

Le grand entretien avec Paul Dumouchel.
*Avec un introduction de Jacques Athanase Gilbert**
*et Paolo Heritier**

Une rencontre sur Zoom au printemps 2022

Une part de l'équipe d'*Études digitales*, Daphné Vignon et Jacques Athanase Gilbert à laquelle se sont joints plusieurs collègues italiens, de la revue *Teoria e critica della regolazione sociale*, Paolo Heritier, Giorgio Lorenzo Beltramo et Alessandro Campo, ont pu « rencontrer » Paul Dumouchel par Zoom au printemps 2022. Daphné Vignon a ensuite rédigé l'entretien. Jacques Athanase Gilbert et Paolo Heritier ont écrit, pour l'occasion, la courte introduction qui suit. Il s'agit d'une présentation d'après coup qui figure une manière d'« esprit d'escalier » après que la discussion a été achevée. Cette présentation a été écrite à quatre mains. Il ne s'agit pas exactement d'un dialogue. Aucune raison transcendante ne réunit les deux propos malgré une relecture soignée et une interaction vive. Le procédé s'apparente plutôt au « cadavre exquis » du surréalisme. Jacques Athanase Gilbert a commencé un texte que Paolo Heritier a poursuivi. Chacun acceptant d'être soit précédé soit continué. *Ce jeu d'écriture* est celui de la *conversation* qui demeure le modèle le plus immédiat des systèmes auto-organisés : entre mouvements d'imitation et de démarcation, de complicité, de projection et de récursivité. Et la relecture toujours attentive de Daphné Vignon.

De la violence politique à la cohabitation avec les robots : une modalité relationnelle et émotionnelle

Jacques Athanase Gilbert commence :

Avant d'écrire *Vivre avec les robots*¹, Paul Dumouchel s'est principalement intéressé à des questions qui se situent au croisement de l'épistémologie et de la philosophie politique, avec une réflexion appuyée vers une dimension économique, et plus généralement vers les structures de l'échange. Comment comprendre son passage d'une réflexion consacrée à la violence politique, dans le sillage de la pensée de René Girard, telle qu'on peut la lire par exemple dans *Le sacrifice inutile*,²

* Professore di letteratura generale e comparata presso l'Università di Nantes.

** Professore di filosofia del diritto presso l'Università del Piemonte Orientale.

1 Dumouchel, Damiano 2016.

2 Dumouchel 2011.

à ce qui semble être l'appréhension d'un « nouveau continent » dans *Vivre avec les robots* ? Peut-être ce changement s'est-il produit à l'occasion d'un long séjour au Japon au début des années 2000.

En réalité, la question de la production autonome d'une légitimité apparaît très tôt. Dès 1981, Paul Dumouchel organise à Cerisy un colloque, dont les actes ont été republiés tout récemment, qui aborde déjà cette problématique puisque le titre en est *L'auto-organisation, de la physique au politique*³. Ainsi, il apparaît que Paul Dumouchel s'est intéressé très tôt aux relations entre les systèmes auto-organisés, la politique et plus généralement la vie sociale. Le « fil rouge » de sa pensée semble se situer dans la question de l'auto-légitimation de la notion moderne de souveraineté, telle qu'elle apparaît chez Bodin et surtout chez Hobbes. L'étymologie du terme de souveraineté signifie le « super règne » divin. Kantorowicz montre comment il a émergé et s'est développé⁴. Le souverain est selon lui un imitateur de Jésus-Christ et c'est cette approche christomimétique qui le place au-dessus de tout autre règne. Si chez Aristote, l'économie (*oikos nomos*) se situait à un niveau inférieur d'organisation eu égard à la cité et à sa politique, l'advenue du christianisme renverse la hiérarchie. Désormais l'économie chrétienne est d'abord la « maison » de Dieu, c'est-à-dire le monde où il développe son plan pour la vie sur Terre. Il s'ensuit que le politique, fondamentalement humain, se trouve en quelque sorte « contenu » dans l'économie divine. Dans ces conditions, le souverain doit s'inscrire d'abord dans cette imitation spécifique d'un *inimitable* puisque Jésus-Christ est à la fois Dieu et homme⁵. Selon la thèse développée par René Girard dans *Achever Clauzewitz*, la passion du Christ a pour effet, par son abaissement suprême, de mettre un arrêt à la concurrence mimétique. Il s'agit de l'acte le plus élevé d'un homme par l'abaissement le plus poussé d'un Dieu qui accepte l'épreuve de la mort. Dieu-fait-homme, en subissant la Passion, délivre les hommes de toute violence mimétique. C'est pour Girard le seul moyen, « apocalyptique », de mettre fin à la surenchère de la violence. Lévinas définit, dans son petit texte publié dans *L'exercice de la patience*, le sacrifice du Christ comme une « substitution in-substituable »⁶.

Un des motifs le plus constants du travail de Paul Dumouchel demeure donc celui de l'imitation et de la substitution qu'elle produit. Ce motif se manifeste à partir du texte écrit avec Jean-Pierre Dupuy sur l'économie dans une perspective girardienne⁷ et on peut considérer que ses développements correspondent à une suite de *variations* sur la structure mimétique telle qu'elle a été mise à jour dans la pensée de René Girard. Néanmoins, Paul Dumouchel s'écarte du paradigme girardien original : il explique de quelle façon la violence mimétique s'est progressivement affranchie de ses fondations mythologiques quand elle s'est développée

3 Dumouchel, Dupuy 2022².

4 Kantorowicz 2000.

5 Voir Gilbert 2013.

6 Lévinas 1980 : 69.

7 Dumouchel, Dupuy 1979.

avec la modernité classique, au moment où s'est élaborée la conception moderne de la souveraineté. Bodin et surtout Hobbes n'envisagent plus la souveraineté sur le modèle christomimétique qui a émergé dans l'Antiquité tardive puis s'est développé au Moyen-Âge.

Paul Dumouchel souligne la transformation du régime symbolique au moment où s'opère le retrait de toute transcendance. Le caractère sacré de la royauté⁸ permettait de renverser le statut de la victime sacrificielle en accordant au roi le monopole indiscutable de la violence légitime. Ce renversement reposait en réalité sur une structure sociale et symbolique resserrée autour de la fonction du sacré⁹. Le « désenchantement du monde » ne correspond ainsi peut-être pas tant au remplacement de la mythologie par la rationalité qu'à une transformation profonde des modalités du *socius*. L'effet de congruence des *unités de salut*, telle qu'elles apparaissent chez Paul de Tarse, débarrassées de toute forme d'appartenance antérieure (« ni Grec, ni Juif », « ni homme ni femme », « ni maître, ni esclave »¹⁰), produit un nouveau régime social et politique. Par sa formulation exclusive (« ni... ni »), la parole de Paul semble instituer un régime méta-social. Elle instaure en réalité un changement paradigmatique. Quand Paul Dumouchel considère qu'« on peut définir comme politique toute violence qui se légitime elle-même »¹¹, il opère un total renversement du principe sacrificiel de la substitution. La victime conserve certes son caractère « substitutif » mais il n'est plus possible de savoir exactement « à quoi » elle se substitue. Paul Dumouchel note que « le contrat rationnel par lequel les individus s'associent et se soumettent au pouvoir qui les protège désacralise l'État »¹². Cette désacralisation correspond à une évolution moderne du dispositif mimétique. Si « dans l'univers sacré, il est impossible de s'emparer du monopole de la violence »¹³, on aboutit à une « crise mimétique » qui devient aussi celle du « mécanisme victimaire »¹⁴ par la neutralisation de ce qui constituait le cœur même de la crise mimétique, telle que la décrivait Girard, c'est-à-dire « la convergence spontanée de tous contre une unique victime »¹⁵. L'absence de victime *symbolique* clairement identifiée déjoue toutefois le mécanisme mimétique girardien. On arrive plutôt à une situation nouvelle d'*indifférence* qui a pour effet de bloquer l'effet salutaire. On retrouve cette réflexion sur l'indifférence chez Pierre Nicole quand il s'interroge sur l'attitude qu'il faut adopter face aux protestants après les guerres de religions, au moment même où s'est constitué l'État moderne. Le déferlement de la violence n'a pas permis que s'opère jusqu'au bout le transfert sur une victime sacrificielle. La situation nouvelle d'*indifférence* se situe en dehors des partages habituels. Elle constitue l'hypothèse préalable à l'établissement du

8 Dumouchel 2011.

9 Ivi : 15

10 Paul de Tarse, *Épîtres*, Galates, 3 :28.

11 Dumouchel, 2011 : 13.

12 Ivi: 16

13 Ivi: 17

14 *Ibid.*

15 Ivi: 21.

paradigme politique moderne du libéralisme naissant mais elle définit également les relations économiques. Paul Dumouchel fait ce constat : s'il « ne peut y avoir de vainqueur de la situation de conflit à l'intérieur de la communauté »¹⁶, il s'ensuit que « seul un mécanisme autorégulateur de la violence peut ramener la paix dans la communauté »¹⁷.

On retrouve ici les questions posées en 1981 lors du colloque de Cerisy : comment une légitimité auto-organisée peut-elle s'établir ? Les conséquences sont remarquables : l'exemple du « Bon Samaritain » évoqué par Paul Dumouchel prend une valeur paradigmatique. Sa « charité » n'est plus, au sens strict, un devoir social mû par un système complexe d'appartenances et de devoirs réciproques. Elle « opère » dans un champ nouveau. En étendant le champ des obligations au-delà de ceux auxquels nous sommes reliés, la charité se « naturalise »¹⁸ et, du même coup, perd sa dimension structurante des communautés¹⁹. Il en résulte que l'échange, tel qu'il est évoqué par Adam Smith, « constitue à lui-même sa propre loi »²⁰ en excluant désormais toute autre dimension sociale. Paul Dumouchel conclut : « il remplace plutôt qu'il n'excède les obligations traditionnelles » avec comme résultat qu'il « fonde l'indifférence dont il tend à faire une vertu »²¹. Paul Dumouchel explique ainsi l'émergence soudaine de la violence sur la place du marché de Haute-faye, rapportée par Alain Corbin dans son ouvrage *Le village des « cannibales »*²² qu'il commente longuement. Toutes les structures symboliques qui étaient auparavant susceptibles de canaliser le déploiement de la violence se trouvent suspendues et c'est l'impossibilité de recourir à un tel ordre qui a rendu possible ce surgissement inexplicable de la violence. L'État moderne produit lui-même sa propre légitimité. Ce faisant, il s'expose à des explosions de violence qui conservent leur caractère mimétique mais se trouvent désormais dépourvues de l'ordre symbolique, lequel à la fois les générerait et permettait de les expulser.

Cette proximité que Paul Dumouchel établit entre l'ordre et le chaos provient de la théorie de l'information et de la cybernétique. Elle interroge bien évidemment l'émergence de la légitimation de la violence politique dans ce nouveau contexte théorique. L'originalité de l'analyse de Paul Dumouchel tient à ce qu'elle préserve le mécanisme mimétique, même quand l'ordre symbolique qui l'a généré a disparu. La dimension mimétique des comportements demeure dans la mesure où elle est suscitée par un élément émotionnel qui en constitue le cœur et le noyau, « Vouloir ce que veut l'autre », mais elle opère désormais au sein d'un cadre désymbolisé. Cet aspect a été étudié par l'économiste André Orléan quand il explique les logiques spéculatives et la création de bulles à partir du dispositif mimétique. Comment comprendre en effet, que lors de l'émergence des bulles ou la survenue

16 Ivi: 17

17 *Ibid.*

18 Ivi: 33

19 *Ibid.*

20 Ivi: 35

21 *Ibid.*

22 Ivi: 52-62.

de *crashes*, la loi de l'offre et de la demande cesse de fonctionner ? Au lieu d'acheter ce qui baisse et de vendre ce dont le prix augmente, une sorte de « folie » pousse à vendre quand les prix s'effondrent et à acheter quand ils s'envolent. L'interprétation d'André Orléan s'appuie sur le schéma du désir mimétique de Girard, sans peut-être mesurer l'effet de sa désymbolisation. Car explique-t-il, ce mécanisme est d'abord facilité par la titrisation, qui par son caractère d'abstraction, *neutralise* l'échange encore un pas au-delà de la théorie d'Adam Smith, en abolissant totalement la différence entre acheteur et vendeur. Les modes opératoires du vendeur et de l'acheteur sont désormais strictement identiques : des *inputs* contre des *outputs*. L'*indifférence* régissant les marchés, tels que les conçoit Adam Smith, avait remplacé le primat des positions symboliques, mais la puissance mimétique n'était pas pour autant entièrement évacuée. Elle resurgit dans les alternances de bulles et d'effondrements comme force congruente de l'indifférence quand disparaît la différence entre vendre et acheter²³.

C'est par un processus mimétique du même type, qui à la fois neutralise et désymbolise, que Paul Dumouchel tente de rendre compte d'événements extrêmes de violence politique comme le génocide cambodgien au cours duquel le processus d'abstraction semble poussé à son terme²⁴ : l'homme perd toute la dimension qualitative et singulière qui le définissait.

Si on retient cette perspective, celle d'une violence « spontanée » qui finit par établir une légitimité politique à partir d'une auto-organisation de type chaotique, on en arrive à une nouvelle configuration des relations sociales. On retrouve alors une situation qu'avait envisagée Tocqueville quand il comparait les sociétés européennes à la société américaine. Les premières sont régies par des ordres institués et structurés en classes distinctes. La position hiérarchique élevée d'une classe sociale légitime ce qu'elle pense par effet d'autorité. C'est le constat fait par Tocqueville quand la « qualité » se trouve remplacée par le nombre²⁵. Là encore, la neutralisation, l'*indifférence* des positions produit un effet structurant potentiellement porteur d'une nouvelle forme de despotisme.

Dans son ouvrage, *Vivre avec les robots, essai sur l'empathie artificielle*²⁶, Paul Dumouchel commence par une critique de la conception mythologique de l'émergence des robots quand elle les considère comme l'avènement d'une différence hostile et concurrente de l'espèce humaine. Il note l'absence d'individualité des robots : « dans des films comme *Matrix* ou *Terminator*, c'est la technique elle-même, "le système" qui constitue l'ennemi »²⁷. Dans les deux cas, l'émergence du système intelligent « s'est produit[e] tout seul. Il n'a été le fait de personne »²⁸. Paul Dumouchel renvoie cette opposition entre l'homme et la technique à une conception anthropologique qui voit dans les robots et la technique

23 Orléan 2015.

24 Dumouchel 2011.

25 Tocqueville 2010.

26 Dumouchel 2016.

27 Ivi: 15.

28 Ivi: 16.

« l'aliénation, la perte d'identité, un devenir inhumain » alors que dans un autre contexte, par exemple celui de la culture japonaise, les robots « représentent, au contraire, le triomphe de l'individualité »²⁹. Évidemment, on en revient aux fondements mythologiques et culturels. Dès le départ, les robots de Karel Capek « sont comme le précipité d'un lien hiérarchique où les dominants considèrent les dominés comme appartenant véritablement à une espèce différente, des humains en apparence mais qui n'en sont pas »³⁰. Au contraire la robotique sociale envisagée par les Japonais s'appuie sur un ensemble d'interactions entre humains et agents artificiels. Ce faisant, la *substitution* change radicalement de sens : la crainte d'un remplacement de l'homme par des artefacts s'efface au profit de simples « *substituts* », dotés d'une « présence sociale », c'est-à-dire capable de faire « acte de présence » mais aussi « d'exercer et de détenir une certaine autorité »³¹. Cette « éthologie artificielle » suppose une forme d'« incorporation » qui interagit avec l'environnement. Cette approche amène Paul Dumouchel à une relecture profonde du dualisme cartésien. Il ne s'agit plus d'opposer « l'esprit à la matière » mais plutôt d'envisager un « pluralisme, ce qu'on pourrait nommer l'*hétérogénéité du cognitif* »³². Cette revendication affirmée de « la diversité des esprits³³ » doit être entendue au sens fort. : « La condition fondamentale, *sine qua non*, afin de faire de ces agents artificiels des agents sociaux selon la robotique, est de les doter d'une capacité d'interaction affective avec leurs partenaires humains »³⁴.

En un sens, la conception « apocalyptique » de la robotique, telle qu'elle est présentée dans des fictions comme *Matrix* ou *Terminator* envisage l'intelligence artificielle comme une *causa sui*, déterminée selon un mode causal et téléologique. Elle relève d'une théologie et l'avènement technologique des robots y apparaît comme un destin. Cette *Chute* correspond à ce que Günther Anders qualifie de « honte prométhéenne » dans *L'obsolescence de l'homme* mais, en réalité, on se trouve plus près de la mythologie de l'expulsion du paradis terrestre. L'hétérogénéité du cognitif, envisagée par Paul Dumouchel, ne se situe pas précisément dans une conscience autonome et rationnelle. L'ordre « intelligent » surgit de la pluralité des interactions entre des agents, qu'ils soient humains ou artificiels. La question éthique renvoie dès lors à la *relation* entre divers types d'agents autonomes. Celle-ci définit du même coup, un nouveau champ du politique : « Il y a un enjeu politique fondamental, il est lié à la différence entre deux types d'agents autonomes et de systèmes cognitifs, à la différence entre les agents sociaux, naturels ou artificiels, pour qui *se* posent des questions éthiques et politiques et les agents artificiels qui *nous* posent des questions éthiques et politiques »³⁵. Et Paul

29 Ivi: 17.

30 Ivi: 18.

31 Ivi: 22.

32 Ivi: 23.

33 Ivi: 24.

34 Ivi: 25.

35 Ivi: 29.

Dumouchel ajoute : « Ces derniers, algorithmes invisibles distribués au sein des systèmes complexes, choisissent par eux-mêmes ce qu'il leur faut faire »³⁶. Ainsi, refuse-t-il d'emblée la conception d'un robot qui serait, pour l'espèce humaine, une sorte d'*alter ego* infernal et, pour chacun d'entre nous, une sorte de concurrent mal intentionné. L'interaction « sociale » avec les robots se produit sans qu'il soit nécessaire de recourir à une instance spécifique, comme une conscience autonome qui les dirige.

La difficulté dans le rapport mimétique se situe plutôt dans l'incertitude produite par une trop grande ressemblance que Paul Dumouchel désigne par l'expression consacrée de « vallée de l'étrange »³⁷. Le paradigme girardien expliquait qu'on ne s'oppose pas tant à ceux qui ne nous ressemblent pas qu'à ceux qui partagent le même désir. Paul Dumouchel envisage la difficulté posée par les « *substituts* » : « Parmi tous ces robots, (...) les *substituts* correspondent à ceux qui nous inquiètent, nous séduisent et nous troublent un peu à la manière de nos semblables. Parce qu'ils sont des substituts, ou du moins des substituts potentiels, ils peuvent, tout comme nos semblables, être soit des rivaux, soit des alliés, et sont inévitablement, et des rivaux et des alliés »³⁸. En un sens, la boucle de la concurrence mimétique est bouclée, sans même qu'il se fasse besoin d'un désir mimétique spécifiquement « animal ». Le « jeu de l'imitation », comme le désignait Alain Turing, fonctionne de façon discrète et il n'a pas besoin de la compréhension d'une conscience pour procéder par apprentissage. C'est ainsi qu'il faut comprendre les « *substituts* » : « Les robots sociaux qui sont des *substituts*, à l'opposé de nombreux autres objets techniques, ne visent pas à restreindre la capacité humaine de coordination indéfinie, mais à s'y inscrire, à l'imiter »³⁹. À l'encontre de la plupart des mythologies robotiques de la Science-Fiction apocalyptique, le robot n'expulse pas l'homme, mais au contraire, poursuit son geste social, par la technique.

Paolo Heritier poursuit :

Cette conception de la robotique remonte à la théorie des émotions formalisée par Paul Dumouchel⁴⁰. Celui-ci critique Descartes pour qui les émotions paraissent dans le corps « dans ce qu'il a d'indissociable de l'identité personnelle »⁴¹. Il soutient au contraire que tous les phénomènes émotifs sont sociaux, œuvres communes auxquelles plusieurs participent⁴². La dimension sociale de la robotique participe ainsi de son idée centrale : dé-substantialiser les émotions, en les comprenant comme les moments d'un processus de coordination⁴³. Cette vision des émotions trouve également son origine dans les travaux précités sur la lecture girardienne

36 *Ibid.*

37 *Ivi*: 32 et suivantes.

38 *Ivi*: 39.

39 *Ivi*: 44.

40 Dumouchel 1995.

41 *Ivi*: 11.

42 *Ivi*: 12.

43 *Ivi*: 20.

des phénomènes économiques et sur l'auto-organisation du biologique, à la suite des travaux de Varela. On retrouve ici les « *unintended consequences* » de la pensée de Hayek, lesquelles relèvent plus de l'auto-organisation que d'une logique mimétique à la manière de Girard. Si une forme de mimétisme subsiste, il relève moins d'une projection vers le désir de l'autre que d'une sorte de réaction en chaîne qui procède par diffusion et contagion. De ce point de vue, Paul Dumouchel se rattache plus à la tradition hobbsienne qu'à la verticalité de la tradition rationaliste française. Il s'agit au final d'une conception de type modulaire, qui explique de quelle manière les émotions passent les unes dans les autres et comment elles sont *intraduisibles* d'une culture à l'autre dans la mesure où il n'est jamais possible de les essentialiser. Au contraire, elles constituent une composante déterminante du lien social fondamental. S'il est vrai qu'« il n'est rien à Bali ou chez les Nuer qui soit envie, rien chez les Esquimaux qui soit colère »⁴⁴, les émotions dépendent alors de la culture et de la situation. Elles sont dotées d'une relativité qui les rend externes au domaine cognitif, qui les rapproche de l'affectif et du relationnel autant qu'elle les éloigne du contenu sémantique, propre aux phénomènes linguistiques. L'intention de Paul Dumouchel est de mettre en avant la dimension sociale et relationnelle des émotions, préconisée par Hobbes contre Descartes, mais sans jamais vraiment la considérer comme une manière alternative de comprendre l'humain. En ce sens, Paul Dumouchel tente de faire tenir ensemble les intuitions mimétiques telles que les a comprises Girard avec la compréhension du phénomène économique comme processus de coordination : il s'ouvre à une conception relationnelle de l'humain considérée comme « réaliste », qui peut être également appliquée aux phénomènes politiques comme à la relation homme-robot. « Réaliste » ici, signifie que seule une conception relationnelle des émotions et de l'humain peut rendre compte du développement de l'histoire humaine et des sciences sociales, comme l'avait déjà compris Vico dans son grand antidote aux poisons du rationalisme constructiviste cartésien. Paul Dumouchel me semble reprendre cette approche dans son examen de la théorie psychologique cognitiviste. Si les neurosciences affectives contemporaines critiquent l'approche des neurosciences cognitives, rapprochant l'humain de l'animal *via* la partie la plus ancienne du cerveau⁴⁵, Dumouchel explore la dimension future du relationnel, : en rapprochant l'humain du robot, il tente de dépasser l'ethnocentrisme propre à la théorie traditionnelle : « La construction sociale des émotions, leur relativité culturelle, font qu'une théorie philosophique générale des émotions n'est guère qu'un exercice d'ethnocentrisme »⁴⁶.

La coordination affective des émotions n'est en aucun cas un phénomène qui peut être jugé d'un point de vue moral : la coopération et la compétition entre les hommes la présupposent de la même manière. Paul Dumouchel s'en tient à une position réaliste dans sa théorie, qu'il qualifie d'ontologique au sens analytique du terme : « La vie affective est faite des moments saillants d'un processus

44 Ivi: 19.

45 Panksepp, Biven 2012.

46 Dumouchel, 1995 : 56-7.

de coordination entre personnes, parmi ceux-ci on trouve des choses qui ressemblent à des actions, ainsi que le résultat de ces actions. Ce que l'on nomme communément les émotions regroupe donc et les uns et les autres »⁴⁷. Par conséquent, comment on l'a dit, être en colère n'est pas la propriété intrinsèque d'un sujet, physique ou psychique, mais une propriété relationnelle⁴⁸. L'expression des émotions est elle-même un phénomène relationnel⁴⁹ qui consiste à donner vie aux agents individuels. Ainsi, la notion d'émergence complexe propre aux théories de l'auto-organisation est mise en œuvre, au point d'en tirer des conséquences politiques et sociales. Si la vie affective constitue des agents, la notion de coordination doit être pensée différemment : « La coordination que procure la vie affective ne consiste pas à ajuster des actions indépendantes l'une à l'autre, mais à relier des agents indépendants. Or la vie affective est le moyen par lequel des agents deviennent indépendants »⁵⁰. Nous trouvons donc ici l'argument théorique qui nous amène à lire la relation homme-robot en termes émotionnels : à condition bien sûr qu'il y ait une base matérielle dans la machine qui permette le processus d'auto-organisation relationnelle dans « l'esprit » du robot (un élément qu'il reconnaît explicitement comme non encore réalisé, mais théoriquement configurable). La méthode d'analyse ne consiste pas à prendre la préexistence des agents pour acquise (individualisme méthodologique), mais à montrer comment les processus de coordination sont constitutifs de subjectivités qui émergent du processus social et également artistique. La littérature, par exemple le roman de voyage du XIXe siècle, est souvent l'expression de cette ambiguïté fondamentale et relationnelle qui découle de la nature sociale des émotions.

Nous n'avons pas ici le loisir de parcourir entièrement l'analyse que Dumouchel fait des romans de Melville, par exemple de *Benito Cereno*.⁵¹ Ce très court récit raconte la rencontre entre Amasa Delano, capitaine d'un baleinier américain, et Benito Cereno, capitaine d'un négrier espagnol, lequel est accompagné de son serviteur, l'esclave Babo. Les deux capitaines ont rejoint une petite île du Chili l'un pour se ravitailler, l'autre pour réparer les dégâts causés par une un difficile passage du Cap-Horn. Quoi qu'elle soit cordiale, la rencontre fait toutefois naître un malaise dans l'esprit de Delano. Celui-ci est dubitatif sans qu'il sache exactement pourquoi ; il ne se trouve pas en mesure d'expliquer exactement le trouble émotionnel qu'il éprouve. Paul Dumouchel décrit ces sensations contradictoires de la sorte : « A la lecture du texte, on peut certes penser que Delano passe par plusieurs émotions, la peur, l'anxiété, l'espoir, l'étonnement, le soulagement, mais ces émotions sont si fugaces et passagères qu'il est difficile de dire qu'à aucun moment il ne fait plus que les esquisser. Melville nous montre un Delano habité par un trouble sans nom, qu'il ne saurait décrire et dont il ignore la cause. »⁵². Le capitaine

47 Ivi: 85.

48 Ivi: 86.

49 Ivi: 93-97.

50 Ivi: 101.

51 Ivi: 148-162.

52 Ivi: 149.

américain finit par accepter d'approvisionner le bateau espagnol, malgré l'étrange atmosphère qui y règne. Au moment de son départ qu'elle n'est pas sa surprise de voir le capitaine espagnol sauter dans sa chaloupe pour rejoindre avec lui la baleinière. L'esclave Babo tente de l'en empêcher mais il est finalement neutralisé. La situation se révèle bien différente de ce qu'on pouvait en croire : ce n'étaient pas les esclaves noirs qui étaient prisonniers ; après à une mutinerie, ils avaient pris le contrôle du navire et le capitaine Cereno était leur otage.

Notons que, dans *Benito Cereno*, le problème tient, selon Paul Dumouchel, à l'incapacité de Delano à décider de la situation et de la position qu'il convient d'adopter. L'intention première de Delano est d'apporter de l'aide à un marin en détresse ainsi que l'y oblige une tradition ancestrale portée au rang de règle universelle. La situation très singulière de Cereno rend sa communication particulièrement complexes et difficile à décrypté : elle implique en effet deux niveaux de dissimulation emboîtés l'un dans l'autre. Le premier niveau est le fait des mutins qui l'imposent : ils exigent de Cereno qu'il se comporte de telle manière qu'on ne puisse pas comprendre qu'il est captif des esclaves : ce n'est plus lui qui commande. Le second niveau de dissimulation tient au contraire aux efforts que fournit le capitaine espagnol pour révéler sa terrible situation à son collègue américain Delano sans pour autant éveiller les soupçons de ses ravisseurs déguisés en serviteurs. Ici, on n'assiste pas à une légère modification de la *règle* universelle énoncée précédemment en précisant : « il faut aider les capitaines de navires en détresse, même lorsqu'ils se montrent ingrats ». De fait, elle ne peut être énoncé séparément des situations où elle doit s'appliquer : elle n'est pas un principe mais se livre uniquement, dans le cas qui nous intéresse, à travers une sensation de malaise. C'est du moins ce qu'invite à penser Paul Dumouchel pour qui la vie affective est un mécanisme de coordination qui ne se ramène pas aux « états internes » de l'individu et à ses préférences. Comme dans le cas du marché, décrit par les « règles négatives » de Hayek – modèle épistémologique montrant comment l'action des économies planifiées conduit à leur effondrement à long terme – la coordination affective est un mécanisme de décision qui permet de surmonter et de dépasser les préférences des agents supposées n'être que des états internes. Ainsi, le roman tend à montrer qu'il est préférable de changer ses propres émotions en fonction de celles des autres, dans la mesure où il vaut mieux faire le choix de ce qui peut être réalisé plutôt que de ce qui ne peut pas l'être. L'autre roman de Melville, *Bartebly*, est présentée par Paul Dumouchel comme une histoire finalement assez simple : celle d'un employé qui perd toute crédit à force de ne pas tenir compte des préférences des autres. En ce sens, il est l'archétype du « porteur de préférences » totalement insensible à celles des autres. Pour Paul Dumouchel, l'étude des émotions montre que les préférences ne sont pas des données précisément parce qu'elles ne sont pas préalablement données. En réalité, les individus ne savent à l'origine ce qu'ils veulent. Ils le découvrent au cours de leurs interactions avec les autres. Prenons un exemple académique : je veux aller enseigner à Bocconi, ou à Harvard, mais mon profil scientifique est totalement différent de celui qui est traditionnellement requis par ces universités. J'essaierai alors de construire une histoire un peu farfelue et de la faire accepter

aux personnes dont la concrétisation de ma « vocation » dépend d'une manière ou d'une autre. Je pourrais de la sorte laisser supposer que je suis l'assistant tout désigné de tel ou tel déjà en poste au sein de cette université. Nous sommes tous, d'une manière ou d'une autre, des Benito Cereno.

Le dialogue que nous avons eu avec Dumouchel et qui est publié dans ce numéro peut être considéré comme un exemple spécifique de ce mode de relation ouvert et fécond. On pourrait imaginer qu'un entretien consiste en une exposition cohérente d'idées, de la même manière qu'un texte écrit, rationnel et abouti, alors qu'il s'agit simplement d'une forme orale d'expression, résultant d'un processus mutuel de coordination. Croire qu'une cohérence théorique – quelle que soit sa signification – découle automatiquement du processus d'un entretien, c'est se comporter, peut-être, à la manière d'Amasa Delano. Une réflexion profonde doit ainsi être menée sur la théâtralité des échanges ainsi que sur les processus en jeu dans les mécanismes de coordination et d'évaluation. Cela concerne par exemple les pratiques dites « d'examen par les pairs » pour les revues scientifiques ou même la forme académique en tant que telle : elles se présentent comme scientifiques, rationnelles, conçues selon un mode cognitif immuable, alors qu'il ne s'agit que d'une forme d'interaction sociale parmi d'autres et qui plus est parmi les plus changeantes, notamment sous la pression des mutations technologiques.

La description que donne Paul Dumouchel, à partir de l'œuvre de Melville, de la relation entre Benito Cereno et Amasa Delano et du personnage de Bartebly⁵³ confirme ainsi la thèse qui fait de l'affection une forme de coordination sociale. Elle montre comment la littérature décrit précisément les problématiques que cette coordination soulève : « les agents ne peuvent pas faire autrement que de dépendre les uns des autres pour déterminer leurs préférences »⁵⁴. C'est précisément ce qui est en cause dans les deux nouvelles de Melville, comme dans des nombreuses situations de notre vie quotidienne. Et c'est peut-être également ainsi qu'on peut envisager les relations qui restent à établir entre l'espèce humaine et les nouvelles formes de robots sociaux, dans un avenir qui lui ne sera pas uniquement littéraire.

Jacques Athanase Gilbert & Paolo Heritier

L'entretien avec Paul Dumouchel

Paolo Heritier :

Votre pensée est, me semble-t-il, incontournable compte tenu des enjeux que soulève le numéro franco-italien édité par Études Digitales et par *Teoria e critica della regolazione sociale*. En effet, vos trois ouvrages, *Emotions : Essai sur le corps et le social*, *Le sacrifice inutile : Essai sur la violence politique* et *Vivre avec les robots : Essai sur l'empathie artificielle*, soulèvent des dimensions psychologiques, poli-

53 Ivi: 148-161.

54 Ivi: 159.

tiques, technologiques et littéraires qui recourent entièrement nos propres préoccupations.

Nous conduisons à distance cet entretien, que nous espérons être un dialogue véritable, bien qu'il eût été plus agréable d'être en présence, autour d'un verre de vin. Cette remarque n'est pas formulée que pour l'anecdote puisque dans votre article *Desiring Machines*, alors que vous évoquez le corps, vous mentionnez explicitement « *the odor of flowers, the colors, the taste of good food and wine and even emotions.* » À l'opposé, vous évoquez le désir que d'aucuns nourrissent de devenir une machine comme relevant de « *this materialist dualism [which] in reality corresponds to a total rejection of the body and of all that is material.* » Ce désir d'être « téléchargé », que vous référez explicitement au désir mimétique théorisé par René Girard, va dans le sens d'un rejet du corps. À ce titre, penser la présence du corps au sein de la narration comme de la technologie est essentiel pour qui prétend comprendre les enjeux que pose l'intelligence artificielle.

Pouvez-vous développer la manière dont vous envisagez la relation entre la présence du corps et l'imaginaire que véhicule l'usage des nouvelles technologies – dont la robotique ?

Paul Dumouchel :

Ma réflexion sur le corps s'articule autour de deux préoccupations fondamentales que le développement du digital invite à réinterroger en profondeur.

La première de ces préoccupations vise à rappeler la distinction qu'il convient de faire entre le corps et la représentation du corps, distinction que les théories du digital tendent à nous faire oublier. Exemple, et ainsi que vous l'avez souligné, nous discutons *via* des ordinateurs. De la sorte, alors que je suis au Canada, une représentation de moi s'affiche sur vos écrans, que vous soyez vous-même en Italie ou en France. Au contraire, être un corps consiste inévitablement à n'occuper qu'un seul lieu dans le monde, bien qu'on puisse par ailleurs changer d'endroit. Ce lieu, où je suis effectivement, je ne peux pas le quitter. C'est celui d'où je regarde le monde ; c'est le lieu de mon incarnation.

La seconde préoccupation vise à se défaire de la tentation qui consiste à donner le corps et la matière pour équivalents. Une telle collusion des notions s'ancre dans une tradition très ancienne selon laquelle l'esprit est distinct du corps. Pour autant, incontestablement, contrairement à moi, mon stylo ne peut être tenu pour un corps. Il est de la matière. Les êtres qui « sont » des corps (et je me permets d'insister sur le verbe être qui me semble être ici bien plus pertinent que le verbe avoir) diffèrent des objets purement matériels tels qu'une chaise ou un escalier. En effet, ces êtres sont simultanément des esprits, autrement dit ils sont incarnés. À ce titre, ils disposent de ce regard sur le monde évoqué plus haut dont un stylo, une chaise ou un escalier sont dénués.

Or, notre incarnation entre en opposition avec le désir que certains peuvent nourrir de télécharger leur esprit sur un support matériel. Dans un récent article,

Gabriel Andrade⁵⁵ énonce les problèmes philosophiques induits par un éventuel « téléchargement » de l'esprit. Sa thèse est finalement simple : à supposer que nous parvenions à réaliser une telle opération, sa réussite induirait que l'esprit équivaut à une sorte de code informatique qui, quoique très complexe, pourra être infiniment duplicable. Le cas échéant, nous serions fondés à nous demander laquelle de ces copies est « moi ». Cette question est d'autant plus vertigineuse que l'Internet a brouillé la frontière entre les originaux et les copies. En tout état de cause, un tel projet est une négation de l'unicité qui est la nôtre du fait que nous sommes des corps.

Jacques A Gilbert :

Dans votre ouvrage *Vivre avec les robots : Essai sur l'empathie artificielle*, vous écrivez : « il n'y a là nul paradoxe, comme l'affirmait déjà voilà longtemps Gaston Bachelard, la science moderne découvre le monde en le transformant. Elle ne sauve pas les phénomènes, elle les crée. Plus précisément, elle les isole, les encadre, les enrégimente ou encore, comme le dit si bien Gilbert Simondon, "l'artificiel est du naturel suscité". » Si je saisis bien votre intention, vous inscrivez votre travail comme une poursuite de la réflexion de Simondon qui voit dans les objets techniques un prolongement de la chair agissante. Pour être plus précis, vous étendez cette réflexion jusqu'aux robots qui pourraient être une chair possible. Pour autant, vous semblez privilégier la notion de corps en lieu et place de la notion de chair au fil de votre réflexion particulièrement intéressante autour de l'incarnation.

En effet, vous opposez deux modes d'incarnation. La première est descendante au sens où elle correspond à la charnalité « familière » ; la seconde est « montante » puisqu'elle se présente comme une émergence. Ainsi, la possibilité d'une intelligence artificielle pourrait correspondre à l'émergence d'une chair. Cette démarche n'est pas sans rappeler le concept d'« énaction » conçu par Francisco Varela. Cette interprétation de votre pensée vous paraît-elle appropriée ?

Paul Dumouchel :

Permettez-moi de faire un pas en arrière avant de répondre à votre question. Connaître ne peut être le fait d'un observateur qui tiendrait une position extérieure au monde. Connaître revient au contraire à transformer le monde. Une question s'impose dès lors : jusqu'où la transformation du monde peut-elle aller ? Nous pouvons apporter une réponse empirique à cette question. Savons-nous transformer le monde *via* une « véritable » intelligence artificielle ? En l'état, la réponse est évidemment non. Nous pouvons également y apporter une réponse de principe. En l'occurrence, nous ignorons s'il nous sera un jour possible de créer cette intelligence artificielle. Et nous devons nous méfier terriblement d'un travers typiquement philosophique qui consiste à vouloir démontrer que certaines choses sont à tout jamais impossibles. En l'espèce, nous ne pouvons faire que le constat de notre ignorance actuelle.

Pour vous répondre plus précisément, je suis réticent à l'emploi du terme « chair » au regard de la lecture qu'en donne Merleau-Ponty mais également, et dans une certaine mesure, Sartre. Lecture qui fausse selon moi le débat actuel. Merleau-Ponty et Sartre font la distinction entre la chair, pensée à la première personne et le corps, objet de science, qui est pensé à la troisième personne. Je préfère le terme d'incarnation en ce qu'il autorise à penser le corps à la deuxième personne, autrement dit dans son rapport à l'autre qui me prend pour objet de son regard. Ce regard qui est au demeurant la plus grande phobie sartrienne. En tout état de cause, dès lors que l'autre me prend pour objet de son regard, il m'incarne : il me fait découvrir mon incarnation et ma vulnérabilité de façon radicale. Car être un être incarné, c'est être un être vulnérable. Faire des robots qui seraient des êtres incarnés reviendrait donc à en faire des êtres vulnérables. Non pas qu'ils soient matériellement fragiles. Mais qu'ils soient pour ainsi dire fragiles de leur fragilité, car c'est là me semble-t-il ce que signifie être vulnérable. C'est être d'autant plus fragile que l'on est intéressé et au fait de sa propre fragilité. Or, nous ne savons pas faire des machines qui disposent d'intérêts qui leur sont propres.

Au-delà, et cette question est esquissée au sein de l'ouvrage que vous avez cité : ne savons-nous pas faire des machines de ce genre car fondamentalement, nous ne voulons pas le faire ? Par exemple, ainsi que je le démontre dans mon ouvrage, nous ne voulons pas que les machines soient autonomes, en vertu de quoi elles ne le sont pas. Nous voulons des esclaves techniques. Nous ne souhaitons pas, par exemple, que le pilote automatique d'un avion décide de détourner un vol vers la destination de son choix.

Jacques A Gilbert :

Votre lecture de Descartes est intéressante en ce qu'elle souligne l'importance du regard de l'autre, et notamment celui du malin génie. Il me semble que vous voyez dans ce regard une dimension qui pourrait remplacer une fondation au profit d'une forme d'interpellation. Le regard permet de poser une relation et rend donc possible la chair ou le corps. Privilégier la dimension relationnelle permet ainsi de sortir du solipsisme caractéristique de la fondation d'un *alter ego*. Ainsi, la question du « tu » n'est donc plus prédéterminée. Pour le dire autrement, le « tu » n'est pas nécessairement un visage.

Paul Dumouchel :

Effectivement, le « tu » n'est pas nécessairement un visage. Mais il est peut-être nécessairement un regard.

Ainsi que vous le remarquez, l'expérience cartésienne est en effet très intéressante. Lorsque j'entends de douter de tout, j'affirme que je peux me tromper alors qu'il m'est conceptuellement impossible, dans cette circonstance, de comprendre ce que « se tromper » veut dire. Je ne peux arriver à un tel constat que si quelqu'un m'indique que je me trompe. Et c'est là tout le génie du malin génie. Face à ce dernier, je suis finalement dans une situation qui correspond à celle que les enfants vivent au quotidien. Ils ne peuvent pas savoir s'ils font mal

quelque chose à moins qu'on ne les en informe. Ce faisant, on crée la normativité en la leur imposant. La formule peut paraître un peu coercitive. Pour autant, je ne considère pas qu'imposer une normativité soit une posture problématique, ni même défensive. Au contraire, le fait que nous soyons des êtres normatifs me semble plutôt positif.

En tout état de cause, ce rapport qui consiste à être exposé à l'autre, à être pris comme objet de l'attention de l'autre, est, selon moi, le rapport premier. Il me révèle comme objet et, simultanément, il révèle l'autre comme un objet particulier puisqu'il peut me prendre comme cible de son attention. De ce point de vue, il convient de distinguer deux types d'entité : celles qui peuvent nous prendre pour objet d'attention, qu'il s'agisse d'êtres humains ou d'animaux, et celles qui ne le peuvent pas, telles qu'une chaise ou un stylo. Les enfants, dès leur plus jeune âge, sont capables de cette distinction. Prendre l'autre comme objet d'attention ne signifie donc pas seulement le regarder. On peut porter l'autre, le caresser, le faire rire, le faire pleurer, le changer. Autrement dit effectuer un ensemble d'opérations qui peuvent avoir des buts très divers mais qui toutes révèlent que l'entité qui me prend en considération est d'un type particulier. Un type distinct de celui d'une pierre qui me tomberait dessus.

Jacques A Gilbert :

Vous décrivez là des rapports qui vont au-delà d'une simple interaction et même d'une boucle de rétroaction formée entre deux éléments communiquant entre eux. De manière évidente, la manière dont une cellule répond à un virus n'entre pas dans la définition que vous donnez de l'incarnation. À quel moment le niveau d'interaction de deux éléments en communication prend cette forme pour ainsi dire « sensible » que vous envisagez ?

Paul Dumouchel :

Votre question renvoie en partie à mon livre *Émotions : Essai sur le corps et le social*. L'interaction avec quelqu'un qui me prend pour objet de son attention a pour conséquence de me changer. Autrement dit, le simple fait qu'un agent me prenne pour objet de son attention change mon état émotionnel, qu'il m'inquiète ou, au contraire, qu'il me fasse rire. Si nous essayons de décrire la phénoménologie à l'œuvre, sans nécessairement vouloir livrer une explication circonstanciée, force est de constater que, à un moment donné, cette opération nous produit comme différents, comme séparés. Pour le dire autrement, l'action de l'autre en moi et de moi en l'autre ne comporte pas en elle-même un signe ou un critère de la distinction qui va s'opérer entre les deux agents. Pourtant, à un moment donné, cette distinction se produit. Or, il me semble particulièrement intéressant de voir comment cette opération se produit, étant entendu qu'elle est en partie rendue possible par le fait que nous parvenions à amener l'autre à porter son intérêt vers des objets [tiers]. Ainsi, la relation fusionnelle et dyadique devient triadique. Il me semble que cette dimension joue un rôle fondamental.

Daphné Vignon :

Vous faites de l'intérêt que les agents se portent les uns aux autres l'un des leviers de l'incarnation. Dès lors comment envisagez-vous le couple intérêt/utilité, particulièrement lorsqu'interviennent les robots ?

Paul Dumouchel :

Le terme « intérêt » est ambigu et n'est peut-être pas le plus approprié.

Daphné Vignon :

Vous utilisez également la notion d'utilité. Creuser du côté de l'inutilité peut peut-être lever en partie l'ambiguïté que vous soulignez ?

Paul Dumouchel :

L'agent est intéressé par ce qui se produit au lieu où il est ou à ses abords immédiats. Ce qui s'appelle l'utile est construit par-dessus cet intérêt de manière tout à fait particulière et d'une certaine façon presque neutre. Ce qui m'intéresse peut être tout à fait inutile et peut m'ennuyer à mourir. Par exemple, je suis intéressé au fait d'assister à une conférence parfaitement inintéressante, au sens où elle me concerne par son inintérêt même. Elle m'ennuie, c'est-à-dire je m'ennuie et je suis intéressé à ne pas m'ennuyer. L'intérêt tel que je l'envisage ne renvoie donc pas prioritairement à ce qui m'est utile ou intéressant ; au contraire, il renvoie à ma fragilité.

Jacques A Gilbert :

René Girard, dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, oppose la concurrence mimétique de l'animal et celle de l'être humain. À cette occasion, il démontre que les positions « sociales » que les individus ont au sein des groupes d'animaux présentent une certaine fixité : en effet, l'individu qui a remporté le défi initial obtient une position de suprématie qu'il conserve suffisamment longtemps pour empêcher que ne se construise une réelle concurrence mimétique. Au contraire, l'homme, grâce à sa fragilité, grâce à son caractère indéterminé, grâce également à sa capacité à construire des outils, peut entrer dans le jeu incessant de la concurrence mimétique. Comment, à partir de cette réflexion, envisagez-vous la relation entre les hommes et les machines ? Ce champ « technologique » vous paraît-il être un champ nouveau ? Entre-t-il au contraire en continuité avec le champ humain, comme une projection de l'altérité qui nous regarde ?

Paul Dumouchel :

Des choses cachées depuis la fondation du monde a été publié en 1978 alors que *la violence et le sacré* paraît en 1972. Au regard des connaissances éthologiques de l'époque, les propos que René Girard tient sur les hiérarchies de domination ne sont pas erronés. Néanmoins, nous savons aujourd'hui que ces hiérarchies ne sont pas aussi systématiques et stables qu'on le pensait précédemment. De même, nous avons appris que les chimpanzés, nos proches cousins, pouvaient commettre des meurtres.

Cette précision étant apportée, je pense que nos relations mimétiques avec les robots sont plus indirectes que directes, ainsi que j'ai essayé de le démontrer au sein de l'article *Desiring Machines*. Le robot n'est pour nous un modèle mimétique que dans la mesure où il est un modèle qui nous libère de nos modèles, autrement dit les êtres humains. Le mimétisme suppose que nous nous intéressions à ce qui intéresse l'autre. Or les robots ne s'intéressent que ce à quoi nous leur disons de s'intéresser. En ce sens, nos rapports mimétiques avec les robots sont d'une qualité comparable à celle qui caractérise nos rapports mimétiques avec la publicité. Ainsi, si nos rapports aux robots peuvent être très intenses, ils relèvent d'une dynamique qui est différente de celle qui anime les rapports entre êtres humains. Par ailleurs, les robots n'imitent pas les hommes avec lesquels ils sont en rapport, sauf s'ils en ont reçu ponctuellement l'ordre. De ce point de vue, ils n'entrent pas dans la réflexion de René Girard qui privilégie les phénomènes de réciprocité.

Paolo Heritier :

Au regard de ces développements, il serait intéressant de revenir sur la question de l'identité digitale plurielle que vous évoquiez en pointant l'effacement des frontières entre l'original et les copies au sein de l'Internet. Il me semble que la littérature produit sensiblement le même résultat. Elle aussi met en évidence des identités multiples. Ne serait-il donc pas intéressant de comparer la littérature et la technologie en tant que fiction qui met en jeu le corps ? Doit-on considérer que le corps est contre la littérature au même titre qu'il est contre la technologie ? Doit-on au contraire appuyer notre analyse à partir du désir, qu'il soit désir humain ou désir de la machine ?

Alessandro Campo :

En effet, ainsi que Pessoa l'a envisagé, l'hétéronomie est une façon d'insérer le discours du corps dans la littérature. Mais peut-être cette question porte plus sur la représentation du corps que sur le corps lui-même. Au-delà, je m'interroge sur le rôle que peut endosser le corps dans l'interprétation relationnelle que vous donnez de Descartes. Selon vous, Descartes n'est pas seul mais traversé par les autres.

Paul Dumouchel :

De mon point de vue, l'incarnation, le corps à la deuxième personne, est le corps. Tous les autres « corps » ne sont que des représentations de ce corps. Ces images peuvent être puissantes mais elles sont d'une autre nature. Précisément, s'il est possible d'effacer les copies téléchargeables de moi, l'effacement de moi est définitif. Il s'agit là d'une différence majeure qui souligne l'aspect fondamental du corps et de son unicité.

La littérature est un art de la troisième personne comme la plupart des arts – ou pour le moins tous les arts représentatifs. En peinture, au théâtre, en littérature, je suis en observation de ce qui se passe ailleurs. La musique tient en ce sens une place particulière. La musique me prend pour cible de la production artistique. En tout état de cause, il me semble que le corps en littérature est à la troisième personne, la narration fut-elle conduite à la première personne. La littérature est une traduction à la troisième personne de ce qui se produit à la deuxième personne.

Tenter de briser ce regard extérieur est peut-être le défi que la poésie s'assigne à elle-même pour permettre aux lecteurs d'entrer dans le regard intérieur.

Giorgio Lorenzo Beltramo :

Les problématiques liées au regard de l'autre doivent également être interrogées : lorsque l'autre fait attention à nous, nous devenons l'objet de son regard. Dans un monde technologique, doit-on ou ne doit-on pas se sentir objet d'attention du regard du robot ? Le cas échéant, comment peut-on interpréter une telle sensation : est-elle tout à fait « normale » ou bien suppose-t-elle de donner un rôle à la foi ? Pour le dire autrement, la réussite de l'expérience n'est-elle pas conditionnée au fait que l'on croit, au préalable, que le robot est un autre capable de faire attention à nous ? Au contraire, cette expérience n'advient-elle pas uniquement *via* l'habitude, l'*habitus* ? Ce problème me semble lié à la dimension de la reconnaissance qui suppose que l'on reconnaisse en l'autre quelqu'un « comme moi ». La reconnaissance du robot serait à la fois l'effet de l'habitude et l'effet induit par le *design* technologique qui donne au robot une forme anthropomorphique, une capacité et mouvements, etc.

Mon interrogation se résumerait donc de la sorte : comment faire pour se sentir objet du regard de l'autre-robot ? Dans quelle mesure la foi est-elle nécessaire pour que cette sensation advienne ? Inversement, comment interpréter le refus d'éprouver cette sensation particulière ? S'agit-il d'une interprétation neutre de l'expérience scientifique et sociale ? Ou est-il déjà admis que l'on doit « normalement » se sentir objet du regard du robot ?

Paul Dumouchel :

Si vous le permettez, j'inverserais les termes de votre interrogation. La raison pour laquelle certains peuvent parfois se sentir l'objet du regard du robot dépend de la manière dont le robot est fabriqué soit qu'il ait des yeux, soit qu'il parvienne à tourner la tête pour suivre nos mouvements. Plus fondamentalement, cette sensation n'est possible que parce que le robot est un objet tridimensionnel. C'est là un trait qui distingue fondamentalement le robot de la plupart des autres technologies relevant de l'intelligence artificielle. Le plus souvent, nous ignorons absolument si nous sommes ou non observés. Ainsi, nous ne *devons* pas penser que les robots nous regardent mais nous avons spontanément cette impression grâce aux méthodes de fabrication mobilisées.

Il est donc évident que les robots sont construits de sorte que les agents aient l'impression, à tort ou à raison, qu'ils sont sous leur regard. Dès lors, l'habitude qu'il convient de prendre serait moins de se croire sous le regard du robot que de réaliser que le robot n'a pas de regard à proprement parler. Le robot est une simple machine incapable de ne rien faire, au sens où il n'a pas d'intérêt propre. Il est une machine qui ne pense pas. Et il ne bouge que parce qu'un programme lui commande de bouger.

Paolo Heritier :

Vous mobilisez la notion de « tiers », étant entendu qu'au-delà du tiers « social », il s'agit d'un concept juridique. Cet abord me semble tout à fait fécond, parti-

culièrement au regard de la lecture que vous donnez des émotions. Vous élaborez en effet une conception relationnelle des émotions au sens où l'émotion ne relève pas du sujet mais de la relation entre deux sujets. Vous esquissez ainsi, selon une démarche pluridisciplinaire, une véritable théorie relationnelle du droit particulièrement séduisante mais malheureuse difficile à atteindre dans les faits.

Parallèlement, vous avez signalé, dans l'ouvrage *Le sacrifice inutile : Essai sur la violence politique*, les freins qui entravent la mise en œuvre de cette pensée relationnelle. Réflexion que vous poursuivez, grâce aux apports de la théorie mimétique, dans l'article récemment paru sous le titre *Le désenchantement de la démocratie et le désordre international*. Les questions que vous soulevez dans ce texte doivent être lues aujourd'hui à la lumière dramatique de l'invasion de l'Ukraine, trente ans après la chute du mur de Berlin et la fin du dualisme politique. Pensez-vous que la crise de la démocratie et que la montée de l'autoritarisme politique correspondent à un oubli du corps social et des émotions relationnelles afférentes, y compris en tenant compte du champ technologique ? Cette question est évidemment particulièrement vaste. Néanmoins, quels sont, selon vous, les enjeux majeurs qu'elle pose, à la lisière de la technologie, de la politique et du droit ?

Paul Dumouchel :

Ainsi que vous le remarquez très justement, c'est la conception de l'État comme tiers transcendant qui est en train de s'effacer. De la sorte, l'État devient un acteur social parmi d'autres et sa parole est relativisée en conséquence. La réception des mesures sanitaires prises lors de la pandémie de Covid 19 a permis de vérifier cette évolution : les populations ne reconnaissent plus à l'État d'autorité particulière. Il n'est plus considéré comme l'arbitre des discussions publiques ; il n'est qu'une voix parmi d'autres.

De mon point de vue, la montée de l'autoritarisme doit être comprise comme une réaction face à cet affaiblissement de l'État. Elle est en quelque sorte une tentative de pallier cette absence de plus en plus sensible. Néanmoins et à mon sens, une telle démarche est vouée à l'échec ; pour le moins, elle ne s'accomplira que dans la violence. De manière générale, le recours des États à la force est toujours l'indice qu'ils ont perdu leur autorité morale. Ils comblent leur perte d'autorité par le recours à la force. En effet, avoir de l'autorité suppose certes de disposer de la force mais consiste précisément à ne pas être contraint de l'utiliser. Le concept d'autorité tient donc dans une force exercée en l'absence de force. Dans cette perspective, l'autoritarisme entendu comme l'intensification du recours à la force par les pouvoirs politiques équivaut à une perte d'autorité. Cette dernière doit d'ailleurs beaucoup aux discours intellectuels qui ont massivement opposé autorité et raison.

Paolo Heritier :

La dimension relationnelle du corps social, investie y compris dans la robotique, ne peut-elle être une solution à la crise, une manière de sauver et l'autorité et la démocratie ? On peut considérer cette proposition comme une utopie ou au contraire comme un véritable programme politique. En tout état de cause, il me semble que votre manière de concevoir le corps social, en lien avec le corps, favorise cette réflexion.

Paul Dumouchel :

Qu'entendez-vous exactement par « corps social » ? Ce terme est ambigu. À travers l'analyse des émotions, je soutiens l'idée que le corps individuel est social. Le « corps social » tel que l'envisagent les théories politiques ou les sciences sociales n'a évidemment pas la même signification.

Paolo Heritier :

Je me réfère à votre théorie. Il me semble qu'elle est de nature à étayer un programme politique susceptible de permettre de sortir de la crise que nous vivons.

Paul Dumouchel :

Le fait est que le corps soit social a certainement des conséquences politiques. En effet, dès lors que l'individu n'est plus considéré comme entièrement et radicalement séparé du monde, dès lors qu'il est compris comme étant, par définition, pris dans un ensemble de rapports et de relations, les problèmes politiques peuvent prendre une figure différente ou, pour le moins, peuvent être abordés de manière différente.

Par ailleurs, je crois profondément à la division du travail. En l'occurrence, si mon regard sur les choses paraît différent, si d'autres que moi le trouvent intéressant, si il les inspire, j'estimerais avoir fait ma part du travail. Mais ce travail qui est le mien ne me donne aucune autorité pour résoudre des problèmes autres que ceux que je traite, même à supposer que je sois capable d'une expertise de cet ordre. Je ne prétends pas être en mesure de dire « ceci est la vérité » ou « cela doit être fait ». Entendez ici une critique des intellectuels qui pensent que, parce qu'ils ont une vision différente du monde, ils disposent d'une réponse aux problèmes politiques qui se posent. Je me refuse de tomber dans ce travers.

Paolo Heritier :

Je trouve votre position très sage.

Jacques A Gilbert :

Les robots peuvent avoir une forme humanoïde ainsi que vous le démontrez. Ils peuvent tout autant procéder à de la reconnaissance faciale d'une manière qui nous laisse quelque peu démunis dans la mesure où cette reconnaissance n'est pas réciproque alors même que les robots sont interconnectés entre eux. Malgré tout, et pour reprendre un terme aristotélicien, pouvons-nous imaginer nouer avec les robots une sorte de *philia* artificielle ? L'empathie n'est pas très éloignée de la *philia*, à ceci près que cette dernière présuppose un corps social et fonde donc le politique.

Paul Dumouchel :

Un ensemble d'articles⁵⁶ interrogent la possibilité que nous devenions amis avec les robots. L'un de ces textes est particulièrement intéressant en ce qu'il décale

56 Par exemple, Danaher 2019 ou encore Canamero, Lewis 2016.

cette interrogation initiale pour tenter de déterminer si le robot peut être un bon compagnon de travail.⁵⁷ Cet abord nous invite à investiguer la différence que nous pouvons faire entre nos amis et nos compagnons de travail. On peut considérer qu'un collègue fait bien son travail, qu'il fait preuve de responsabilité et qu'il entretient des interactions positives avec les membres de son équipe tout en lui tenant rigueur du fait qu'il est désagréable avec sa femme. Néanmoins, cette question privée sera réputée nous concerner assez peu. Et nous tolérerons ce comportement. Au contraire, nous ne pourrions l'admettre aisément de la part d'un ami. Et pourtant ces relations sont certainement des relations, tant celles entre collègues au travail que les relations d'amitiés, fondamentales pour fabriquer le corps social au sens traditionnel du terme, c'est-à-dire d'une société qui fonctionne.

Cette question gagnerait à être examinée plus minutieusement : quels types de rapports souhaitons-nous nouer avec les machines que nous sommes capables de fabriquer à l'heure actuelle ? Pouvons-nous construire des robots avec lesquels nous entretiendrions des rapports de bons compagnons de travail ? Au-delà, il me semble improbable, en l'état, que nous puissions entretenir des rapports d'amitié avec les robots.

Jacques A Gilbert :

Le fondement de l'échange tel qu'on le trouve chez Mauss consiste en un triptyque « donner, recevoir, rendre » selon une réciprocité qui préfigure le politique. Dans ces conditions, le caractère fonctionnel du robot l'exclut par principe de ce champ. Dès lors, on ne peut qu'envisager, dans le domaine digital, une exclusion du tiers au bénéfice de systèmes type blockchain qui, seuls, peuvent offrir une forme non sociale de garantie. Le cas échéant, on change littéralement de monde.

Paul Dumouchel :

En effet, ce dont il faut être conscient, c'est qu'on change de monde. Dès lors la seule question qui se pose est : que voulons-nous ? Cette interrogation ne signifie pas que nous devons choisir entre les robots et les humains. Elle exige au contraire que nous décidions des places que nous souhaitons donner aux uns et aux autres et donc que nous choisissons la manière dont ils interagissent entre eux.

Jusqu'à présent, la plupart de nos systèmes techniques reproduisent fidèlement, tout en les automatisant, des pratiques sociales préexistantes et particulièrement encadrées. Si nous pouvons remplacer des êtres intelligents par des machines, c'est parce que les activités qu'elles prennent en charge ont été défini et formaté de manière très précise.

Nous changeons donc de monde tout en conservant, d'une certaine manière, la direction qui était la nôtre auparavant. Et cette direction vise à encadrer les agents afin de s'assurer qu'ils ne soient pas capables de faire autre chose que ce qu'on leur demande de faire. Dans ce sens, la machine est plus performante que l'humain puisqu'on l'a définie dans ce but.

Paolo Heritier :

Le concept de représentation que vous mobilisez présente une complexité qui me semble être l'indice d'une véritable pluridisciplinarité : elle emprunte en effet à l'épistémologie, au symbolique et à une dimension sociale. Comment mobilisez-vous cette pluridisciplinarité ?

Paul Dumouchel :

Je ne suis pas certain d'avoir forgé un concept pluridisciplinaire de la représentation qui est, de fait, une notion disparate. Ce terme est utilisé dans de multiples contextes et revêt ainsi de multiples significations. Nous ne pouvons, par exemple, pas rapprocher spontanément la représentation politique et la représentation de mon visage dans le miroir. De ce point de vue, il me semble que l'interdisciplinarité ne permet pas d'unifier la représentation sous un unique concept mais elle autorise un usage polysémique de ce terme. Précisément, le fait que ce terme soit partagé permet créer des liens entre des champs hétérogènes. Et souligne le caractère presque fondateur de ce que la représentation peut-être pour la pensée occidentale.

Bibliografia

- Andrade G. 2018, « Philosophical Difficulties of Mind Uploading as a Medical Technology », *Philosophy and Medicine* (The American Philosophical Association Newsletter) 18.1:14-20
- Canamero L., Lewis M. 2016 « Makind New 'AI Friends' », *International Journal of Social Robotics*
- Danaher J. 2019, « The Philosophical Case for Robot Friendship », *Journal of Posthuman Studies*
- Dumouchel P. 1995, *Émotions. Essai sur le corps et le social*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Synthélabo : Le Plessis-Robinson
- Dumouchel P. 2011, *Le sacrifice inutile*, Paris : Flammarion
- Dumouchel P. 2016, *Vivre avec les robots, essai sur l'empathie artificielle*, Paris : Seuil
- Dumouchel P., Damiano L. 2016, *Vivre avec les robots*, Paris : Seuil
- Dumouchel P., Dupuy J.-P. 1979, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris : Seuil
- Dumouchel P., et Dupuy J.-P. 2022² [1983], *L'auto-organisation, de la physique au politique*, Paris : Hermann
- Gilbert J.A. 2013, *Les variations de l'imitation*, Paris : Cerf
- Kantorowicz E. 2000, *Œuvres*, Paris : Gallimard
- Lévinas E. 1980, in *Exercice de la patience*, « Lévinas », « Un Dieu homme ? », Paris : Obsidiane
- Nyholm S., Smids J. 2020, « Can a robot be a good colleague ? », *Science and Engineering Ethics*
- Orléan A. 2015, *L'empire de la valeur*, Paris : Points
- Panksepp J., Biven L. 2012, *The Archaeology of Mind : Neuroevolutionary Origins of Human Emotion*, New York : W. W. Norton & Company
- Tocqueville A. 2010, *La démocratie en Amérique, 2.*, Paris : Flammarion