

« Jean-Pierre Cléro face aux robots »

Par Bertrand QUENTIN

Bertrand Quentin est agrégé et docteur en philosophie, Maître de conférences HDR à l'université Gustave Eiffel (Marne-la-vallée), responsable du Master 1 de philosophie, parcours « éthique médicale et hospitalière appliquée » (École éthique de la Salpêtrière). Il développe une réflexion philosophique sur les apports de la vulnérabilité dans la compréhension de l'humain. Son dernier livre s'intitule Philosophie de la vieillesse, Paris, Kimé, 2026.

Article référencé comme suit :

Quentin, B. (2026) « Jean-Pierre Cléro face aux robots » in *Ethique. La vie en question*, octobre 2026.

En terminant son remarquable *Essai sur les fictions*, Jean-Pierre Cléro disait avec la franche humilité qui le caractérisait : « nous devons avouer une grande inculture en science-fiction » (1). Nous prévenons donc tout de suite le lecteur que, dans les lignes qui suivent, ce n'est pas à un récit de ce genre qu'il doit s'attendre. Mais pourquoi alors parlons-nous de robots ? Derrière cette expression ou celle de « machine » Cléro a en vue beaucoup d'autres choses que le cyborg en métal des films de science-fiction. Sont en jeu ici toutes les découvertes techniques numériques, ce qu'on appelle le cyber, en lien avec l'informatique, internet et les environnements virtuels et évidemment aujourd'hui le domaine de l'IA

« Médecine, appareillage, robot et intimité. Quelques aspects éthiques et politiques du couplage avec les machines », tel est le titre du Chapitre VI, de son livre *Qu'est-ce que l'éthique médicale ?* (2020) où Cléro s'attaque à des sujets bien contemporains. Mais il y met l'accent sur le danger que nous courons à vouloir nous enfermer derrière le concept traditionnel de « personne ». Il y voit la source de la dichotomie stricte et arbitraire que nous créons en séparant radicalement l'humain de la machine, faisant fi de l'expérience actuelle d'une solidarité progressivement construite et qui se voit aujourd'hui notamment avec le corps handicapé : « Il n'est guère de handicaps qui ne se soldent par une proximité, une solidarité du handicapé avec des machines – à l'exception sans doute, et peut-être seulement pour le moment, du handicap mental » (2). Nous tiquerons peut-être au passage sur la formulation « du handicapé » qui substantifie le handicap et l'essentialise donc par là même. Cela signifie surtout que Jean-Pierre était de ces générations où la « personne handicapée » ne faisait pas tout à fait partie de l'univers de pensée des philosophes (ou peut-être était-ce encore un refus chez lui de l'usage du concept de « personne »). Mais ce qui importe ici est la réflexion scrupuleuse qui amène Jean-Pierre Cléro à préférer le concept d'« intimité » à celui de « personne ».

La notion d'« intimité » est plus judicieuse que celle de « personne » pour rendre compte de nos couplages avec les machines

Dans le Chapitre VI de *Qu'est-ce que l'éthique médicale ?* Cléro observe donc le préjugé négatif à l'égard des machines. D'emblée planerait la suspicion qu'une vie qui dépendrait intimement des machines ne vaudrait pas d'être vécue, car ce serait « une vie aliénée ». A perdre la « pureté »

humaine, on perdrait la « personne humaine » - ne sachant trop que faire conceptuellement d'un attelage humain-machine.

Cléro est obligé de concéder que « l'intimité n'est pas la même notion que la *personne*, qu'une personne ne s'identifie pas nécessairement avec l'intimité de l'être qu'elle représente et que l'*autonomie* qui caractérise la personne ne requiert pas forcément une *intimité*. Il est tout à fait possible, en revanche, qu'une machine, couplée avec un homme ou connectée à lui, constitue une intimité tout à fait spécifique » (3). Les notions qui gravitent autour de la *personne*, de la *personnalité*, du *consentement*, du *consentement éclairé* semblent soudain perdre de leur sens – même si pour Cléro elles ont toujours été déficientes à penser adéquatement l'expérience humaine de l'existence. Il faut donc prendre acte qu'à travers le couplage humain-machine un nouvel *individu* apparaît. Sans y mettre de trémolos dans la voix, ne peut-on déjà considérer que nos pratiques avec ordinateurs et mobiles multifonction nous ont assez largement transformés ? Dans le meilleur des cas nous gagnons en expérience, en accessibilité de ressources jusque-là réservées à quelques *happy few*. L'humain augmenté que je peux être devenu est augmenté en possibilités d'accès. Pour peu qu'il y ait un appétit de savoir, un goût fort pour une question donnée, le travail peut être intense et je deviens quelqu'un d'autre, de plus ouvert, à l'esprit plus aiguisé. L'idée d'aliénation reposerait en réalité sur une définition dogmatique de l'individu. Si nous considérons que nous passons notre temps à « devenir autre » par les livres, les rencontres, les passions, les voyages, les soins, les œuvres etc., l'usage des instruments, l'utilisation des machines, ne comporte pas forcément l'amoindrissement et la perversion que contient toujours le vocabulaire de l'aliénation. Le totem de « La Technique » qui « pervertirait l'individu », recouvre, si on décide enfin d'analyser les choses calmement, un tissu extrêmement varié de pratiques, d'usages, de consommation, de création, d'innovation. Comme le dit Cléro : « Nous participons des machines depuis fort longtemps, qu'elles relèvent de la physique, de la chimie, ou de l'intelligence artificielle. Nos vies, sous les biais les plus variés, dépendent de ces machines sans qu'il ne soit jamais possible de nous en extraire, de nous séparer d'elles, de les éradiquer de nous et de nous poser face à elles ; elles nous constituent, comme les cellules et les organes de notre corps dont elles rendent, d'ailleurs, parfois possible le fonctionnement » (4). Nous n'aurions donc pas à fixer le niveau prétendument humain à partir duquel nous jugerions que d'autres niveaux ne le sont pas. Cléro en vient à des affirmations qui peuvent sembler provocantes mais qui prennent tout simplement acte de l'hybridation de nos vécus contemporains : « nous pensons que l'intimité transcende cette notion même d'humanité et qu'elle résisterait à la relative disparition de cette dernière » (5). La « forme de l'homme », la « nature humaine » sont pour Cléro des notions obsolètes, à laisser aux philosophes du XVIIIe siècle. Diderot - qui est souvent un auteur ressource pour Jean-Pierre Cléro - trouve ici sa faiblesse : « C'est peut-être le tort de Diderot et d'autres « naturalistes » du XVIIIe siècle d'avoir supposé que la stabilité, d'ailleurs toute imaginaire, de la morale tenait « *dans une cause physique constante et éternelle* » qui se trouve « *dans l'homme même, dans la similitude d'organisation qui entraîne celle des mêmes besoins, des mêmes plaisirs, des mêmes peines, de la même force, de la même faiblesse.* » (6) Le couplage avec des machines rend évidemment cette argumentation tout à fait contestable [...] de la même façon qu'une autre complexion aurait changé la morale que l'on croit universelle, le couplage avec une machine change la prétendue unanimité de jugements dans les questions morales » (7).

Cléro n'est donc pas homme à s'arc-bouter dogmatiquement sur une définition éternelle de l'humain. Le handicap lui offre, une fois de plus une occasion d'illustrer ce que nous avons à prendre avantageusement des hybridations intimes nouvelles : « Qui s'opposera aux implants cérébraux quand bien même ils paraîtraient menacer notre intégrité individuelle ou notre personnalité, s'ils nous font gagner les avantages de l'équivalent d'une sensibilité dont nous n'avons jamais joui ou dont nous voulons récupérer un équivalent ? Comment ne verrions-nous pas d'un bon œil les travaux de l'équipe du Caltech aux Etats Unis qui a permis à un tétraplégique de boire par lui-même en portant son verre à la bouche, grâce à un système qui utilise les zones du cerveau mobilisées par l'intention d'agir, rendant ainsi la gestuelle plus appropriée à la tâche qu'il s'agit d'accomplir ? » (8). Par un dualisme instinctif, la notion de « personnalité » ne sera employée que pour l'humain du couple humain-machine (si d'aventure on peut encore faire une partition claire entre les deux) et il en sera de même pour la notion de « personne » et celle d'« autonomie » - rendant ces notions inutiles pour décrire le nouveau monde qui s'offre à nous. « Il n'est, en revanche, pas du tout absurde de parler, dans certaines circonstances au moins, d'intimité avec la machine ou du couple que l'humain – si l'on veut bien

encore l'appeler ainsi – forme avec la *machine* » (9). C'est en cela que le concept d'« intimité » deviendrait plus opérant que celui de « personne ». On peut vouloir ridiculiser ce que serait l'intimité d'un humain-machine mais cela n'est pas plus absurde que le « *hau* » décrit par Marcel Mauss dans *l'Essai sur le don* (10), force se trouvant dans la chose donnée et qui contraint le donataire à la rendre sous une forme ou une autre. Cet esprit dans la chose peut bien résider également dans le mixte humain-machine. Et comme le dit notre philosophe, ancien universitaire de Rouen : « nul n'a la maîtrise de ce qui peut s'inscrire dans l'être comme signifiant » (11). Ce qui signifie que nous ne pouvons pas préjuger de ce qui va prendre sens dans une communauté humaine et ainsi de ce mixte humain-machine.

De ce fait, Cléro interroge : « Cela a-t-il [...] la moindre importance de s'attacher à ce qualificatif d'« humain » et en quoi cet attachement devrait-il être retenu et cultivé comme une marque propre de l'éthique ? » (12). Kant a bien essayé d'introduire la notion d'humanité dans une des formes de son impératif catégorique (13). Mais si l'humanité est sacrée dans la personne de l'homme, c'est parce qu'il est le sujet de la loi morale qui, elle, est sacrée. Comme le dit Cléro : « On se défend mal de l'impression de tourner dans un cercle » (14). Kant a d'ailleurs glissé ensuite vers l'expression plus générale de « nature raisonnable » - ce qui pouvait, de manière étonnamment ouverte pour le XVIII^e siècle, permettre d'envisager des intelligences extra-terrestres et qui, dans le cas présent, rend possible de penser un être hybride, humain-machine en quittant la référence stricte à « l'humain » (15). En effet nous dit notre philosophe français : « En quoi le corps est-il « humain » ? Si, par exemple, il est couplé avec une machine, devient-il pour autant « inhumain » ? » (16).

Contre le « je suis mon corps » de Merleau-Ponty

Jean-Pierre Cléro a bien conscience de la difficulté pour un « moi » à vouloir se ressaisir dans ce qui de lui serait purement hors machine. Mais « ce dualisme instinctif » sera « seulement imaginaire et fantasmatique ». A l'encontre de ce qu'affirme Merleau-Ponty « Je ne suis pas mon corps ; je ne le suis pas plus que je ne suis le fantasme du couplage que je forme avec la machine qui m'aide à vivre et qui me transforme en m'aidant à vivre » (17). Mais ce dernier fantasme est en définitive beaucoup plus « réel » que le précédant par lequel je me crois mon corps. Nous sommes des êtres dont la réalité est hybride – que nous acceptions de nous l'avouer ou non. Le dualisme cartésien ne nous permettra évidemment pas de bien décrire la réalité d'aujourd'hui : « Pour comprendre [...] un être pensant couplé avec une machine, il faut cesser de comprendre celui-là comme une chose pensante [...] que l'on pourrait à la fois opposer [...] [et] unir à une chose étendue que serait la machine. Cela fait bien longtemps que les machines ne se caractérisent plus par l'extension » (18). Nous sommes par exemple ici dans le prolongement numérique de nos vies. Mais le discours d'un Gabriel Marcel puis d'un Merleau-Ponty qui croient renverser les choses en proclamant « je suis mon corps » se trompent tout autant en présentant cet enracinement comme originaire et comme ultime fondement. Comme l'avait repéré Lacan, le corps dans la phénoménologie de Merleau-Ponty ne fait que doubler toutes les fonctions de l'esprit. Il a « fait du corps une âme corporalisée » (19).

Rendre compte de notre réalité se fait à travers des phénomènes hétéroclites aux caractères physiques, chimiques, organiques, psychiques, psycho-sociaux. Le couplage humain-machine n'ajoutera donc qu'un mode à l'extraordinaire impureté des phénomènes qui décrivent ce que nous sommes. « C'est ce qui fait aussi qu'il serait absurde d'enlever la machine de l'inscription de ce mixte ou de la secondariser en une sorte d'appendice, s'il est vrai que l'être qui existe est celui du couplage d'un humain avec une machine, et si même il est possible d'identifier l'humain. Cette écriture est plus profonde que la notion de personne » (20). La machine n'est pas qu'un ajout à l'humain. Nous faisons face à une réalité nouvelle et le concept de « personne » ne peut plus nous être utile pour penser cette nouveauté qui manifeste une « intimité » nouvelle. « la notion d'*aide* ou la fonction d'*adjuvant* que les machines sont censées remplir et apporter au handicapé sont devenues très insuffisantes et fausses pour dire ces couplages » (21). La machine fait plus pour faire de nous ce que nous sommes que simplement s'ajouter ou non comme une canne dont nous pourrions nous passer.

Cléro en tire donc ses conséquences : « la vraie question de l'éthique n'est pas de s'obstiner à se demander si l'humanité trouve son compte dans une situation, mais elle est de savoir si les

inscriptions dont nous parlons – et dont nous ne savons si elles restent humaines ou pas, moins encore si elles resteront humaines ou pas – sont compatibles les unes avec les autres, si elles peuvent se combiner et si elles s'enchevêtrent sans trop de conflits et de contradictions, si un espace et un temps peuvent les accueillir sans engendrer trop de destructions réciproques » (21). Qu'un individu soit vivant comme couplage humain-robot (avec toujours cette difficulté du terme premier qui serait défini comme « humain ») ne menace en rien d'autres êtres qui se vivraient comme non couplés à des robots (alors qu'eux-mêmes, nous l'avons dit plus haut, sont déjà métamorphosés dans l'usage permanent de leurs mobiles multifonction). La grande nouveauté de nos vie hybride est là. Et même si Jean-Pierre Cléro insiste sur l'adaptation technique au handicap, on ne peut pas ne pas voir également son application étendue à tous les humains : « Les robots et les machines du même genre ont certainement franchi récemment un nouveau stade : jusqu'à présent, ils nous suppléaient dans des fonctions qui se révélaient défaillantes sans leur appui : ils soulageaient le handicap [...]. Nous attendions d'elles qu'elles pallient nos manques et que, ce faisant elles nous ressemblent. Nous sommes parvenus à une phase où elles ne nous ressemblent plus du tout et peuvent, en nous les associant, faire des choses absolument inédites » (22). Ne plus nous ressembler, c'est par exemple ce que représente un mobile multifonction. Et Dieu sait s'il s'est mis à participer en permanence de nos vies. Comme l'avait bien compris Simondon en son temps, il s'agit d'assumer ces couplages et ces réseaux que nous formons avec les machines. Le symbolique n'est pas aliénation d'un corps prétendument vécu et jugé plus authentique. Cléro demande alors : « pourquoi réserver le nom d'*éthique* à cet acte de ramener à un prétendu « corps » l'ensemble des activités techniques, comme si elles attendaient de lui leur sens ? » (23). Il faudrait face au mixte nouveau que l'humain compose avec les machines, développer une maturité philosophique renouvelée et ne pas céder si facilement aux affects les plus excessifs parlant aussitôt de « fin de l'homme » et de « fin du monde » : « Il faudrait à l'égard de cette génération de machines nouvelles, continuer le patient travail que Simondon avait commencé sur le mode d'existence des objets techniques qu'il connaissait ; sans débiter les questions éthiques par un moralisme rendu désuet par une ontologie insuffisante et qui ne laisse plus de place qu'à l'émotion » (24).

Attention donc à ce « préjugé qui se croit très humaniste et qui consiste à opposer la personne humaine, pourvue d'un dessein ou d'un destin moral, à la machine, et par conséquent l'éthique à la technique. Or cette conception est fautive, car l'éthique, correctement pensée et non pas intuitivement appréhendée sur le mode moral, pose les mêmes problèmes que la technique. Elle ne cesse d'exiger l'articulation de principes et de faire l'expérience que cette articulation ne fonctionne jamais que dans les circonstances où elle agit et qu'elle est toujours à refaire » (25). L'objet technique pensé par l'esprit de l'ingénieur-informaticien ne se réalise qu'après un long processus où il se frotte aux usages du groupe, où il s'intercale entre plusieurs autres usages. L'objet technique ne s'arrête jamais d'être dans un processus où il devient concret. Même quand il est enfin inclus dans les usages du groupe, un autre objet technique, une autre tendance spirituelle fera que sa place et son rôle se décalent, se transforment et prennent une autre réalité concrète. Cela n'est pas du tout différent des « solutions » éthiques qui sans cesse vont se décaler et nous obliger à les repenser parce que des circonstances nouvelles apparaissent. D'où le commentaire terminal de Cléro : « On ne rend pas toujours le grand service que l'on croit rendre à l'humanité en voulant la soutenir contre les techniques » (25).

Eviter les débats théoriques de fin du monde pour simplement observer les usages en cours

Sommes-nous réellement naïfs, si nous décidons de ne pas nous concentrer sur les débats critiques actuels à propos des conséquences mondiales néfastes pour le genre humain de l'IA ? Il s'y joue assurément des enjeux liés aux GAFAM, des rivalités mondiales cédant aux ivresses du pouvoir et de l'argent avec de gros risques sur la confidentialité, la protection des données et sur nos souverainetés. Mais proposons ici plus humblement (si l'humilité n'est pas une faute pratique en philosophie) d'observer certains usages contemporains liés à l'hybridation humain-machine.

Nous commencerons par évoquer une recherche en cours qui est celle de Morgane Blain dont la thèse est en train de se finaliser avec pour titre : « Que signifie « faire corps » avec une neuroprothèse ? Penser la chair des dispositifs biotechniques ». Morgane Blain étudie en effet la Stimulation Electrique Fonctionnelle (SEF) (en anglais *FES* pour *Functional Electrical Stimulation*), technique qui envoie des impulsions électriques aux muscles paralysés pour mobiliser des membres inertes, c'est-à-dire, des muscles qui ne peuvent être activés volontairement par le sujet, restaurant ainsi certaines capacités de mouvement. Mais dans le fait de « faire corps » avec les neuroprothèses ou plus largement, avec une technologie compensatrice, Morgane Blain observe que la création et la construction de ces dispositifs sont orientées. Les dispositifs ne sont jamais neutres, et ils « préforment » certains usages. Ces dispositifs sont la manifestation de certaines évidences, conceptions, idées sur le monde qu'ont les concepteurs, de manière consciente ou inconsciente. Le travail de Morgane Blain vise à discerner ces pré-conceptions et montrer comment elles sont en tension (ou non) avec la réalité des usages. Par un effet que nous qualifierions d'« empathie égocentrée » (26) existe un décalage important entre les perceptions et aspirations des usagers, celles des équipes soignantes (kiné, spécialistes...) et celles que projettent les concepteurs. Des usagers peuvent par exemple raconter à quel point le regard des autres peut présenter un frein à l'acceptation d'un usage. Une combinaison qu'il faut porter pour recevoir ces micro-stimulations peut par exemple ne pas être acceptable pour se promener dans la rue : « hors de question que je sorte avec ça, je ne voudrais pas ressembler à un cyborg, ça va attirer l'attention... ». Pour un dispositif d'aide à la marche, l'un des arguments phare peut être l'autonomie retrouvée. Mais en observant bien les choses Blain remarque que la plupart des usagers ne sont pas à même d'enfiler la combinaison prévue ni de la programmer par eux-mêmes. Ils sont donc dépendants d'un Service Après-Vente, d'un aide à domicile formé, avec opacité de la politique des données et du fonctionnement. Derrière le slogan de l'autonomie apparaîtrait une autre forme de dépendance, une dépendance à la technologie. Le « faire corps » impliquerait plutôt des dispositifs que l'on n'a pas besoin de porter tout le temps, qu'on peut utiliser ponctuellement. L'hypothèse de Blain est que l'on va plutôt vers un genre de solution hybride, embarquée, discrète.

Blain repère des conflictualités profondes autour de ce qu'est un corps, de ce qu'est le schéma corporel, le schéma moteur. Comment la phénoménologie va-t-elle rendre compte de la modification du schéma corporel et du schéma moteur ? Blain observe comment les dispositifs technologiques reconfigurent l'humain. A la question « qui apprend quoi ? » nous pouvons, à l'instar de Jean-Pierre Cléro, refuser le cadastre simpliste d'une réponse qui serait « l'humain ou la machine ». La machine et l'utilisateur s'avèrent être tous deux dans des boucles d'apprentissage qui s'entremêlent.

Mais ici nous en sommes encore à des éléments technologiques qui semblent ne toucher que le corps. En introduction nous citons notre philosophe français affirmant que la compensation robotique du handicap était déjà visible mais exceptait « sans doute [...] [le] handicap mental » (2). En excluant le « handicap mental » (il aurait pu préciser « et psychique ») il ajoutait néanmoins un « seulement pour le moment ». Et voilà qu'avec l'IA se profile déjà des possibilités inattendues : Nicolas Paccini est Consultant spécial Santé et Handicap et Patient expert. Il travaille à la reconnaissance de la nécessité d'une assistance IA dans la compensation du handicap énergético-cognitif et à un financement élargi qui le permette (une PCH humaine élargie). Le rôle des intelligences artificielles comme aides à l'autonomie peut être considérable dans le cas des handicaps énergético-cognitifs avec malaise post-effort. Nicolas Paccini les connaît. Il vit avec une encéphalomyélite myalgique sévère, est alité et confiné à domicile depuis près de six ans. Son handicap est à la fois énergétique et cognitif : le moindre effort physique, mais aussi cognitif ou sensoriel, peut déclencher un malaise post-effort et une aggravation durable. Sa capacité de travail est dit-il « quasi nulle ». Il ne relève donc pas des dispositifs liés au maintien dans l'emploi, alors même que les outils numériques constituent parfois l'unique moyen de continuer à communiquer, organiser ses démarches et exercer ses droits. La Conférence nationale du handicap 2026 vient justement d'inscrire parmi ses priorités le fait de « mettre les nouvelles technologies et l'intelligence artificielle au service de l'autonomie ». Par rapport à notre questionnement sur l'être hybride qu'est l'humain-machine, nous posons la question que Cléro ne renierait pas : Qui de l'IA ou de Nicolas est l'auteur de la réflexion pour mobiliser politiquement autour d'un usage financé collectivement des solutions hybride IA-humain ? Nicolas n'en était pas capable tout seul. L'IA non plus : elle ne prend pas sur elle d'entrer dans le champ du politique pour promouvoir une problématique éthique (à moins que ses programmeurs lui induisent un but éthique ?).

C'est donc Nicolas et l'IA qui ont de manière hybride abouti à cette réflexion enrichie (27). L'IA peut donc restituer une capacité d'action considérable à des personnes devant lesquelles nous serions dubitatifs.

Les dangers du digital et des robots

Cléro n'est en rien inconscient des dangers que toute nouvelle invention peut recéler. Il se demande bien si la culture numérique s'oppose intrinsèquement à certains modes d'organisation du politique. « Y aurait-il donc dans la culture digitale, dans le fonctionnement d'Internet, un *principe* [...] qui en empêcherait radicalement le fonctionnement démocratique ? » (28). « Il est sûr que nos démocraties errent très loin de l'idéal de vertu que Montesquieu imaginait à leur principe en établissant sa nécessité. Elles fonctionnent tant bien que mal sans vertu et elles y parviennent presque, à de scandaleuses inégalités près ; mais l'absence de vertu, le cynisme, le déchaînement de la haine et de la colère, le mensonge éhonté, l'ignorance délibérée et sûre d'elle-même, le contournement du débat avec les plus instruits, le mépris de toute instruction, la couardise qui ne prend aucun risque et la lâcheté, n'atteignent-ils pas des pics par ce média ? » (28). Cléro reste perplexe devant l'écart entre les niveaux symboliques très sophistiqués pour concevoir ces machines et leur aboutissement en un déversement de paroles publiques et privées faciles ou totalement irresponsables. « A-t-on jamais vu tant d'imagination mise au service d'un résultat qui promettait d'être démocratique en donnant la parole à tous, sans distinction de rang, de métier, de naissance, de compétence, et qui ne parvient qu'à transformer en déchet la parole et l'écrit, faute de responsabiliser leurs auditeurs et même faute de les identifier ? [...] Il est indiscutable que la honte, sans le risque de laquelle il n'y a pas de société policée possible, n'est pas la passion dominante de ceux qui affichent leur avis sur le Net au mépris de toute vérité et de toute loyauté » (29). Sous l'étendard de la liberté de pensée, on assène ses opinions sans faire l'effort patient d'argumenter ou de démontrer, sans s'inquiéter de celles et ceux à qui l'on va durablement nuire. Cette « liberté » non assortie de devoir se transforme en violence dont les individus mais aussi les collectivités font les frais. Cependant selon Cléro il vaut certainement mieux pour nos libertés que l'on ait un Internet charriant toutes sortes de faussetés qu'un internet contrôlé intégralement par l'Etat. D'une manière ou d'une autre, l'identification des auteurs, leur publicité obligatoire pour s'exprimer sur les réseaux, semble souhaitable. Car sinon « on peut, par ces techniques, fuir le débat qui est l'essence même de la démocratie et tuer la démocratie en feignant d'user de son droit de parole ; ce qui favorise les partis et les groupes qui veulent accéder au pouvoir par la démocratie sans en payer le prix d'explication » (30).

Face à l'utilisation des millions d'informations sur chaque usager, nous pouvons nous sentir pris entre Charybde et Scylla : d'un côté l'Etat (s'il est autoritaire) pourrait s'en servir contre nous ; mais d'un autre côté les Etats peuvent être contournés par nombre de multinationales, qui utiliseront le cas échéant ces informations contre nous, sans que dorénavant l'Etat n'ait la puissance de nous protéger.

Il reste que Cléro garde un discours confiant sur la manière dont les humains vont réussir à s'organiser : « Les démocraties n'ont pas à craindre du développement des techniques, en particulier de celles qui relèvent de l'intelligence artificielle, même si l'on aurait grand tort d'imaginer les unes et les autres spontanément accordées » (30). Il n'y a donc pas à avoir de peurs irraisonnées, mais cet accord, ce sera bien à nous de le conquérir. Il ne va pas de soi.

Conclusion

L'humanité sur laquelle nous faisons fond est devenue incertaine dans ses contours, dans ses limites, et est ébranlée dans sa certitude de soi. La conception contractualiste de la loi, qui voudrait qu'elle soit une norme définitive car reposant sur des fondements indiscutables devient elle-même de plus en plus problématique car l'humain se change en formant des niveaux symboliques de plus en plus complexes - la loi devant bien rendre compte de ce qu'il est à chaque fois réellement devenu. Cléro est obligé d'acter, à la manière d'un Ricoeur, ce que la démocratie nous offre : « les divisions ne

seront pas réduites, mais plutôt seulement arbitrées. La démocratie ne demande pas tellement davantage que de partir honnêtement d'une majorité toujours variable pour chaque loi et de regarder loyalement comment chaque majorité s'accommode avec une autre. Cette conception de la loi est la plus adaptée au type de démocratie que nous cherchons et qui ne requiert pas une commensurabilité que nous nous donnerions dès le départ et *a priori*, alors qu'elle doit se gagner. Car il n'est pas dit et il n'est pas requis que la majorité qui adhère à chaque loi soit toujours la même ; elle varie d'une loi à l'autre, faisant toujours des « restes » - mais pas toujours les mêmes - ; c'est ainsi que ce jeu majoritaire s'accommode d'une certaine conception de la démocratie qui ne ressemble guère, tant par ses processus que par ses résultats à celle que préconise Rousseau » (32). Nous devons donc acter que la prodigieuse variété, toujours en développement, du numérique suscitera des lois toujours nouvelles.

Les réseaux techniques nous placent devant l'impossibilité d'aspirer à retrouver une prétendue humanité adamique, dépourvue de machines, d'univers technique. On ne peut d'ailleurs que fantasmer la manière dont les humains du passé ressentaient et pensaient. Nous sommes différents, nous ressentons les choses différemment. L'humain qui se couple avec les machines ne perd pas son « identité » dans le couplage, puisque celle qu'il perd n'était déjà pas une nature ; elle a toujours été mobile et elle le sera toujours, de telle sorte qu'elle reste imprévisible et que nous avons à travailler pour la construire. C'est notre tâche.

Notes :

- (1) J.-P. Cléro, *Essai sur les fictions*, Paris, Hermann, 2014, p.522.
- (2) J.-P. Cléro, *Qu'est-ce que l'éthique médicale ?*, Editions Mimésis, 2020, p.165.
- (3) *Idem*, p.167.
- (4) *Id.*, pp.195-196.
- (5) *Id.*, p.169.
- (6) Diderot, *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*, Textes établis et présentés par G. Goggi, Paris, Hermann, 2011, p.112.
- (7) J.-P. Cléro, *op. cit.*, note 17, pp.177-178.
- (8) *Idem*, pp.168-169.
- (9) *Id.*, p.170.
- (10) M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, puf, 2012, pp.26-30.
- (11) J.-P. Cléro, *op. cit.*, p.171.
- (12) *Id.*, p.172.
- (13) Kant : « L'impératif pratique sera donc le suivant : *agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen* » Kant [1785] *Fondation de la métaphysique des mœurs*, in *Métaphysique des mœurs I*, trad. A. Renaut, GF-Flammarion, 1994, AK IV (429) p.108. Et également : « seule la dignité de l'humanité en tant que nature raisonnable, sans qu'intervienne une quelconque autre fin à atteindre par là ou un quelconque avantage, par conséquent le respect pour une simple Idée, devrait pourtant servir de prescription non négociable pour la volonté » AK IV (439) p.122.
- (14) J.-P. Cléro, *op. cit.*, Note 8, p.172.
- (15) Kant : « de là procède maintenant le troisième principe pratique de la volonté, en tant que condition suprême de son accord avec la raison pratique universelle, savoir *l'Idée de la volonté de tout être raisonnable comme volonté légiférant de manière universelle* » *Op. Cit.* AK IV (431) p.111.
- (16) J.-P. Cléro, *op. cit.*, p.172.
- (17) *Id.*, p.173.
- (18) *Id.*, pp.173-174.
- (19) Lacan, *Le Séminaire*, Livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, pp.253-254.
- (20) *Id.*, pp.174-175.
- (21) *Id.*, p.179.

- (22) *Id.*, pp.179-180.
- (23) *Id.*, p.182.
- (24) *Id.*, pp.184-185.
- (25) *Id.*, p.213.
- (26) Le concept d'« empathie égocentrée » que nous avons développé dans notre ouvrage *La Philosophie face au handicap* (pp.95-105) rend compte de cette situation très fréquente où la personne dite valide, croisant une personne en situation de handicap, fait un effort immédiat pour « se mettre à sa place » (empathie) - ce qui produit un dégoût ou un frisson d'effroi, car nous imaginons qu'il nous serait insupportable de ne pas avoir de bras, d'avoir des jambes tordues, de parler avec une élocution hachée. Notre empathie reste donc « égocentrée » - centrée sur notre manière présente de ressentir et de juger la vie et nous amène à faire un parallogisme, une erreur logique : ici le concepteur peut être plein de bonne volonté mais proposer des solutions qui correspondent à ce qui lui semble essentiel et qui ne seront pas nécessairement celles auxquelles aspireraient des usagers.
- (27) Nicolas Paccini souhaite proposer deux évolutions complémentaires : une « PCH technologique », ou l'intégration explicite des assistants numériques et d'intelligence artificielle dans les aides techniques, avec libre choix du fournisseur selon les besoins ; et une PCH humaine élargie — ou une enveloppe complémentaire — permettant de financer des interventions psychologiques à domicile ou en visioconférence lorsque les déplacements sont médicalement délétables.
- (28) J.-P. Cléro, *op. cit.*, p.202.
- (29) *Id.*, pp.202-203.
- (30) *Id.*, p.205.
- (31) *Id.*, p.206.
- (32) *Id.*, p.200.