

# Préface

## De l'*Homo faber* à l'*Homo delegans*, ou l'illusion de la maîtrise (du temps).

Par Patrick SIGWALT,  
psychanalyste, Saint-Germain-En-Laye.

« Les créations humaines sont faciles à détruire et la science et la technique qui les ont édifiées peuvent aussi être utilisées pour les anéantir. »

(Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*)

*L'histoire de l'humanité peut se lire comme l'histoire d'un même désir : soustraire progressivement l'existence aux contraintes du temps. Derrière la diversité des civilisations, des inventions et des savoirs, une aspiration demeure constante : réduire l'incertitude, anticiper l'avenir, transformer le donné naturel en œuvre humaine. Si chaque époque développe ses propres techniques, toutes semblent répondre à une même ambition : accroître la puissance de l'homme sur le monde.*

C'est sans doute Mircea Eliade<sup>1</sup> qui a le mieux mis en lumière cette continuité profonde. Dans *Forgerons et alchimistes*, il montre que les techniques ne naissent jamais d'une simple recherche d'efficacité. Elles prolongent une vocation beaucoup plus ancienne : celle de l'homme qui refuse la passivité devant la nature. L'alchimiste, écrit-il, cherche à « achever plus rapidement l'œuvre de la Nature ». Cette formule révèle la signification anthropologique de toute invention technique, comme tentative de vaincre le temps.

Pour nous résumer, dans les symboles et le rites qui accompagnent les travaux métallurgiques se fait jour l'idée d'une collaboration active de l'homme avec la Nature, peut-être déjà la croyance que l'homme est capable de se substituer, par son travail, aux processus de la Nature. (...) ; on intervient dans un processus de croissance, on accélérât la maturation ou on provoquant l'expulsion de l'embryon. C'est pourquoi l'œuvre métallurgique pouvait être sentie comme une opération obstétrique avant terme, l'équivalent d'un avortement. (...) Pourtant, c'est là le point de départ de cette grande découverte que l'homme peut assumer l'œuvre du Temps.

Le forgeron, figure centrale de l'œuvre d'Eliade, n'est pas un simple artisan. Il est celui qui arrache le minerai aux profondeurs de la terre pour lui imposer une forme nouvelle. En travaillant le métal, il manifeste une puissance qui semblait jusque-là réservée à la nature elle-même. L'outil devient ainsi davantage qu'un instrument : il constitue une médiation entre l'homme et le monde, entre le possible et le réel. C'est dans cette perspective qu'il convient de comprendre l'histoire entière des sciences et des techniques. Depuis les premiers foyers de métallurgie jusqu'aux architectures numériques contemporaines, l'homme s'est défini comme *Homo faber*, cet être qui ne se contente pas d'habiter le monde mais qui le transforme en fabriquant des outils. Chaque invention prolonge son corps, augmente sa puissance, élargit le champ de son action. Freud observait déjà que l'homme moderne était devenu une sorte de « dieu prothétique » (*Malaise dans la civilisation*). Les techniques prolongent les organes humains ; elles accroissent considérablement notre puissance d'action. Mais Freud soulignait également l'ambivalence de ce progrès : chaque prothèse nouvelle modifie en retour celui qui l'utilise. Nous

---

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion, 2018 (1977), 309 p..

<sup>2</sup> Eliade, *Ibid.*, p. 116-17.

croyons fabriquer des instruments ; nous découvrons progressivement qu'ils nous façonnent. N'est-ce pas là précisément la leçon des alchimistes ?

(...) l'alchimiste reprend et parfait l'œuvre de la Nature, en même temps qu'il travaille à se « faire » lui-même<sup>1</sup>.

Le psychanalyste Sándor Ferenczi donnera à cette intuition une formulation décisive en distinguant deux modalités fondamentales de l'adaptation. L'adaptation **alloplastique** consiste à transformer le monde extérieur afin de résoudre les difficultés rencontrées. L'homme construit des outils, aménage son environnement, invente des techniques toujours plus performantes. L'adaptation **autoplastique**, au contraire, transforme le sujet lui-même. Pourtant ces deux formes d'adaptation ont longtemps entretenu un équilibre fécond, ce qui pouvait impliquer le sacrifice de Soi, comme l'illustre cette histoire chinoise :

Kan-tsiang raconta alors que son maître n'avait réussi à réaliser la fusion qu'en se jetant, lui et sa femme, dans la fournaise. Mo-ye se déclara prêt à donner son corps, si son mari faisait fondre le sien. Ils coupèrent leurs cheveux et rognèrent leurs ongles. « Ensemble, ils jetèrent dans le fourneau rognure et cheveux. Ils donnèrent la partie pour donner le tout.

Lorsque le monde ne peut être modifié, c'est l'économie psychique qui s'adapte. C'est ce mode d'adaptation symbolique qui a été privilégié en Extrême-Orient (Rolf A. Stein, *Le monde en petit*), de sorte que la Chine traditionnelle n'aura pas développé à égale mesure de l'occident les sciences et les techniques ; elle aura préféré les feux d'artifice à la poudre de canon (Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*). Aussi le psychologue Jung aura judicieusement observé au travers son étude sur l'alchimie que le « yoga » est cette intelligence technique qu'aura produit l'orient, et qui en fait une pseudo psychologie (*Psychologie et orientalisme*). En occident le dialogue entre science et ésotérisme existait, mais de façon moins systématique observe Eliade, comme c'est le cas de Newton :

Ce type de « savoir » rêvé, et partiellement élaboré au XVIII<sup>e</sup> siècle, représente la dernière entreprise « totale » tentée dans l'Europe chrétienne. Pareils systèmes du « savoir total » ont été proposés en Grèce par Pythagore et Platon ; ils caractérisent cependant la culture chinoise traditionnelle, où aucun art, science ou technique n'était intelligible sans leurs présuppositions et implications cosmologiques, éthiques et « existentielles »<sup>2</sup>.

L'histoire des techniques apparaît alors comme un vaste mouvement dialectique : *plus l'homme transforme son environnement, plus cet environnement transforme l'homme*. Nous ne pensons plus seulement avec des instruments. A mesure que nous transformons le monde, nous nous adaptons intérieurement aux dispositifs que nous avons construits. Il en va ainsi par exemple du GPS qui modifie notre représentation de l'espace, des moteurs de recherche qui modifient notre mémoire, ou encore les réseaux sociaux qui reconfigurent notre attention. Les représentations changent, les habitudes se réorganisent, les modalités mêmes du rapport au réel se déplacent. Or la modernité semble avoir porté l'adaptation alloplastique à un niveau sans précédent. Chaque *limite* appelle désormais une réponse technique ; chaque difficulté paraît devoir trouver sa solution dans un nouvel artefact. Cette victoire produit silencieusement un effet inverse. Toutes les inventions antérieures demeuraient ordonnées à l'activité de leur créateur. Elles prolongeaient sa force, sa mémoire, son regard, son calcul. L'intelligence artificielle introduit une rupture dont nous commençons seulement à mesurer la portée. Elle intervient désormais avec l'IA dans les opérations qui rendaient précisément possible cette activité créatrice. Elle participe à la conception, à l'organisation, à l'interprétation, à l'évaluation et, de plus en plus, à la décision elle-même : « la machine cesse d'être perçue comme un tiers. Elle devient une extension du réel ». Autrement dit, l'*Homo faber* qui fabrique les outils tend progressivement à prendre en charge ce qui faisait précisément de lui un *Homo faber*. Le paradoxe est saisissant ! Ainsi l'apogée de la puissance technique pourrait bien coïncider avec le commencement d'un *dessaisissement anthropologique*. L'homme n'externalise plus seulement son énergie, sa mémoire ou son calcul ; il commence à externaliser la faculté même par laquelle il juge. C'est précisément ce déplacement que le remarquable ouvrage d'Emmanuelle Darles entreprend de mettre en lumière. Son mérite est de montrer que la véritable question posée par l'intelligence artificielle ne réside pas dans la sophistication des algorithmes, mais dans le « transfert

---

<sup>1</sup> Eliade, *Op. cit.*, p. 81.

<sup>2</sup> Cité dans Eliade, *Op. cit.*, p. 99.

<sup>3</sup> Eliade, *Op. cit.*, p. 248.

silencieux » de fonctions qui, jusqu'ici, appartenait au cœur même de la responsabilité humaine. Elle n'est plus seulement un outil supplémentaire ; elle devient progressivement le milieu cognitif dans lequel s'exerce notre activité mentale.

Ce basculement possède également une dimension clinique qui mérite d'être soulignée, en lien avec la question du statut de la « culpabilité » et son traitement. L'Ecole de psychosomatique de Paris, née à la fin des années 40, a décrit en termes de **pensée opératoire** une modalité particulière du fonctionnement psychique. Celle-ci se caractérise par un appauvrissement de la vie symbolique au profit du traitement fonctionnel du réel. Le sujet privilégie l'efficacité immédiate, la procédure, le concret, l'adaptation pratique ; la conflictualité intérieure, l'imaginaire, l'ambivalence et le travail d'élaboration se trouvent progressivement réduits. À l'origine, cette notion désignait un fonctionnement clinique spécifique. Aujourd'hui, elle semble acquérir une portée anthropologique, où l'environnement numérique valorise précisément cette économie psychique. Il privilégie la réponse sur la question, le traitement sur l'interprétation, l'optimisation sur la délibération, la résolution immédiate sur le temps de la maturation intérieure. Il serait évidemment abusif d'attribuer cette évolution à l'intelligence artificielle seule. Mais celle-ci en constitue désormais le milieu technique privilégié. Chaque fois que nous confions à un système la sélection des informations pertinentes, la hiérarchisation des priorités, l'anticipation des comportements ou la formulation des recommandations, nous renforçons une manière d'habiter le monde où la *fonction symbolique*, garante du principe de réalité, tend progressivement à céder devant la *fonction opératoire*. Le danger n'est donc pas seulement celui d'une automatisation des tâches qui prive le Sujet de son autonomie décisionnelle, mais bien d'une **externalisation du jugement** qui modifie profondément notre vision du Sujet et sa relation au monde. Car juger ne consiste jamais à calculer, à moins précisément d'une pensée qui se fasse de plus en plus « machination » au sens d'un outil de propagande et de manipulation, comme le redoute Darles au fur et à mesure que l'IA se démocratise et peut être utilisé à bas coût. Juger ce n'est pas seulement choisir entre plusieurs « options ». C'est accepter que toute décision engage celui qui la prend. Une décision dont personne n'assume intérieurement les conséquences cesse progressivement d'être un jugement pour devenir une simple opération. Le jugement humain suppose l'hésitation, le conflit des valeurs, la mémoire, l'expérience, l'imagination, la responsabilité, autrement dit tout ce qui échappe à une logique procédurale dont rend compte le présent ouvrage. Alors on comprend que le jugement est aussi une affaire de gestion de la « culpabilité ». Non pas comme résidu archaïque dont la modernité devrait se débarrasser, mais comme condition psychique de la responsabilité.

C'est ici que la comparaison avec l'alchimiste retrouve toute sa portée. Notre modernité partage avec l'alchimiste la même *Illusion du contrôle*. La maîtrise, précise Eliade, « signifie l'obtention d'un état supérieur à la condition humaine. Qui plus est, le forgeron crée les armes des héros. Il ne s'agit pas seulement de leur fabrication matérielle, mais de la « magie » dont elles sont investies ; c'est l'art mystérieux du forgeron qui les transforme en outils magiques. D'où les rapports, attestés dans les épopées, entre forgerons et héros ». Mais cette aspiration demeure contenue par le rite, l'initiation et le sacré. La toute-puissance y est médiatisée par un ordre symbolique qui rappelle sans cesse au sujet qu'il n'est jamais l'origine de lui-même. Au contraire notre monde séculier conserve plus que jamais l'illusion de la toute-puissance, -une affaire de maîtrise narcissique-, sans les médiations qui permettent l'éclatement de l'angoisse-culpabilité. La puissance demeure ; les limites symboliques s'effacent.

Dans les sociétés traditionnelles, les actions importantes sont calquées sur celles de l'ancêtre primordial. Par exemple, un pêcheur va refaire les gestes et redire les paroles de son ancêtre mythique – celui qui a « inventé » la pêche-, qui sont pour lui la seule manière valable de prendre du poisson. Se distancier des gestes et paroles archétypaux, croit-il, serait courir le risque de ne pas attraper de poisson, mais aussi de perdre son identité. Selon Eliade, les sociétés « religieuses » font de l'imitation des faits et gestes des ancêtres ou des dieux l'unique manière de vivre une vie sensée.

Le psychanalyste Michael Balint avait montré que le « progrès » n'est pas incompatible avec l'idée de régression, mais l'accompagne très souvent dans le sens de la maîtrise d'un art en particulier qui préserve au niveau du fantasme l'illusion de l'autonomie sans avoir à quitter le monde des objets primaires. En d'autres termes l'invention des sciences et techniques est d'abord une réponse à l'angoisse d'abandon : « Le grand danger en face duquel l'humanité a dressé la civilisation, c'est la perte de l'objet,

---

<sup>1</sup> Eliade, *Op. cit.*, p. 127.

<sup>2</sup> Eliade, *Op. cit.*, "Préface", p. 16-7.

<sup>3</sup> Michael Balint, *Les voies de la régression*, Paris, Payot, 2000 (1959)

la peur de rester seul dans le noir. », dit Geza Roheim<sup>1</sup>. Dans ce cas l'adaptation devient une solution favorable entre le narcissisme et l'investissement objectal. En ce sens il s'agit de reconnaître la « dimension thérapeutique de la culture et des sublimations »<sup>2</sup>. Pourtant à mesure que la civilisation accroît sa puissance objective, elle risque d'affaiblir les médiations psychiques qui rendaient cette puissance contrôlable. Avec l'IA la tentation de « régression par progression », selon la formule consacrée de Balint, -« nous ne grandissons que pour demeurer des enfants », dit Roheim<sup>3</sup>-, apparaît d'autant plus inquiétante que la Machine (comme équivalent à la pierre philosophale) n'est plus seulement le prolongement du corps physique mais sert de prothèse à l'esprit humain. En se faisant le lieu privilégié des angoisses projetées, le Sujet nourrit le phantasme de s'unir à l'Esprit (Dieu) comme ersatz de « sublimation ». Le progrès technique devient ainsi le vecteur d'une régression anthropologique vers la « réalité virtuelle » ; cette fois une « néo-réalité » assumée mais qui a déjà conduit à des suicides assistés, ou dans le meilleur des cas, comme au Japon, à un mariage avec une IA. Dans ce dernier cas la psychologie de la culture joue un rôle significatif dans le destin réservé aux nouvelles technologies, comme en Asie les aspects religieux liés à l'animisme<sup>4</sup>. Il y a là tout un champ de recherches à explorer, à côté des implications géopolitiques que le présent ouvrage aborde au travers les différentes politiques de développement de l'IA aux USA, en Russie ou en Israël.

En ce sens il est judicieux comme le propose l'auteure du présent ouvrage de penser la culture de l'IA dans le miroir de la gestion (politique) du COVID, comme puissant révélateur de ces nouvelles modalités d'être au monde. Elle a montré la soumission (complice) des esprits aux modélisations informatiques, ainsi que la propension des citoyens à déléguer la faculté de jugement à la Machine, comme nouvelle figure d'Autorité. N'est-ce pas la conséquence logique d'une époque où l'Autre constitue une menace pour le narcissisme, *a fortiori* lorsqu'il se pose en « sujet sachant » ! Dans une époque où la conflictualité psychique a de moins en moins sa place, le débat devient impossible et la Machine rassure. La Crise du symbolique devient crise de la transmission. En vérité, rappelle l'auteure, un « cadre mental » qui existait déjà ; l'IA ne fait que précipiter cette anthropologie dans la Crise. Je dis bien « dans la Crise », car elle devient le moyen par lequel répondre et organiser la dépression sur le plan individuel et collectif à partir des outils de l'ingénierie sociale. De là à parler du « Mythe Covid comme traumatisme fondateur », il n'y a qu'un pas ! Ces différentes observations ouvrent sur un questionnement délicat : dans ce contexte de crise du symbolique n'est-ce pas prendre le risque avec l'IA de faire du cas Eichmann<sup>5</sup>, comme modèle de pensée opératoire<sup>6</sup>, un phénomène plus général qui touche à l'organisation même de nos sociétés occidentales ? Une « architecture sans visage », dit admirablement Emmanuelle Darles, comme pour rappeler que c'est encore une histoire de « masques » qui cachent *Le visage de l'autre* (Lévinas)<sup>7</sup> : « l'expertise technique est une forme d'autorité à laquelle on peut se soumettre sans honte ». « Elle a fait son travail. Proprement. Efficacement. Sans états d'âme, ce qui était d'ailleurs tout ce qu'on lui demandait de faire ». Ou encore : « Ce qui était un processus de décision devient un mécanisme d'exécution ». Il ne s'agit plus seulement alors d'*externaliser la capacité du jugement, mais avec elle la culpabilité qui la fonde, et alors projetée*. Cette hypothèse prend tout son sens, à considérer le contexte paranoïaque dans lequel a été pensée l'IA, comme « culture de la guerre ».

Loin des récits convenus qui présentent l'intelligence artificielle comme l'aboutissement naturel du progrès scientifique, l'auteure en retrouve la généalogie réelle. L'IA n'est pas née dans les laboratoires ouverts de la Silicon Valley, mais dans les architectures militaires de la guerre froide, conçues pour « réduire le temps humain dans la chaîne de commandement ». Son livre montre avec une rigueur impressionnante que l'objectif premier n'était pas de penser, mais de surveiller, d'anticiper et surtout de décider plus vite que l'adversaire. **La vitesse devient alors une catégorie stratégique** ; elle tend peu à peu à devenir une catégorie politique, puis culturelle. Ainsi les systèmes d'aide à la décision restreignent progressivement notre manière de juger. Chaque délégation paraît raisonnable. Chaque automatisation semble limitée. Chaque assistance apparaît réversible. Pourtant, leur accumulation transforme silencieusement ce qu'une civilisation considère comme naturel. La décision humaine cesse d'être le point de départ de l'action ; elle devient l'ultime validation d'un processus déjà largement organisé par la machine. Son enquête montre que les architectures contemporaines de l'intelligence

<sup>1</sup> Roheim, *Origine et fonction de la culture*, Gallimard, 1972 (1943), p. 120.

<sup>2</sup> Roheim, *Ibid.*, p. 129.

<sup>3</sup> Roheim, *op. cit.*, p. 51.

<sup>4</sup> Sur le suicide qui trouve dans la technique une rationalisation sous une forme rituelle, cf. mon article de 2012, « Confucianisme et taoïsme, l'art de régresser par progression », dans Pascale Hummel et al., *Pathologie(s). Études sur l'art(ifice) d'être au monde*, Philologicum, 2012, p. 233-288.

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem - Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1991 (1966).

<sup>6</sup> Jean-Bastide Dethieux, *Les monstres ordinaires : clinique et théorie du conformisme*, In Press Editions, 2024.

<sup>7</sup> Voir mon essai de 2020 sur l'anthropologie des masques dans la Crise COVID, où je m'interroge très tôt sur les aspects régressifs de cet usage et autres procédés aux accents rituels. J'y vois avec le recul l'intuition des conditions à une organisation de la société sur le modèle de la Gestalt, du type « capitalisme de surveillance ». En lecture libre : <https://lesenfantsdelapsychanalyse.com/chroniques/le-drame-des-masques-pour-une-lecture-anthropologique/>.

artificielle ne procèdent pas d'une simple innovation informatique ; elles furent conçues dès l'origine pour réduire le temps séparant la perception de l'action. Depuis les premiers outils de pierre jusqu'aux grands modèles computationnels contemporains, chaque invention avait pour fonction d'étendre les capacités humaines. Avec l'intelligence artificielle, cette logique change d'objet. L'outil ne se contente plus de prolonger l'action ; il intervient dans les opérations qui précèdent l'action elle-même. À partir d'un certain degré de sophistication, **l'outil et l'action deviennent pratiquement indissociables**. C'est là réaliser le phantasme de l'alchimiste (la Machine comme équivalent de la pierre philosophale !) de *fusionner* avec l'environnement ambiant à l'instar du Caméléon (le sens du mot chinois « Yi » pour désigner le *Livre des transformations* Yi King comme ouvrage de divination), sans avoir à produire aucun effort. Ceci est illustré au travers ce passage du *Liezi* qui rappelle le contexte défensif-militaire dans lequel a été pensée la méditation taoïste avec des enjeux adaptatifs :

Quand il tendait l'arc, les animaux s'abattaient et les oiseaux tombaient de l'air. Son disciple, du nom de Fei Wei, et qui prit des leçons auprès de lui, dépassait encore en adresse son maître. De son côté, Ji Chang apprit cet art de Fei Wei. Ce dernier dit : « Apprenez d'abord à ne pas cligner de l'œil, ensuite nous verrons comment tirer à l'arc ». Ji Chang rentra chez lui, se glissa sous le métier à tisser de sa femme et suivit du regard le va-et-vient de la navette. Après deux ans [de cet exercice], il ne cillait plus du tout, même si la pointe d'une alène lui frôlait l'œil. Il l'annonça à Fei Wei. Ce dernier dit : « Tu n'y es pas encore. Il faut apprendre maintenant à voir, c'est-à-dire voir grand ce qui est petit, voir distinctement ce qui est invisible. Cela fait, vient me le dire. Ji Chang suspendit alors un pou sur un fil de crin à sa fenêtre. Et de l'intérieur de la chambre, il regarda fixement la bestiole. Au bout de dix jours, elle semblait peu à peu grandir. Trois ans plus tard, elle semblait aussi grande qu'une roue de char, si bien qu'il finit par voir les autres objets aussi grands que des montagnes. Il prit alors un arc de corne de Yan et une flèche faite en jonc de Chu, et il tira. Il perça le cœur du pou sans rompre le fil, et alla l'annoncer à Fei Wen. Celui-ci bondit, « se frappa la poitrine et dit « Tu as atteint ton but »<sup>16</sup>.

L'IA pour « Voir plus loin Voir plus vite. Voir ce que l'œil humain ne pourrait jamais atteindre seul ». En étant pensée sur le modèle comportemental de l'Arc réflexe, l'IA réalise l'idéal taoïste du « non-agir » compris comme *inaction active* qui réduit le temps de réaction face au danger de façon optimale ; une « gouvernance par le temps » dit Darles à propos de l'IA. Mais au lieu que l'angoisse trouve dans la pratique d'un art martial le moyen de sa sublimation, elle est prise en charge par la Machine. Résultat, nous vivons dans « un état de conflictualité permanente », dit Darles. Non pas donc dans le sens d'une ambivalence constructive, mais une ambiance franchement paranoïaque ! Alors « la guerre cesse d'être un événement pour devenir un système » ; « elle ne se déclenche plus nécessairement. Elle fonctionne ». Ce qui conduit à ce paradoxe surprenant d'« Un monde dans lequel la guerre n'interrompt plus la paix, parce qu'elle est devenue le fond sur lequel la paix se déploie, quand elle se déploie ». Cette logique de déresponsabilisation implicite à l'Architecture de l'IA doit aussi se comprendre à partir du cadre méthodologique douteux et du flou juridique qui la fonde : « le mensonge tient tout entier dans le langage ». A ce titre l'analyse que fait l'auteure des nombreux *glissements sémantiques* opérés avec l'IA, apporte une contribution essentielle dans la représentation du Sujet *borderline* qui se trouve « déplacé » dans la chaîne décisionnelle : « Le fauteuil est occupé. La décision, non. » Dit autrement la Grammaire de l'IA est elle-même peu respectueuse des règles qui déterminent notre « vision du monde » ! Le risque de passage à l'acte est alors réel, puisqu'il n'y a plus de cadre juridique ni humain qui permette un étayage symbolique de l'angoisse, et pas seulement maîtrise.

En contrepoint de cette *vision-matérialiste* (au sens propre et figuré) dans laquelle se développe l'IA (en occident), il est intéressant d'observer que la méditation taoïste, comme technique de gouvernance a été pensée dans le contexte des Royaumes-Combattants<sup>17</sup>. L'expression « Voir loin » (*jiusheng*) du *Laozi* est à la fois une affaire de quête de « longue vie » (le même mot dans le texte d'origine) et de divination, laquelle servait à l'origine à *choisir* le moment propice pour faire la guerre ou déplacer la capitale<sup>18</sup>. Dès lors il importe de faire le Vide de l'esprit pour Voir clair : « C'est l'esprit qui voit ; si l'esprit ne voit pas, la vue se sépare alors. » C'est pourquoi, commente le traducteur, « les yeux ne suffisent pas pour créer la vision et que celle-ci demande d'autres conditions nécessaires telles que la lumière naturelle ou artificielle et l'esprit capable d'interpréter les objets vus »<sup>19</sup>. C'est là faire

<sup>16</sup> Bennedykt Grynbas, *Le Vrai classique du vide parfait*. Paris, Gallimard, 1961, p. 122.

<sup>17</sup> Sigwalt, *Ibid.*

<sup>18</sup> De nombreux aspects de l'IA confèrent à la régression à la « pensée primitive » (Serge Tisseron, *Empathie et manipulations – Les pièges de la compassion*, Albin Michel, 2017 ; ch. 4 : « L'empathie pour les objets, de la manipulation à la mystification »). Dont l'utilisation qui est faite des statistiques comme modèle de prédiction, jusque dans le choix du titre du programme Palantir, en référence aux « pierres de vision ». Celui qui regarde en elles peut voir à distance, franchir l'espace, percevoir ce qui se déroule loin de lui. Voir plus vite. Voir ce que l'œil humain ne pourrait jamais atteindre seul » (p. 92).

<sup>19</sup> Tchouang-tseu, *Œuvre complète*. Paris, Gallimard, 1969, p. 572 n.49.

l'expérience subjective (et subjectivée) que « Le monde naît de l'esprit » (*jing you xin sheng*), comme l'illustre ce récit Zen qui met en scène deux moines en train de regarder une bannière flottant au vent. L'un dit :

- C'est la bannière qui bouge.

L'autre répondit :

- Non, c'est le vent qui bouge.

Ils discutèrent longtemps sans parvenir à se mettre d'accord. Le Sixième Patriarche intervint :

« Ce n'est ni le vent qui bouge, ni la bannière qui bouge ; c'est votre esprit qui bouge. »

Pour conclure, cette généalogie de l'IA éclaire d'un jour nouveau le déplacement contemporain de la responsabilité humaine. *L'illusion du contrôle*, du titre de l'ouvrage, prend alors une signification nouvelle. Nous croyons maîtriser davantage le monde parce que nos modèles deviennent plus performants. Mais plus ces modèles deviennent performants, plus ils tendent à organiser les conditions mêmes dans lesquelles nous exerçons notre liberté. Nous croyons accroître notre puissance, mais nous risquons d'affaiblir notre faculté de juger. Peut-être est-ce là le paradoxe ultime de l'*Homo faber* : en cherchant à produire l'outil parfait, il a conçu un dispositif capable de prendre en charge les fonctions qui faisaient précisément de lui un Sujet. Le forgeron fabriquait un outil. Mais il se transformait lui-même en le fabriquant. Aujourd'hui, nous fabriquons des outils qui commencent à fabriquer le sujet. Autrement dit le travail de la Culture ne procède plus de l'Art mais de l'Artifice, comme le redoutait déjà le récit de l'automate dans le *Liezi*, sans doute la première fiction de robot humanoïde de l'histoire, qui pose, inquiet, cette question : « l'art de l'homme peut-il égaler la nature ? ». Mettant en scène un automate qui peut accomplir tout ce que le roi lui ordonne, celui-ci finit par le prendre pour un homme véritable fait de chair et de sang. L'examinant, le roi vit qu'il y avait à l'intérieur un foi, de la bile, un cœur, des poumons, une rate, des reins, des entrailles, un estomac, et, à l'extérieur, il y avait des membres articulés, de la peau et des poils, des cheveux et des dents. » Comme l'apprend la suite du récit, « tout cela était conçu artificiellement avec une habileté extrême »<sup>20</sup>. L'intelligence artificielle apparaît ainsi comme l'apogée de l'*Homo faber* autant que comme l'annonce possible de son dépassement en une figure nouvelle : l'*Homo delegans* du transhumanisme. C'est là un nouveau paradoxe qui se fait jour dans l'Histoire des inventions, où cette fois la maîtrise du temps, comme illusion du contrôle, n'ouvre plus sur la « conscience du tragique », mais une sortie du Temps qui va de pair avec le fantasme d'auto-engendrement. On comprendra alors, dans la continuité de ce qu'a pensé Eliade, que l'impact psychologique de l'IA est sûrement comparable à l'invention de l'agriculture propre à opérer un « renversement de toutes les valeurs ».

En somme, on peut dire que l'homme des sociétés modernes a pris, au sens littéral du terme, le rôle du Temps, qu'il s'épuise à travailler à la place du Temps, qu'il est devenu un être uniquement temporel (...) la temporalité assumée et expérimentée par l'homme se traduit, sur le plan philosophique, par la conscience tragique de la vanité de toute existence humaine. (...) Quant aux crises du monde moderne, il faut tenir compte que ce monde inaugure un type tout à fait nouveau de civilisation. Il est impossible de prévoir ses développements futurs. Mais il est utile de se rappeler que la seule révolution à pouvoir lui être comparée dans le passé de l'humanité, la découverte de l'agriculture, a provoqué des bouleversements et des syncopes spirituelles dont nous pouvons difficilement nous imaginer la gravité (...) Il est impossible de nous représenter le « renversement de toutes les valeurs » occasionné par le passage du nomadisme à l'existence sédentaire ; de nous imaginer surtout ses répercussions psychologiques et spirituelles. Or les découvertes techniques du monde moderne, sa maîtrise du Temps et de l'Espace, représentent une révolution de proposition analogues et dont nous sommes loin d'avoir intégré les conséquences. (...) Mais une réconciliation avec la temporalité reste possible, sous condition d'une conception plus correcte du Temps<sup>21</sup>.

Rien n'oblige cependant à considérer cette évolution comme une fatalité.

---

<sup>20</sup> Sigwalt, *Op. cit.*, p. 260-61.

<sup>21</sup> Eliade, *Op. cit.*, p. 253.

Car aucune machine, si puissante soit-elle, ne peut assumer à notre place la responsabilité qui accompagne tout jugement véritable. C'est la grande leçon de ce livre qui n'oppose pas naïvement l'homme à la technique, mais rappelle que la civilisation demeure humaine tant qu'elle conserve la capacité de décider *en son propre nom*, autrement dit assumer les conséquences de ses Actes. En retraçant l'histoire d'une délégation progressive du jugement, Emmanuelle Darles invite le lecteur à finalement à retrouver ce qui constitue le cœur irréductible de toute liberté : non pas la maîtrise absolue du monde (logique du narcissisme), mais la responsabilité de nos choix face à lui. En traitant l'IA du point de vue de l'Art de la Guerre, l'auteure opère une *levée du refoulé épistémologique* propre à relancer le jeu des ambivalences (une bonne vigilance !), et non pas une utilisation clivée de l'outil qui ferait oublier la composante agressive et sadique de « l'IA civile » présentée sous une forme ludique ; ce que l'auteure dit du risque de « banalisation ». Tel peut être alors l'autre enseignement de l'ouvrage à l'époque du tout numérique qui oblige à repenser l'innovation technique : « On n'expérimente pas sur le réel à travers des instruments, on expérimente à travers la théorie de l'instrument ; et cette théorie est une construction de l'esprit humain. » (Roger Bastide). En partageant avec le lecteur ses angoisses et ses colères au travers quelques notes biographiques qui orientent sa pensée, Emmanuelle Darles illustre de façon originale appliquée à son domaine les principes méthodologiques exposés par Georges Devereux dans *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportements*.

Patrick SIGWALT,