aussi, lorsqu'ils serrent dans leurs bras un robot compagnon, ils ressemblent à des enfants. Cependant, ils ne sont exactement ni l'un ni l'autre. En fait, nous n'avons pas de mot pour les qualifier, justement parce que la technologie les a transformés et les a sortis des catégories que nous avons à notre disposition. Disons qu'ils sont bizarres. Il faudrait, en les montrant avec leurs robots et leurs écrans, faire ressortir leurs bizarreries. Et ce ne serait pas facile de montrer ces bizarreries dans une histoire-comme-une-publicité. Dans ces publicités technologiques, la bizarrerie des comportements est bien visible mais elle l'est comme le nom du continent sur une carte quand on cherche celui d'une ville en petits caractères : on ne le voit pas, parce qu'on regarde ailleurs. On regarde ce téléphone dernière génération, ou ce nouveau système automobile, ou un corps merveilleusement dessiné par la technologie pharmaceutique, et on ne voit pas que le comportement de ces humains a quelque chose d'étrange, ou d'aberrant, ou qu'il est différent de celui que l'on aurait soi-même¹.

1. Ce travail, qui part d'images, de plans trouvés sur Internet, du « *found footage* » et, par des procédés de recadrage et de montage, cherche à détourner le regard du spectateur pour montrer la bizarrerie des comportements, des formes de vie technologiques, est ce que j'ai tenté avec Stéphane Degoutin et Gwenola Wagon dans le film *Bienvenue à Erewhon* (Irrévérence Films, 2019, <<http://www.welcometoerewhon.com/>>) et, avec Gwenola Wagon, sur le thème spécifique de la viralité, dans *Virusland 2020* (Irrévérence Films, 2022). Par certains aspects, le présent ouvrage est le prolongement personnel de ce travail en commun.

Mon but dans ce livre est d'étudier ce que j'appelle des *syndromes technologiques*. Ma thèse est que *les technologies contemporaines induisent différentes transformations de nos subjectivités*. Je ne parlerai pas de transformations « psychologiques », car ces syndromes technologiques *concernent non seulement le contenu de nos pensées, de nos émotions, de notre expérience, mais la façon même dont nous nous rapportons à elles et le statut que nous pouvons donner à notre esprit, à notre « psychologie »* si l'on veut. Ce sont (je préciserai par la suite ces termes) des transformations de *notre forme de vie*, au sens de Wittgenstein, ou des *transformations transcendantales*, au sens de Kant, qui déterminent la forme de l'expérience possible.

Sous l'expression de technologie contemporaine, je m'attacherai surtout aux techniques qui dépendent de l'« intelligence artificielle » ou des algorithmes d'apprentissage. Ceux-ci interviennent aussi bien en neurosciences, lorsqu'il s'agit d'entraîner la machine à reconnaître telle « pensée » dans telle configuration d'activité du cerveau, qu'en robotique, pour apprendre à une voiture à se conduire toute seule comme à une interface à déceler les sentiments de l'utilisateur, ou bien qu'en marketing, où l'on cible un message pour un individu dont ont été récupérées les données, etc. Ces technologies, liées à l'omniprésence de nos appareils de communication, téléphones, tablettes, ordinateurs, qui récoltent les données nécessaires au fonctionnement des

Il fait également pendant aux nouvelles que j'ai publiées dans le recueil *Technofictions* (Paris, Cerf, 2019). Il s'agissait alors par la fiction de mettre en scène des formes de vie, des possibles, ouverts par la technologie contemporaine, pour pouvoir ensuite en analyser les caractéristiques, en classifier les symptômes. C'est cette tâche d'analyse que je me propose dans le présent ouvrage.

algorithmes, engendrent des bouleversements qui concernent l'organisation sociale comme les individus qui la composent. Les technologies contemporaines nous transforment : elles touchent nos corps aussi bien que nos esprits ou – dirait un philosophe cartésien – nos âmes. Et c'est ce qui m'intéresse dans ce livre : comment les technologies contemporaines transforment notre esprit, non seulement le contenu de nos pensées, nos fonctions cognitives, mais la position même de ce que nous reconnaissons comme notre intériorité, notre vécu, notre individualité, ce en quoi, et en quel sens, nous sommes des sujets, des « je » et des individus parmi d'autres.

Le premier de ces syndromes, que j'appellerai le *syndrome du thermomètre*, tient à ce que nous déléguons à la technologie le soin de déterminer non seulement l'état de notre corps mais, comme on dit, nos « états d'âme » (chapitre 1). Comme si nous voulions utiliser un thermomètre non plus seulement pour déterminer si nous avons de la fièvre mais pour savoir comment nous nous sentons : plus ou moins fatigués. La fièvre est un état du corps que l'on détermine en prenant sa température (qui est alors supérieure à 37,5° C) mais je peux me sentir fatigué, ou malade, sans avoir de fièvre. Et que j'aie de la fièvre, ou non, ne change rien à cette impression de me sentir malade, ou fatigué, ou triste. Ce sont des états d'âme, ou d'esprit, qui se déterminent en première personne. Je suis censé savoir comment je me sens : malade, fatigué, triste ou non, plus ou moins heureux. Ou j'étais censé savoir. Car différents dispositifs en neurosciences ou dans le domaine de la « santé mentale numérique » sont supposés aujourd'hui pouvoir déterminer ces états d'âme mieux que nous ne le faisons nous-mêmes. Ce seraient des machines d'introspection. Il en résulte un appauvrissement de l'expérience en première personne,

qui s'exprime le plus souvent par une émoticône plus ou moins souriante mais aussi une modification du statut même du « mental », ou de l'« esprit » ou de l'« intériorité » (chapitre 2). Ce n'est pas que nous n'ayons plus d'intériorité mais celle-ci s'est déplacée pour s'afficher sur un écran. Elle est *plate* comme l'écran. Elle n'est plus qu'une *façade*.

Les chapitres 3 et 4 portent plus spécifiquement sur les écrans en tant qu'ils recomposent le travail et le loisir. Le premier effet de l'écran, sur lequel nous pouvons suivre plusieurs flux visuels concomitants, est de faire éclater notre temporalité par une *désynchronisation*, qui rend caduques l'image du flux de conscience comme celle de sa mécanisation dans le capitalisme, comme enfin l'image inverse d'une résistance au capitalisme par un appel à la paresse, au temps perdu. On n'a plus de temps à perdre parce que l'on n'a plus sur l'écran son temps, il y a une multitude de flux dont chacun ouvre, par son seul passage, une forme de travail, *un travail zombie*, qui consiste à augmenter la valeur d'une marchandise rien qu'en la regardant. C'est un travail que nous réalisons assis sur un canapé, les yeux sur le téléphone, en visionnant des publicités plus haut. Et il est d'autant plus prenant que le réseau que forment nos écrans filtre les éléments qui y circulent pour privilégier des *clichés*, qui y tournent alors en boucle comme des idées fixes, des *obsessions*. « Obsession », « cliché », je reprends ici les expressions de Norbert Wiener.

Le robot compagnon vient, dans le chapitre 5, donner un visage à ces technologies qui nous entourent. C'est à ce moment surtout que l'on peut analyser *l'étrangeté de leur bienveillance*.

Si les robots compagnons portent le plus souvent un écran, que celui-ci leur serve de visage ou soit fixé sur leur buste, ils ouvrent une expérience affective et sensible qui

n'est pas seulement visuelle. Les nouvelles technologies transforment le socle même de notre expérience sensible (transformation dont l'analyse représenterait une nouvelle esthétique transcendante). Nos sens, visuels, tactiles, auditifs, olfactifs même (dans ce casque qui permet de respirer un air pur, c'est-à-dire sans odeur ni température, une présence sans contenu), en tant qu'ils sont médiatisés par la technologie prennent de nouvelles formes et de nouvelles propriétés. Ce n'est pas seulement que l'on perçoit à plus grande distance. Je peux voir sur l'écran mon ami à l'autre bout de la planète mais je le vois en gros plan, son visage déformé par la proximité de la caméra, dans une vue rapprochée que Deleuze et Guattari diraient « haptique » et qui est comparable à un toucher. Sauf que, dans le toucher, si je serrais la main de cet ami, je toucherais sa main en même temps qu'il toucherait la mienne, alors que les dispositifs de téléperception rendent possible une interruption de cette réciprocité pour nous permettre, à tout moment, de toucher sans être touchés, ou l'inverse, ou de voir sans être vus, ou l'inverse. Les technologies contemporaines ouvrent une *expérience synhaptique* qui se décrit finalement comme la synthèse d'une multitude d'expériences haptiques sans réciprocité. L'expérience synhaptique place l'individu sous membrane. Cette membrane n'est pas une peau (laquelle est toujours touchante et touchée) mais fait une épaisseur imperceptible entre l'objet perçu et le sujet percevant. Cependant, cette membrane technologique qui me sépare de l'autre ne m'appartient pas mais mesure exactement les murs intangibles du système de bienveillance. C'est à la fois *une protection et une prison*, une prison d'un type nouveau – *un synhapticon au lieu du panopticon* de Bentham et Foucault.

Nous voici donc, dans un possible imaginaire, entourés de machines qui nous « bienveillent ». Voici par exemple un robot câlin dont le regard nous observe et, d'un chiffre sur son écran, ou d'une émoticône, nous indique notre propre humeur. Il s'y adapte pour nous passer le film et la publicité qui, à cet instant, nous procureront le plus de plaisir, que forcément donc nous regarderons, augmentant par cela même la valeur des marchandises présentées, travaillant ainsi sans le savoir. Un robot dont nous pouvons aussi utiliser l'écran pour voir, et entendre, nos « amis », les toucher peut-être, tout en maintenant avec eux l'épaisseur de cette technologie, qui nous protège alors d'eux, que nous ne percevons plus pour elle-même mais qui recueille les traces que nous y laissons. C'est un intangible récepteur tactile où se détermine notre profil et qui tout à l'heure nous autorisera, ou non, à rentrer dans tel magasin. Mais, si tout fonctionne bien, et si nous faisons partie des humains « bienveillés », nous en serons bienheureux, et les yeux du robot garderont le chiffre de notre bonheur.

*

Suis-je technophobe ? Est-il nécessaire que je réponde à cette question ? Dois-je me défendre du reproche de technophobie en vantant tous les mérites des technologies contemporaines ?

Je n'ai pas l'intention de (et j'aurais bien du mal à) déconnecter mon téléphone portable ou revendre mon ordinateur. Les technologies contemporaines ont tous les mérites qu'on veut. L'objet de ce livre n'est pas de les énumérer mais d'analyser les transformations qu'elles induisent dans nos formes de vie ou d'expérience. Or il y a bien à mes yeux un danger dans ces transformations de nos formes de vie.

Les technologies contemporaines comportent certes d'autres dangers. On pourrait évoquer l'environnement, et les problèmes liés à l'extraction et au recyclage des métaux rares de nos appareils électroniques, ou l'énergie utilisée par eux. On pourrait évoquer le travail, qui vraisemblablement dans les sociétés occidentales continuera à se raréfier. À moins d'imaginer, comme Kurt Vonnegut, dans son roman *Player Piano*, une société divisée en deux classes à peu près hermétiques, celle qui possède les machines, lesquelles tournent et l'enrichissent, et celle qui n'a rien, sinon le peu de travail qu'il reste, il faudra bien trouver un moyen de répartir le loisir gagné par la mécanisation du travail, ce qui est un problème politique aussi bien qu'idéologique ou culturel¹.

Cependant, la médiatisation du rapport à soi et aux autres par les technologies contemporaines, le remplacement de la peau par des membranes synhaptiques, les détournements affectifs que réalisent les robots compagnons posent des problèmes spécifiques. En conclusion, à la fin de cet ouvrage, je défendrai, à partir du roman de Samuel Butler *Erewhon*, que, sans conscience, ni à proprement parler intelligence, sans instinct, les machines ont cependant une tendance à s'étendre. Comme les biologistes raisonnent parfois sur les virus en se demandant quel est l'intérêt d'un virus, sans pour autant croire que les virus réfléchissent à leurs intérêts, ni qu'ils les calculent ou les perçoivent, on pourrait dire que les machines ont intérêt à ce que les humains les utilisent. Et les utilisent de plus en plus. Et cela, quel que soit le système social (en ce qui nous concerne, un capitalisme néolibéral) dans lequel la relation entre l'humain

1. C'est ce que j'ai voulu montrer dans *La Mélodie du tic-tac* (Paris, Flammarion, 2013).

et l'appareil technique s'inscrit. Pour Butler, les machines utilisent les humains, qui les utilisent, pour s'étendre et se développer. Les applications qui déterminent nos états d'âme, les écrans qui nous distraient, les réseaux qui nous informent, les robots compagnons qui se font aimer de nous, les dispositifs de téléperception qui nous mettent en relation avec, et nous maintiennent à distance de, nos amis, le font de telle sorte que nous continuions à utiliser ces technologies et qui passions avec elles toujours plus de temps. Ce n'est pas qu'elles seraient devenues nécessaires à notre vie, ce n'est pas seulement qu'elles sont addictives, c'est qu'elles ont leur logique, leurs intérêts propres auxquels nous soumettons les nôtres en leur confiant le soin de nous bienveiller. Un robot compagnon ne me dira jamais de le mettre au placard, sinon pour en acquérir un autre d'une nouvelle génération. Si c'est sur son écran que je découvre ce que je ressens, ce que je désire et ce que je pense, si c'est lui qui filtre pour moi le monde extérieur, je n'aurai pas même l'idée de m'en débarrasser. Je n'aurai de choix, de liberté, que dans l'espace qu'ouvre sa logique à l'extension. Il est illusoire de croire pouvoir négocier les problèmes du climat et du travail tout en se soumettant à cette logique technologique. Il faudrait imaginer que, pour continuer à s'étendre et à évoluer, l'appareil technologique résolve de lui-même le problème climatique et réalise la révolution politique et idéologique qu'appelle le problème du travail. Ce qui reviendrait alors à lui prêter une conscience, une prévoyance, un instinct qu'il n'a pas. Les « machines », pour utiliser les termes de Butler, tendent seulement à étendre leur règne. On peut dire qu'elles utilisent les humains, comme on peut dire que les fleurs utilisent les abeilles pour se reproduire. Les fleurs prennent des couleurs vives pour attirer les abeilles, comme les voitures aussi se font belles pour

attirer le regard humain. Les fleurs entrent dans le système alimentaire des abeilles comme les machines entrent dans le système de perception des humains.

Pour le dire en une phrase et de façon un peu brusque, nous perdons notre autonomie : la capacité à vivre selon notre logique propre. Il est possible que cette autonomie, nous ne l'ayons jamais eue. Butler illustre la logique technologique, la façon dont l'appareil technologique utilise les humains pour s'étendre, à partir d'exemples tels que la locomotive, ou l'horloge. Mais il est clair que les technologies contemporaines, en transformant radicalement, au niveau transcendantal, les structures de notre expérience, notre rapport à nous-mêmes, aux choses extérieures et aux autres humains, donnent une autre portée à cette hétéronomie.

Il ne fait pas de doute que certains des comportements que marquent les syndromes technologiques que je m'attacherai à décrire ne sont pas entièrement nouveaux. On pouvait en rencontrer des ébauches mais ils apparaissaient alors comme tout à fait incongrus. Ils restent incongrus si on les sort de leur contexte technologique. Au lieu de paraphraser une publicité pour une grande marque informatique, je tracerai, pour en donner un exemple, en préambule du premier chapitre, le portrait de mon oncle. Ce sera un peu long mais, après tout, mon oncle a été, je crois, l'un des premiers posthumains, l'un des premiers humains à manifester les syndromes technologiques.

*

Avant cela, toutefois, je voudrais encore aborder un point de méthodologie. Le philosophe qui veut parler de la technologie est à l'étroit. Il est coincé entre deux experts qui semblent devoir prendre toute la place : d'un côté, un

scientifique (qu'il soit informaticien, ou qu'il exerce dans les neurosciences, ou la robotique) et, de l'autre côté, un sociologue. Le scientifique sait de quoi il parle. C'est du moins ce que l'on suppose : il connaît l'objet technologique, qui lui appartient. Le sociologue (ce pourrait aussi bien être un psychologue) ne connaît pas mieux l'objet technologique que le philosophe mais il dispose par exemple de protocoles qui lui permettent de mesurer l'effet de la technologie sur notre esprit, nos habitudes, nos sociétés. Comme le scientifique, le sociologue en tant que tel est un expert. Il revendique une connaissance que nous n'avons pas. Il n'a pas le même objet que le scientifique. Le scientifique fabrique, disons, un robot alors que le sociologue étudie nos réactions au robot ou à l'idée de robot. Mais lui aussi donne des chiffres, que nous ne pouvons pas nous-mêmes vérifier, et qui incontestablement nous en imposent.

Ainsi, lorsque, d'un côté, l'on discute de technologie, le philosophe doit s'incliner devant les scientifiques. Et lorsque, de l'autre côté, la conversation tourne sur les répercussions de la technologie, le philosophe semble devoir laisser parler sociologues et psychologues. Que lui reste-t-il ? Avons-nous encore besoin de lui ?

Je dirais que le philosophe peut encore, et doit, (se) raconter des histoires. C'est par ses histoires qu'il obtient un aperçu sur les technologies qui n'est accessible ni à l'informaticien ni au sociologue, en tant que tels. Ces histoires, en effet, permettent au philosophe d'analyser les concepts, qui interviennent dans les technologies contemporaines, pour décrire les transformations dans lesquelles ces concepts sont pris, les relations qu'ils entretiennent et ce qu'ils impliquent quant à la structuration de notre expérience. C'est de cette analyse des concepts par la fiction que relèvent les syndromes technologiques que j'entends fixer.

Je le soutiens ailleurs¹, le domaine propre de la philosophie est le possible tel qu'il est ouvert par les histoires qui fonctionnent. On ne peut pas raconter n'importe quoi. Il y a des histoires qui fonctionnent, auxquelles on adhère, et d'autres qui ne nous intéressent pas, qu'on abandonne : elles ne fonctionnent pas. Les histoires qui fonctionnent délimitent un certain domaine de possible. On adhère à l'histoire, on accepte, le temps de l'histoire, la situation décrite. Cette situation est donc en un certain sens possible, et le philosophe peut analyser le cadre conceptuel qui rend cette situation possible.

C'est, pour moi, à ce domaine du possible que la philosophie est attachée. Le discours philosophique a donc son lieu propre, qui n'est pas étroit mais au contraire très large, et ne se confond nullement avec le discours du sociologue si celui-ci prétend observer et mesurer le réel. Le philosophe, à mon sens, n'envisage le réel que par le biais des concepts qu'il décortique dans le domaine du possible. Ainsi, s'il s'attache à la manière dont les technologies contemporaines, dans la masse de fictions qu'elles engendrent, déterminent la « pensée », la « perception », la « machine », il dit bien quelque chose de ce que sont ces éléments dans la réalité. Mais c'est tout à fait différent de la démarche d'un sociologue qui, par des questionnaires, analyse nos croyances ou, par des études de terrain, étudie la place des robots compagnons dans les familles japonaises, et tout à fait différent de la démarche d'un psychologue qui teste l'évolution de notre perception.

Bien évidemment, ces délimitations sont un peu artificielles. Les frontières entre les discours restent en pratique

1. Pierre Cassou-Noguès, *Mon zombie et moi. La philosophie comme fiction*, Paris, Seuil, 2010.

floues. Le philosophe peut bien utiliser des analyses sociologiques. Si celles-ci se présentent comme descriptions d'une réalité, elles peuvent aussi fonctionner en tant que fictions philosophiques. Inversement, les sociologues se font aussi souvent philosophes et, renonçant à un protocole expérimental, partent d'une expérience en première personne qui se lit comme une fiction. Ceci devrait cependant impliquer qu'ils renoncent alors à leur statut d'experts disposant d'une connaissance que nous n'avons pas.

La même chose est vraie dans le rapport du philosophe au scientifique. Le philosophe ne peut pas contredire le scientifique sur son propre terrain. Telle expérience, en neurosciences, est-elle bien reproductible ? D'autres scientifiques peuvent le contester. C'est parfois le cas. Le philosophe peut pointer cette divergence entre scientifiques mais, en tant que philosophe, il ne peut pas lui-même prendre position. En revanche, il peut intégrer le récit du scientifique dans ses fictions. Inversement, en particulier lorsqu'il commente ses travaux, dans la presse ou des ouvrages « tout public » ou des vidéos sur Internet, le scientifique se trouve parfois avancer des énoncés qui ne sont pas la description exacte d'un objet technologique, ou d'une expérience, mais relèvent de la fiction. Ce sont bel et bien des histoires de science-fiction, où la référence à la science qu'incarne le savant sert seulement à nous convaincre de la possibilité d'une situation à laquelle, si elle était présentée dans un autre contexte, magique ou fabuleux, nous n'adhérerions peut-être pas.

J'évoque les « histoires », les « fictions » qui délimitent le possible philosophique mais il faut prendre en compte aussi bien des récits littéraires que des films ou des œuvres d'art. Tout un secteur de l'art contemporain met en question, et en fiction, dans des vidéos, des dispositifs, des

installations, les technologies contemporaines. Ce sont des fictions, bien qu'elles ne soient pas racontées comme des récits littéraires. Le philosophe peut lui aussi proposer ses propres fictions, décrire un objet technologique, un objet qui existe ou qu'il invente. Que les machines dont parle le philosophe n'existent pas n'importe aucunement. Tout peut être faux, imaginaire, dans un texte de philosophie, du moment qu'il fonctionne comme fiction. Le philosophe ne sait rien : il invente.

Je veux insister sur deux points. Premièrement, il y a une *spécificité du discours philosophique* qui est transversal (à la façon d'une troisième dimension) à celui du scientifique et du sociologue en tant qu'expert. Deuxièmement, la spécificité du discours philosophique se marque dans ce qu'il *n'est pas empirique*. Il ne faut pas demander, devant le discours du philosophe, si les chiffres sont corrects. Il faut le demander au scientifique à propos de l'objet scientifique et, à propos de notre réaction à l'objet scientifique, il faut le demander au sociologue expert, mais le discours du philosophe a un autre domaine, la fiction, le possible : la question de la vérité empirique n'y a pas de sens.

Ces deux points sont importants parce que *l'emprise du cliché tend à masquer la légitimité d'un discours non empirique*. La récente pandémie l'a parfaitement illustré : ne peut se faire entendre sur un réseau qu'une information qui y circule, une information qui tourne en boucle, ce que j'appellerai à la suite de Wiener une obsession, un cliché. Il ne fait pas de doute que cette emprise du cliché entrave les discours scientifiques et sociologiques. Les scientifiques, comme les sociologues, doivent eux-mêmes donner à leurs propositions la forme d'un cliché pour qu'elles puissent circuler, forme de cliché qui les fait parfois sortir de la vérité empirique à laquelle leur discours devrait se tenir,

et les place du moins sur le même plan, dans les mêmes circuits, qu'une multitude d'informations fausses, de *fake news*. Le récepteur, dans ce réseau, s'il ne s'est pas entièrement abandonné à l'emprise du cliché, voudra savoir « si les chiffres sont corrects ». L'emprise du cliché est un frein aux discours scientifiques mais conduit, par une réaction naturelle, à écarter tout discours dont les chiffres ne sont pas corrects, et liquider alors le discours philosophique. Le philosophe n'a pas à donner des chiffres corrects. Il se tient sur un plan où n'a pas lieu cette opposition du vrai et du faux. Le philosophe ne produit ni des données empiriques ni des informations fausses, des *fake news*, parce qu'il ne produit pas d'informations. Il ne fonde pas son discours sur des informations mais sur des fictions.

Le but de ces fictions, je l'ai dit, est d'analyser les concepts qui interviennent dans notre expérience et, en l'occurrence, dans les technologies contemporaines : qu'est-ce que la « pensée » ? Les neurosciences utilisent-elles le terme de pensée, lorsqu'elles prétendent lire la « pensée » dans le cerveau, dans le même sens que le romancier qui décrit les « pensées » de ses personnages ? Si ce n'est pas le cas, comment le concept de pensée, notre « esprit » donc, se transforme-t-il dans les neurosciences ? Et qu'implique cette transformation pour notre expérience ? Comment décrire la temporalité de notre expérience technologique ? Comment, vivant dans des temporalités modifiées, pouvons-nous encore nous rencontrer les uns les autres autour des mêmes objets ? Ou comment nos ordinateurs connectés, nos écrans, nos téléphones étendent-ils notre perception ? Quelles sont alors les propriétés de cette perception technologique ? Quelles relations les humains peuvent-ils entretenir avec les robots « bienveillants » qui, de fait, les surveillent ? La « bienveillance » des machines nous maintient-elle dans

ces sociétés « disciplinaires » que Foucault décrit sous le modèle panoptique ? Ou bien exige-t-elle un autre modèle et comment alors transforme-t-elle les individus, les sujets, auxquels elle s'applique ?

À toutes ces questions, il s'agit de répondre à partir de détours dans la fiction (toutes sortes de fictions, dans les sciences, la littérature, l'art contemporain). Soulignons encore que, attaché au possible, le philosophe ne peut pas prétendre montrer le futur. Le problème n'est pas, pour le philosophe, de dire l'avenir. Le scientifique entend prédire l'avenir (la pomme qui se détache de l'arbre a toutes les chances de tomber), certains sociologues aussi, mais le philosophe ne s'attache qu'au possible et ne dit rien du futur. Nous pouvons fort bien disparaître (comme les dinosaures asphyxiés par la chute d'une comète, ou des mauvaises herbes arrosées de Roundup) avant que les robots compagnons se disséminent dans les foyers. Du futur, le philosophe ne sait rien. Le philosophe, à mon sens, entend seulement dégager, par un travail sur la fiction, les concepts qui structurent un secteur de notre expérience : notre vie avec les robots, notre vie devant les écrans, notre vie face aux machines à lire la pensée. Ces dernières sont de différentes espèces. Les neurosciences en inventent, de très grosses et très coûteuses. L'analyse de données en programme d'autres, que nous téléchargeons sur nos téléphones et qui nous indiquent d'une émoticône notre humeur actuelle, notre état d'âme, et nous donnent aussi quelques conseils pour l'améliorer, le faire évoluer vers une figure jaune et souriante, ressemblant au grand soleil de l'application météo un jour d'été. Ces applications, dans le domaine de la « santé mentale numérique », restent balbutiantes. Je n'affirme pas que nous les utiliserons un jour. J'essaierai de montrer qu'un certain nombre de fictions mettent en scène un concept

INTRODUCTION

de « pensée » tel que celui-ci rend en effet possibles des machines d'introspection nous dévoilant notre propre état d'esprit : un écran sur lequel nous pourrions voir nos pensées ou nos états d'âme mieux que dans notre propre tête. Et cette possibilité même modifie le statut de la pensée. Cela resterait vrai alors même que nous n'utiliserions pas de telles applications¹.

1. La méthode que je défends, celle d'une analyse du possible par le biais de la fiction, est inspirée par la variation éidétique de Husserl. Elle vise à mettre au jour l'architecture des concepts qui organisent notre expérience technologique, et cette architecture prend une fonction transcendante en ce qu'elle détermine ce à quoi ouvre cette expérience technologique. Cette proposition de méthode doit à Dominic Smith (*Exceptional Technologies*, Londres, Bloomsbury, 2018), qui a bien montré que la philosophie de la technologie ne se réduit pas au tour sociologique qu'elle prend parfois : tout en s'attachant effectivement aux objets contemporains, elle est susceptible de garder une fonction « transcendante », en un sens du « transcendantal » issu de Kant et inspiré par les travaux récents de Catherine Malabou (notamment, *Avant demain*, Paris, PUF, 2014).

Mon oncle

Enfant, je l'observais avec une curiosité étonnée. Surtout depuis qu'il m'avait emmené voir le film de Tati, Mon oncle, dans un vieux cinéma à Bordeaux. C'était une mise en abyme, comme on dit, ce dont ni l'un ni l'autre nous n'avions alors conscience. Le film de Tati raconte justement l'histoire d'un enfant qui passe du temps avec son oncle, lequel est un peu décalé. Au sens propre. Les parents de l'enfant habitent une maison ultramoderne. Tout y est mécanisé. Le film date de 1958, l'âge d'or de la cybernétique, la science générale de la communication entre les êtres, entre les machines, entre les humains et les machines. L'oncle, M. Hulot, a bien du mal à s'inscrire dans cette communication. Il suffit de le voir dans la cuisine. Il n'est jamais en rythme avec la machine. En cela, il ressemble un peu au personnage joué par Charlie Chaplin dans Les Temps modernes. Dans les premières scènes, lorsque Charlot travaille à la chaîne, il a toujours un temps de retard, ou un temps d'avance, sur la machine. C'est ce qui produit ces mouvements cocasses qui nous font rire. Charlot ne réussit pas à s'adapter à la machine, à entrer en symbiose avec elle. Ou alors c'est au moment où il se mécanise lui-même. Une fois la chaîne arrêtée, sa main continue à visser dans l'air un boulon imaginaire. L'homme est devenu un robot.

Mais M. Hulot refuse absolument de se transformer en machine, de sorte qu'il ne s'inscrit jamais parfaitement dans cet univers mécanisé et cause dans la maison toute une série de petits accidents.

C'était une autre époque. Mon oncle à moi ne ressemblait pas du tout à M. Hulot. Il n'avait rien de remarquable, sinon une chose, tout à fait anecdotique : son obsession pour les thermomètres, ces petits appareils, inoffensifs en apparence, qui indiquent la température de l'air ambiant.

Je me souviens enfant qu'il s'arrêtait devant les pharmacies pour y vérifier la température. Chez lui, chaque pièce était munie de son thermomètre, le plus souvent des thermomètres électroniques qui indiquent aussi l'humidité de l'air, laquelle, comme on sait, modifie la température ressentie. Il les consultait régulièrement, comparant ses thermomètres les uns aux autres, pour vérifier qu'aucun ne dysfonctionnait, ou mesurer les variations de température d'une heure à l'autre, ou d'une pièce à l'autre. Ces variations, constatées avant le dîner, faisaient du reste souvent l'objet de la conversation à table. En visite, il avait l'habitude de déposer des thermomètres un peu partout. De petits thermomètres blancs, très simples, restaient ainsi posés sur une table ou une étagère. Je suppose qu'il voulait s'assurer de pouvoir lire la température la prochaine fois qu'il reviendrait. Cette manie n'avait rien de mystérieux. Elle s'expliquait très bien. Je le revois sur la terrasse pendant les vacances, l'été, jetant un œil sur l'appareil qu'il avait lui-même accroché au mur de la maison, et s'épongeant alors le front, ou enlevant son gilet. C'était tout à fait clair dans ses paroles ou ses gestes, mon oncle consultait la température extérieure pour savoir s'il avait lui-même chaud ou froid ou s'il était bien. C'est pourquoi il avait toujours besoin d'avoir un thermomètre auprès de lui :

l'appareil lui était nécessaire pour savoir comment il se sentait. On le comprend alors. Il faut se mettre à sa place. Ce serait un peu angoissant d'être ainsi, en l'absence d'un thermomètre, coupé de soi-même : ne pas savoir soi-même comment on se sent.

On me répondra qu'il s'était lui-même placé dans cette situation. C'est lui qui avait pris l'habitude de se reposer sur un appareil extérieur pour recoller à lui-même. C'est vrai. Il fallait qu'il y gagne quelque chose. À mon avis, c'était la certitude, l'absence d'indécision. Parfois, on ne sait pas bien ce qui se passe en soi, ni comment on se sent, si on est triste ou gai, si on a chaud ou froid. Mon oncle attachait une grande importance à cette dernière question, laquelle déterminait tout le reste : dès qu'il avait chaud, il était malheureux, alors que le froid tendait à le ragaillardir. Et cette question de savoir s'il avait chaud ou froid n'était pas décidée par une incertaine expérience de soi-même mais par le thermomètre de la pièce.

J'ajoute (mais c'est un détail, une simple hypothèse) que cette manie du thermomètre était certainement liée à l'hypocondrie de mon oncle. Il n'y a pas de doute, mon oncle était hypocondriaque, toujours inquiet d'une irritation de la peau, un bouton, une douleur... Il disait que les virus circulent plus facilement lorsqu'il fait chaud. Moi-même je n'en sais rien. Mais, par exemple, la fièvre peut donner chaud quand il fait froid, ou froid quand il fait chaud. De sorte que, craignant d'être fiévreux, on en vient aisément à chercher dans son corps un petit frisson, ou à se demander si l'on n'a pas un peu froid, alors même qu'il fait assez chaud. Cette incertitude, mon oncle l'avait éliminée. Il avait chaud quand il faisait chaud, et il évitait d'avoir chaud à cause des virus. Tout était simple. Il suffisait d'un thermomètre dans la pièce.

Comprenons bien, mon oncle n'était pas un robot. Il avait des sensations, une expérience intérieure, comme nous tous, mais il réussissait à les ignorer ou à les régler sur les thermomètres.

Mon oncle ne faisait pas non plus d'erreur de grammaire (de grammaire philosophique, s'entend) en confondant « Il fait chaud » avec « J'ai chaud ». Il avait simplement choisi ou, si « choisir » donne l'idée d'une liberté qu'il n'avait peut-être jamais eue, il s'était constitué une forme de vie dans laquelle ces deux phrases sont équivalentes. De la sorte, il avait éliminé le vague, l'incertain de l'expérience de soi, et l'angoisse qui va avec. Il savait comment il se sentait, parce qu'il le lisait sur le thermomètre.

Évidemment, il y avait un gain... et un coût. Le coût, c'était une nouvelle angoisse mais toute ponctuelle, celle d'être déconnecté, séparé de son thermomètre et, alors, séparé de soi-même : seul dans un monde qui ne donne plus aucun signe, un monde dépourvu de sens donc, et sans même pouvoir rentrer en soi. Cette opération, qui consiste à échanger un malaise, un conflit, une angoisse, diffuse et générale, contre une peur ponctuelle, une peur portant sur un objet particulier, est tout à fait banale. C'est celle qui détermine nos phobies, le vertige, la peur du loup. Au lieu d'avoir peur de son père, qui est toujours là, l'enfant prend peur du loup ou, comme le petit Hans dont parle Freud, d'un cheval qui pourrait le mordre. Mon oncle avait réalisé la même opération et, dans la mesure où la phobie ne l'empêchait pas de vivre (il lui suffisait d'avoir toujours un thermomètre dans son sac), l'opération avait sans doute un résultat positif.

CHAPITRE I

Le syndrome du thermomètre

C'est en référence à mon oncle que je parle du syndrome du thermomètre. *Le syndrome du thermomètre consiste à confier à une machine la tâche de décrypter ce qui devrait relever d'une expérience intérieure, ou en première personne*, comme mon oncle utilisait un thermomètre pour déterminer s'il avait chaud ou froid. Sans doute mon oncle était-il un original. Mais il le serait beaucoup moins aujourd'hui si, dans la rue, il sortait son téléphone pour vérifier la température extérieure, ou utilisait une application spécifique pour améliorer son bien-être (il y en a des centaines) : une application qui lui donne des conseils, pilote ses activités et lui décerne à la fin de la journée un score de bien-être, positif ou négatif. Et, passant dans un laboratoire de neurosciences, mon oncle aurait une attitude parfaitement banale en hochant la tête lorsque le savant lui explique que les neurosciences pourront bientôt lire sa pensée dans son cerveau et lui révéler toutes les idées, les images ou tous les rêves qu'il entretient lui-même sans le savoir. Nous reconnaissons bien aux machines contemporaines (que ce soient des applications qui suivent nos « clics » et parcourent nos courriels, des programmes qui déchiffrent nos visages pour y reconnaître nos émotions ou des appareils

compliqués d'imagerie cérébrale) la capacité à déterminer nos états d'âme, c'est-à-dire nos pensées, nos intentions, nos émotions, aussi bien que nos biais. Notre expérience subjective ne nous appartient donc plus de la même façon : elle est médiatisée par la technologie.

Dans cette perspective, poser la question de l'impact des nouvelles technologies sur la subjectivité humaine en termes d'intelligence ou de bêtise, d'enrichissement ou d'appauvrissement, est trompeur. Il est certain que nous avons délégué à des machines toute une part de ce qui faisait nos capacités intellectuelles. Nous ne faisons plus de calcul mental, nous ne retenons plus les numéros de téléphone, ni nos rendez-vous. Les téléphones dans nos poches le font à notre place, et nous avons au bout de nos doigts, dans nos téléphones, beaucoup plus que nous n'avions dans nos têtes : des numéros de téléphone plus nombreux, les dates de naissance et de mort de tous les présidents de la III^e République, ces vers de Baudelaire que je ne réussissais jamais à citer exactement. À la limite, je n'ai plus besoin de rien me rappeler de mes dernières vacances : toutes les photos en sont sur mon espace de stockage et je peux à n'importe quel moment les partager avec n'importe qui sans même avoir besoin d'en rien raconter.

Selon la relation que l'on suppose exister entre l'humain et la machine, on peut voir dans cette façon de déléguer à la machine calculs et mémoire un enrichissement aussi bien qu'un appauvrissement. Il suffit de poser que la machine est une sorte de prothèse, un outil que l'humain s'incorpore, pour accepter l'extension des capacités humaines dans la machine comme un enrichissement. Inversement, si l'on se concentre sur l'humain en l'isolant de la machine, si l'on définit l'humain par ce qu'il reste de nous lorsque nos téléphones n'ont plus de batterie, alors on déplorera un

Table

Introduction	7
<i>Mon oncle</i>	29
Chapitre 1. Le syndrome du thermomètre	33
<i>Neuromancie</i>	67
Chapitre 2. L'esprit plat	75
<i>L'intelligence artificielle. Pour un cyber-panthéisme</i>	103
Chapitre 3. Désynchronisation	111
<i>Le sexe de Malebranche</i>	157
Chapitre 4. Le travail zombie	167
<i>Un homme d'habitude</i>	211
Chapitre 5. La bienveillance ou la fable du corbeau et du robot	215
<i>L'homme aux mains papillons</i>	255
Chapitre 6. La sensibilité synhaptique	263
<i>Les Vélib'</i>	307
Conclusion	313