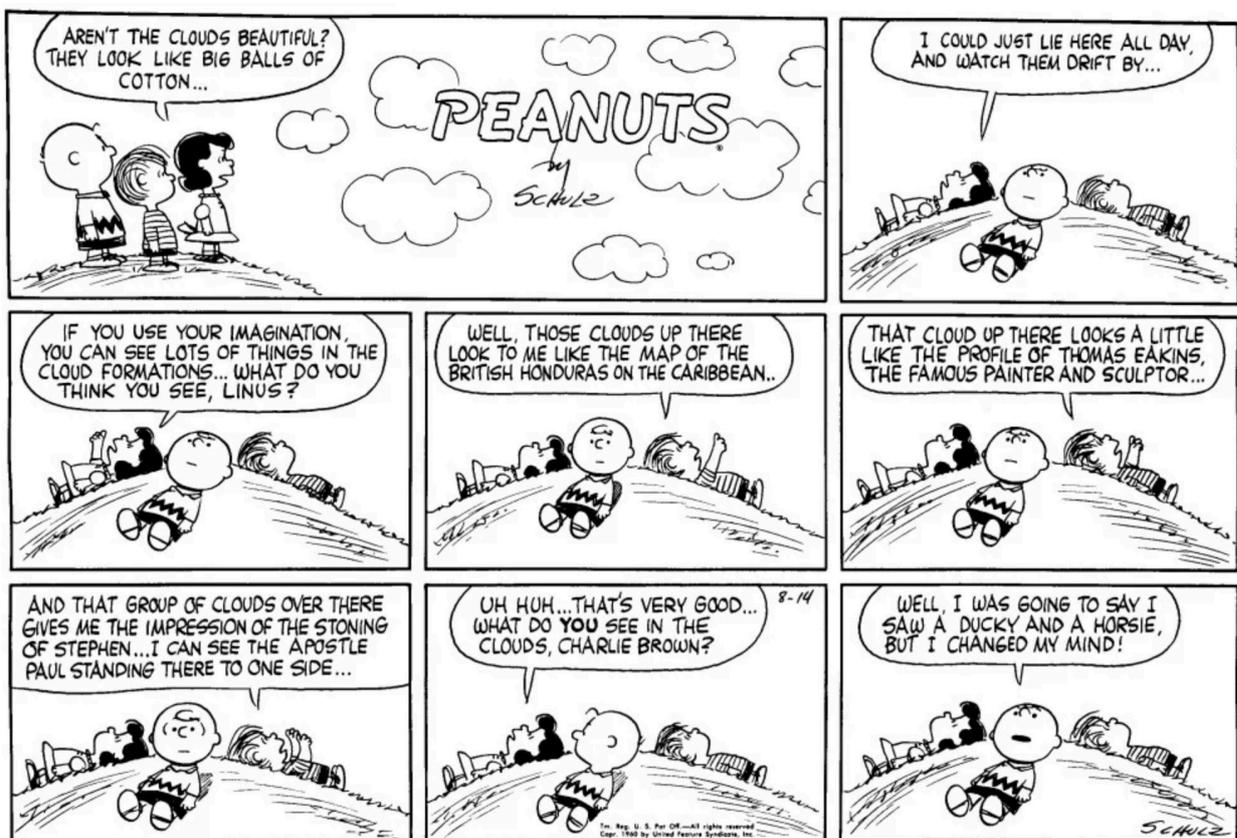
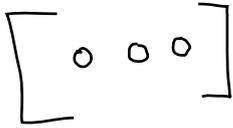


« où s'arrête l'esprit, et où commence le corps ? »
quelques textes autour des machines qui pensent

donna haraway
walter benjamin
douglas hofstadter
robert geraci
katherine hayles
yuk hui





L'écriture constitue de façon prééminente la technologie des cyborgs, surfaces gravées de la fin du XX^e siècle. La politique cyborg lutte pour le langage, elle lutte contre la communication parfaite, contre ce code unique qui traduit parfaitement chaque signification, dogme central du phallogocentrisme. Voilà pourquoi la politique cyborgienne insiste sur le bruit, défend la pollution, et se réjouit des fusions illégitimes entre l'animal et la machine. Ces accouplements rendent l'Homme et la Femme problématiques, ils subvertissent la structure du désir, force conçue pour générer le langage et le genre, et subvertissent ainsi la structure et les modes de reproduction de l'identité « occidentale », de la nature et de la culture, du miroir et de l'œil, de l'esclave et du maître, du corps et de l'esprit. « Nous » n'avons pas choisi, à l'origine, d'être cyborgs, mais ce choix fonde une politique et une épistémologie libérales qui imaginent la reproduction des individus avant la reproduction plus large des « textes ».

Si nous adoptons le point de vue du cyborg, si nous nous libérons du besoin de fonder la politique à partir de "notre" position privilégiée d'opprimées qui incorpore toutes les autres dominations, si nous renonçons à l'innocence de simples victimes du viol, si nous quittons le terrain de cette "nature" dont nous serions si proches, nous verrons de grandes possibilités s'ouvrir devant nous. Les féminismes et les marxismes ont buté contre les impératifs épistémologiques de l'Occident qui leur faisaient construire le sujet révolutionnaire du point de vue d'une hiérarchie d'oppressions et/ou d'une position latente de supériorité morale, d'innocence et de plus grande proximité avec la nature. Lorsque l'on ne dispose ni du rêve original d'une langue commune ni de la symbiose originale et de la protection

qu'elle promet contre la séparation « masculine » hostile, mais que l'on est écrite dans le jeu d'un texte qui ne possède ni point de vue privilégié ni histoire du Salut, se reconnaît « soi-même » comme complètement impliquée dans le monde libère du besoin de fonder la politique dans l'identification, les partis d'avant-garde, la pureté et la maternité. Débarrassée de l'identité, la race bâtarde enseigne le pouvoir des marges et l'importance d'une mère comme Malinche. Les femmes de couleur ont transformé la mère maléfique de la peur masculiniste en mère lettrée originelle qui enseigne la survie.

Il ne s'agit pas seulement de déconstruction littéraire, mais de transformation liminaire. Toute histoire qui commence avec l'innocence originelle et privilégie le retour à la totalité imagine que le drame de la vie est l'individuation, la séparation, la naissance à soi, la tragédie de l'autonomie, la chute dans l'écriture, l'aliénation ; c'est-à-dire la guerre, tempérée par un répit imaginaire dans le sein de l'Autre. Ces histoires ont une trame qui obéit à une politique de reproduction : renaissance sans défauts, perfection, abstraction. Dans cette trame, les femmes s'en tirent mieux, ou moins bien, selon les cas, mais toutes ces histoires disent toujours que les femmes ont un moi moins fort, une individuation moins marquée, une plus grande fusion avec l'oral, avec la Mère, et moins d'intérêt pour l'autonomie masculine. Mais il existe une autre voie qui mène à ce même détachement de l'autonomie masculine, un autre chemin qui ne passe ni par la Femme, ni par le Primitif, ni par le Zéro, ni par le Stade du Miroir et son imaginaire. Il traverse les femmes et les autres cyborgs illégitimes du temps présent qui ne sont pas nés de La Femme, qui refusent l'aide idéologique du statut de victime afin de vivre une vie réelle. Ces cyborgs sont des gens qui refusent de disparaître au signal, et peu leur importe le nombre de fois où un commentateur « occidental » a encore une fois déploré la triste extinction d'un groupe primitif, organique, anéanti par la technologie « occidentale », par l'écriture³². Ces cyborgs de la vie réelle réécrivent activement les textes de leurs corps et de leurs sociétés, comme le font ces femmes, décrites par Aihwa Ong, qui vivent dans les villages de

l'Asie du Sud-Est et travaillent pour des entreprises d'électronique japonaises et américaines. La survie est l'enjeu de ce jeu de lectures.

Récapitulons : certains dualismes constituent des traits persistants des traditions occidentales ; tous contribuent à la logique et aux pratiques du système de domination des femmes, des gens de couleur, de la nature, des travailleurs et des animaux ; en gros à la domination de tout ce qui est autre et qui ne sert qu'à renvoyer l'image de soi. Les plus importants de ces inquiétants dualismes sont les suivants : soi/autre, corps/esprit, nature/culture, mâle/femelle, civilisé/primitif, réalité/apparence, tout/partie, agent/ressource, créateur/créature, actif/passif, vrai/faux, vérité/illusion, total/partiel, Dieu/homme. Le Soi est ce Un qui ne subit pas la domination et qui sait cela grâce à l'autre qui détient les clefs de l'avenir du fait de sa propre expérience de la domination, ce qui fait mentir toute idée d'une autonomie du soi. Être Un, c'est être autonome, c'est être puissant, c'est être Dieu ; mais être Un est aussi être une illusion, et ainsi être impliqué dans une dialectique apocalyptique avec l'autre. Pourtant, être autre, c'est être multiple, sans bornes précises, effiloché, sans substance. Un c'est trop peu, mais deux, c'est déjà trop.

La culture des hautes technologies remet en cause ces dualismes de façon mystérieuse. Il est difficile de savoir qui de l'homme ou de la machine crée l'autre ou est créé par l'autre. Il est difficile de savoir où s'arrête l'esprit et où commence le corps dans des machines qui se dissolvent en pratiques de codage. Dans la mesure où nous nous reconnaissons à la fois dans le discours officiel (par exemple, dans la biologie) et dans la pratique quotidienne (par exemple dans l'économie du travail à domicile dans le circuit intégré), nous nous découvrons cyborgs, hybrides, mosaïques, chimères. Les organismes biologiques sont devenus des systèmes biotiques, des outils de communication parmi d'autres. Il n'y a pas de différence ontologique, pas de différence fondamentale dans ce que nous savons de la machine et l'organisme, du technique et de l'organique. Rachel, la répliquante du film de Ridley Scott *Blade Runner*, représente la peur, l'amour et la confusion que produit une culture cyborgienne.

Tout cela provoque, entre autres, un sens plus vif de la connexion qui nous lie à nos outils. L'état de transe que connaissent beaucoup d'utilisateurs d'ordinateurs est devenue un lieu commun du film de science-fiction et de la blague branchée. Un paraplégique, ou toute autre personne lourdement handicapée, doit avoir (et a quelquefois) une expérience intense de l'hybridation complexe qui existe entre elle et les autres outils de communication³³. *Le Vaisseau qui chantait* (1969), roman protoféministe d'Anne McCaffrey, explorait les pensées d'un cyborg, hybride entre un cerveau de petite fille et une machinerie complexe mise au point après la naissance d'un enfant gravement handicapé. Genre, sexualité, incarnation et compétence, dans cette histoire, tous ces éléments étaient reconstitués. Pourquoi nos corps devraient-ils s'arrêter à la frontière de la peau, ou ne comprendre au mieux que d'autres êtres encapsulés dans cette peau ? On sait, depuis le XVII^e siècle animer des machines, leur donner une âme fantôme qui leur permet de parler, de bouger ou de rendre compte de leur développement régulier et de leurs capacités mentales. On sait aussi mécaniser les organismes, les réduire à un corps considéré seulement comme une ressource pour l'esprit. Ces relations machine/organisme sont obsolètes, inutiles. Que ce soit dans le domaine de l'imaginaire ou dans d'autres pratiques, pour nous, les machines sont prothèses, composants intimes, soi bienveillants. Nous n'avons pas besoin d'un holisme organique qui crée un tout imperméable, la femme totale et ses variantes féministes (mutantes ?). Je conclurai sur ce point avec une lecture très partielle de la logique des monstres cyborgs dans mon second corpus, la science-fiction féministe.

Les cyborgs qui peuplent la science-fiction féministe rendent tout à fait problématiques les statuts de l'homme, de la femme, de l'humain, de l'artefact, de la race, de l'entité individuelle ou du corps. Katie King explique comment le plaisir que l'on prend à lire ce genre de fictions ne repose pas principalement sur l'identification. Lorsque des étudiants capables d'affronter les auteurs modernistes comme Joyce ou Woolf sans sourciller sont confrontés à Joanna Russ pour la première fois, ils ne savent que penser de

The Adventures of Alyx ou de *L'Autre moitié de l'homme*, car les personnages de ces livres refusent la recherche de l'unité innocente à laquelle tend le lecteur, mais ils se soumettent en même temps à d'autres de ses attentes, quête héroïque, érotisme exacerbé et contenu politique sérieux. Dans *L'Autre moitié de l'homme*, quatre versions d'un même génotype se rencontrent, mais même rassemblées, elles ne forment pas un tout, pas plus qu'elles ne résolvent les dilemmes posés par l'action morale violente, ou qu'elles ne désamorcent le scandale toujours plus grand du genre. La science-fiction féministe de Samuel R. Delany, et en particulier *Les Contes de Neverjon*, parodie le mythe de l'origine en réécrivant la révolution du néolithique, rejouant ainsi les premiers coups de la partie qui a abouti à la civilisation occidentale pour subvertir leur vraisemblance. James Tiptree Jr, auteure dont la fiction était considérée comme particulièrement virile jusqu'à ce que soit révélé son « véritable » genre, raconte des histoires de reproduction fondée sur des technologies non-mammifères telles que l'alternance de générations d'hommes munis de poches à couvrir, et nourriciers. Dans son exploration archiféministe de Gaea, une-déesse-folle-planète-illusionniste-vieille-femme-machine-technologique à la surface de laquelle naît une extraordinaire série de symbioses postcyborg, John Varley construit le cyborg suprême. Octavia Butler évoque une sorcière africaine qui utilise ses pouvoirs de transformation pour contrer les manipulations génétiques dont use sa rivale (*Wildseed*), les failles temporelles pour ramener une Noire américaine moderne à l'état d'esclavage dans lequel les relations qu'elle a avec son maître et ancêtre blanc déterminent la possibilité de sa propre naissance (*Kindred*), et les visions illégitimes de l'identité et de la communauté qu'a un enfant transespèce adopté qui en est arrivé à connaître l'ennemi en lui-même (*La Survivante*). Dans *Dawn* (1987), premier épisode d'une série qui s'appelle *Xenogenesis*, Butler raconte l'histoire de Lilith Lyapo, dont le prénom fait référence à la première femme, répudiée, d'Adam et dont le nom de famille souligne son statut de veuve du fils d'une famille nigériane immigrée aux États-Unis. Par ses échanges génétiques avec des amants/sauveteurs/destructeurs/ingé-

nieurs-génétiques extra-terrestres qui ont reconstruit l'habitat terrien à la suite d'un holocauste nucléaire et forcent les humains qui y ont survécu à une fusion intime, Lilith, femme noire et mère dont l'enfant est mort, devient l'instrument de la transformation de l'humanité. Ce roman traite de politique reproductive, linguistique et nucléaire dans un champ mythique structuré par les notions de couleur et de genre de la fin du XX^e siècle.

Parce qu'il est particulièrement riche en transgressions, le livre de Vonda McIntyre, *Superluminal*, est tout indiqué pour refermer ce catalogue tronqué de monstres dangereux et prometteurs qui aident à redéfinir les plaisirs et la politique de l'incarnation et de l'écriture féministe. Dans une fiction où aucun personnage n'est « simplement » humain, ce statut d'humain devient hautement problématique. Orca, plongeuse sous-marine génétiquement modifiée, peut dialoguer avec les orques et survivre dans les profondeurs, mais elle rêve d'être pilote et d'explorer l'espace. Il faut alors qu'elle se fasse implanter des éléments bioniques pouvant détruire ce qui fait d'elle un membre de la famille des plongeurs et des cétacés. Ce genre de transformations se fait par vecteurs-virus porteurs d'un nouveau code de développement, par transplantations chirurgicales, par implantation d'appareils microélectroniques, par doubles analogiques, etc. Laenea devient pilote en acceptant une transplantation cardiaque et toute une série de modifications qui lui permettront de survivre à des vitesses supérieures à celle de la lumière. Radu Dracul réchappe d'une épidémie causée par un virus sur sa planète lointaine et se retrouve doté d'une perception du temps qui va, pour toute son espèce, repousser les frontières de la perception de l'espace. Ces personnages explorent tous les limites du langage, le rêve d'une expérience partagée et la nécessité des limites, de la partialité et de l'intimité, même dans un monde de transformation et de connexion protéiformes. Mais *Superluminal* défend aussi dans un autre sens les contradictions qui définissent le monde cyborgien. Il incarne textuellement cette intersection de la théorie féministe et du discours colonial que l'on trouve dans la science-fiction évoquée plus haut.

Cette conjonction a une longue histoire que de nombreuses féministes du « Premier Monde » ont tenté de passer sous silence, comme je l'ai fait quand j'ai lu *Superluminal*, jusqu'à ce que Zoë Sofoulis me rappelle à l'ordre, elle qu'une position différente dans l'informatique de la domination du système mondial a rendue particulièrement sensible aux tentations impérialistes du milieu de la science-fiction, y compris de la science-fiction féminine. Sa sensibilité de féministe australienne fit que Zoë Sofoulis se souvenait plus facilement de la participation de McIntyre à l'écriture des aventures du capitaine Kirk et du docteur Spock dans la série télévisée *Star Trek* que de sa réécriture de l'histoire d'amour dans *Superluminal*.

Dans les imaginaires occidentaux, les monstres ont toujours défini les limites de la communauté. Les Centaures et les Amazones de la Grèce antique établirent les limites d'une *polis* centrée sur l'homme grec parce qu'ils firent éclater le mariage et perturbèrent les frontières par des alliances contre-nature entre le guerrier et l'animal ou la femme. Les jumeaux siamois et les hermaphrodites constituèrent le trouble matériau humain qui, au début de l'ère moderne en France, permit de fonder le discours sur le naturel et le surnaturel, le médical et le légal, les mauvais sorts et les maladies, éléments cruciaux dans l'établissement de l'identité moderne³⁴. Les études évolutionnistes et comportementales des singes et des grands primates ont marqué les multiples frontières des identités industrielles de la fin du XX^e siècle. Les monstres cyborgiens de la science-fiction féministe définissent des possibilités et des limites politiques assez différentes de celles que propose la fiction courante de l'Homme et de la Femme.

Prendre au sérieux l'imagerie d'un cyborg qui serait autre chose qu'un ennemi a plusieurs conséquences. Sur nos corps, sur nous-mêmes ; les corps sont des cartes du pouvoir et de l'identité. Les cyborgs n'y font pas exception. Un corps cyborg n'a rien d'innocent, il n'est pas né dans un jardin, il ne recherche pas l'identité unitaire et donc ne génère pas de dualismes antagonistes sans fin (ou qui ne prennent fin qu'avec le monde

lui-même), il considère que l'ironie est acquise. Être un c'est trop peu, et deux n'est qu'une possibilité parmi d'autres. Le plaisir intense que procure le savoir-faire, le savoir-manier les machines, n'est plus un péché, mais un aspect de l'incarnation. La machine n'est pas un « ceci » qui doit être animé, vénéré et dominé. La machine est nous, elle est nos processus, un aspect de notre incarnation. Nous pouvons être responsables des machines, elles ne nous dominent pas, elles ne nous menacent pas. Nous sommes responsables des frontières, nous sommes les frontières. Jusqu'à maintenant (il était une fois), l'incarnation féminine semblait être innée, organique, nécessaire ; et cette incarnation semblait être synonyme du savoir-faire maternel et de ses extensions métaphoriques. Ce n'est qu'en ne nous plaçant pas à notre place que nous pouvions prendre un plaisir intense avec les machines et encore, à condition de prétexter qu'après tout, il s'agissait d'une activité organique, qui convenait aux femmes. Les cyborgs pourraient envisager plus sérieusement l'aspect partial, fluide, occasionnel, du sexe et de l'incarnation sexuelle. Après tout, malgré sa large et profonde inscription historique, le genre pourrait bien ne pas être l'identité globale.

Réfléchir à la question, idéologiquement chargée, de ce qui compte comme activité quotidienne, comme expérience, peut se faire en exploitant l'image du cyborg. Dernièrement, les féministes ont prétendu que les femmes étaient douées pour le quotidien, que les femmes, plus que les hommes, géraient d'une manière ou d'une autre ce quotidien, et qu'elles occupaient donc potentiellement une position épistémologique privilégiée. Cette prise de position peut paraître convaincante car elle met en lumière une activité féminine longtemps méprisée et qu'elle en fait la base de la vie. La base de la vie ? Et l'ignorance des femmes, alors ? Et leur exclusion de la connaissance et du savoir ? Leurs manques ? Et l'accès des hommes aux compétences du quotidien, à la construction des choses, à leur destruction, au jeu ? Et les autres incarnations ? Le genre cyborgien est une possibilité partielle de revanche globale. La race, le genre et le capital nécessitent une théorie cyborgienne des tous et des parties. Il n'existe pas,

chez le cyborg, de pulsion de production d'une théorie totale, mais il existe une connaissance intime des frontières, de leur construction, de leur déconstruction. Il existe un système de mythes qui ne demande qu'à devenir un langage politique susceptible de fonder un regard sur la science et la technologie, qui conteste l'informatique de la domination afin d'agir avec puissance.

Une dernière image : les organismes et la politique organismique et holistique reposent sur des métaphores de renaissance et en appellent invariablement aux ressources de la sexualité reproductive. Je dirais que les cyborgs ont plus à voir avec la régénération et qu'ils se méfient de la matrice reproductive et de presque toutes les mises au monde. Chez les salamandres, la régénération qui suit une blessure, par exemple la perte d'un membre, s'accompagne d'une repousse de la structure et d'une restauration des fonctions avec possibilité constante de production, à l'emplacement de l'ancienne blessure, de doubles ou de tout autre étrange résultat topographique. Le membre qui a repoussé peut être monstrueux, dupliqué, puissant. Nous avons tou(te)s déjà été blessé(e)s, profondément. Nous avons besoin de régénération, pas de renaissance, et le rêve utopique de l'espoir d'un monde monstrueux sans distinction de genre fait partie de ce qui pourrait nous reconstituer.

L'imagerie cyborgienne peut aider à exprimer les deux points cruciaux de ce texte. Un, la production d'une théorie totale, universelle, est une erreur énorme qui passe à côté de la réalité, et qui l'a probablement toujours fait, mais qui le fait maintenant de façon certaine. Deux, en prenant la responsabilité des relations sociales de science et de technologie, on refuse la métaphysique antiscience, la démonologie de la technologie, et l'on assume ainsi le difficile travail de reconstruction des frontières de la vie quotidienne, en connexion partielle avec les autres, et en communication avec chaque partie de nous-même. Ce n'est pas seulement que la science et la technologie sont d'éventuels moyens de grande satisfaction humaine aussi bien qu'une matrice de dominations complexes. L'imagerie cyborgienne ouvre une porte de sortie au labyrinthe des dualismes dans

lesquels nous avons puisé l'explication de nos corps et de nos outils. C'est le rêve, non pas d'une langue commune, mais d'une puissante et infidèle hétéroglosse. C'est l'invention d'une glossolalie féministe qui glace d'effroi les circuits superévangélistes de la nouvelle droite. Cela veut dire construire et détruire les machines, les identités, les catégories, les relations, les légendes de l'espace. Et bien qu'elles soient liées l'une à l'autre dans une spirale qui danse, je préfère être cyborg que déesse.



Extrait du *Manifeste cyborg* de Donna Haraway.

[0 0 0]

À l'exception des théologiens du ravissement ou des fondamentalistes chrétiens, les auteurs qui vulgarisent la robotique et l'intelligence artificielle [IA] sont devenus les porte-parole les plus influents de la théologie apocalyptique dans le monde occidental. L'IA apocalyptique résout une vision du monde fondamentalement dualiste à travers la croyance en un Nouveau monde transcendantal habité par des êtres humains radicalement transformés. Ces catégories religieuses sont directement issues des théologies apocalyptiques juives ou chrétiennes ; elles sont la continuation de ces traditions théologiques. L'AI apocalyptique promet que dans un futur très proche, le progrès technologique nous permettra de construire des machines à l'intelligence suprême, et de copier nos esprits dans ces machines afin de pouvoir vivre éternellement dans le royaume virtuel du cyberspace.

L'historien Joseph J. Corn sous-entend que ce sont les masses de "gens normaux" qui sont "à blâmer" pour notre croyance dans la possibilité que la technologie remplisse nos rêves de salut. "L'ignorance des fonctionnements de base de la technologie, l'absence de ce que l'on peut appeler une alphabétisation technologique, a toujours contribué à considérer les choses matérielles comme des panacées sociales". Corn pourrait être surpris, alors, par le fait que les promesses théologiques de l'IA viennent directement des dirigeants de notre technocratie moderne. Bien que Corn pense que l'ignorance technologique pousse aux rêves sotériologique [de salut], un regard attentif aux innovateurs technologiques montre que ce sont eux qui mènent la charge pour trouver le salut dans les robots et l'intelligence artificielle. En fait, si nous suivons le récit que fait David Noble de l'émergence de la technologie, nous observons un flux discontinu d'intellectuels influents qui défendent les pro-

messes d'un salut par la technologie tout au long de l'histoire moderne. Ce ne sont pas les analphabètes technologiques qui sont les champions de la religion de la technologie (bien qu'ils puissent rejoindre le mouvement), mais les dirigeants technologiques qui le sont. Allen Newell, un des pionniers de l'IA a donné un superbe moule mythique à la religion de la technologie. "L'objectif de la technologie," dit-il "quand elle est correctement appliquée, est de construire une contrée féérique [a land of Faerie]". Malgré la croyance de Max Weber que la technologie désenchanté fondamentalement le monde, Newell affirme que c'est précisément à un enchantement du monde que vise la technologie. Dans le cas de l'intelligence artificielle, Newell croit que l'incorporation d'un "comportement intelligent dans chaque recoin de notre monde" va permettre de réaliser cette obligation technologique de base.

L'intelligence artificielle est peut-être la plus importante théorie d'enchantement du 21^e siècle. L'IA apocalyptique est un mouvement dans les livres de vulgarisation scientifique qui intègre des catégories religieuses de la tradition apocalyptique judéo-chrétienne à des prédictions scientifiques basées sur les développements technologiques actuels. Au final, les promesses de l'AI apocalyptique sont presque identiques à celle des traditions apocalyptiques juives et chrétiennes. Devraient-elles s'avérer correctes, alors le monde deviendrait à nouveau un lieu magique.

L' idéologie apocalyptique désigne 1) une vision dualiste du monde, qui est 2) renforcée par un sentiment d'aliénation qui ne peut être résolu qu'à travers 3) l'établissement d'un Nouveau monde radicalement transcendantal qui abolit le dualisme et nécessite 4) des corps radicalement purifiés pour ses habitants. Ces caractéristiques de l'idéologie apocalyptique ancienne réapparaissent dans l'IA apocalyptique. En résumé, l'IA apocalyptique divise le monde en catégories de bon et mauvais, en relation d'isomorphisme avec celles de connaissance/ignorance, machine/biologie et monde virtuel/physique. Les

théoriciens de l'IA apocalyptique placent les êtres humains du mauvais côté du spectre en raison des limitations des capacités intellectuelles et de l'inévitabilité de la mort. L'IA apocalyptique promet de résoudre des problèmes du dualisme et de l'aliénation dans un futur radicalement transcendantal où nous abandonnerons nos corps biologiques à la faveur de corps virtuels qui habiteront un cyberspace omniprésent et plein de sens moral.

[0 0 0]

Extrait de *Apocalyptic AI* de Robert M. Geraci.



ChatGPT a suscité enthousiasme et frayeur depuis son lancement en novembre 2022. Sa maîtrise apparente de la sémantique et de la syntaxe – mais pas encore du contenu – de différentes langues a surpris les utilisateurs qui s’attendaient à un *chatbot* ordinaire. Certaines universités ont immédiatement interdit à leurs étudiant.e.x.s d’utiliser ChatGPT pour rédiger leur travaux, car il était plus performant que la plupart des étudiant.e.x.s humain.e.x.s. Les journaux ont annoncé la mort de l’éducation, à la fois parce que les étudiant.e.x.s pouvaient lui sous-traiter leurs devoirs, mais aussi parce que ChatGPT fournissait plus d’informations que beaucoup d’enseignant.e.x.s. L’intelligence artificielle semblait avoir conquis un autre domaine qui, selon la philosophie classique, définit habituellement la nature humaine : le *logos*. La panique a grandi avec cette nouvelle perte de territoire existentiel. L’imagination apocalyptique de l’histoire humaine s’est intensifiée, à mesure que l’effondrement du climat et la révolte des robots suggèrent une fin des temps.

La fin des temps n’était pas étrangère à l’époque moderne. En effet, dans l’ouvrage de Karl Löwith paru en 1949 “Meaning in History” [Histoire et Salut], le philosophe montrait que la philosophie moderne, de Hegel à Burckhard, procédait d’une sécularisation de l’eschatologie [un déliement de la question de la fin du monde du domaine de la religion].

Le *telos* [le but ultime] du processus historique serait la transformation de la transcendance en immanence, que ça soit par la seconde venue du Christ ou simplement l’avènement de l’*Homo deus* [l’hypothétique espèce qui succéderait à *Homo sapiens*]. Cette imagination biblique ou Abrahamique du temps a permis de profondes réflexions sur la condition humaine de manière générale, mais elle entrave la compréhension de notre futur.

Dans les années 1960, Hans Blumenberg s'était attaqué à la thèse de Löwith sur la sécularisation, ainsi qu'à l'affirmation de Carl Schmitt selon laquelle "tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés." Blumenberg prétendait que la compréhension de la modernité uniquement comme la sécularisation, ou la transposition de concepts théologiques minait sa légitimité ; une certaine dimension de la modernité était irréductible au seul processus de sécularisation de la théologie.

De la même manière, la nouveauté et l'importance de l'intelligence artificielle sont ensevelies sous l'imaginaire eschatologique, par les stéréotypes modernes forgés par la propagande technologique et industrielle.

[0 0 0]

Extrait de "ChatGPT, or the Eschatology of Machines" de Yuk Hui.

[0 0 0]

Prenons par exemple le cas de John Searle, un philosophe qui a passé une grande partie de sa carrière à mépriser la recherche sur l'intelligence artificielle et les modèles computationnels de la pensée, prenant un plaisir particulier à se moquer des machines de Turing.

Les machines de Turing sont des ordinateurs idéalisés extrêmement simples dont la mémoire consiste en une "bande" infiniment longue (c'est-à-dire arbitrairement extensible) de ce que l'on appelle des "cellules", chacune d'entre elles n'étant qu'un carré qui est soit vide, soit contenant un point. Une machine de Turing est équipée d'une "tête" mobile, qui regarde un carré à la fois et peut "lire" la cellule (c'est-à-dire dire identifier si elle contient un point ou non) et "écrire" dessus (c'est-à-dire y mettre un point ou effacer un point). Enfin, une machine de Turing possède, stockée dans sa "tête", une liste fixe d'instructions indiquant à la tête dans quelles conditions elle doit se déplacer d'une cellule vers la gauche ou d'une cellule vers la droite, ou créer un nouveau point ou effacer un ancien point. Bien que les opérations de base de toutes les machines de Turing soient extrêmement triviales, tout calcul, quel qu'il soit, peut être effectué par une machine de Turing appropriée [...].

Revenons maintenant au philosophe John Searle. Il a fait beaucoup de bruit autour du fait qu'une machine de Turing est une machine abstraite et qu'elle pourrait donc, en principe, être construite à partir de n'importe quel matériau. Dans un stratagème qui, à mon avis, ne devrait tromper que les élèves de primaire, mais qui, malheureusement, convainc une grande partie de ses collègues professionnels, il se moque impitoyablement de l'idée que la pensée puisse jamais être mise en œuvre dans un système constitué de substrats physiques aussi farfelus que du papier toilette et des cailloux (la bande

serait un rouleau infini de papier toilette, et un caillou sur un carré de papier agirait comme le point dans une cellule), ou de mécano ou d'un vaste assemblage de canettes de bière et de balles de ping-pong s'entrechoquant.

Dans ses écrits, Searle donne l'impression de lancer ces images humoristiques avec légèreté et spontanéité, mais en fait il instille avec soin et préméditation un profond préjugé chez ses lecteurs, ou peut-être profite-t-il simplement d'un préjugé préexistant. En effet, il est absurde de proposer de "un papier hygiénique pensant" (quelle que soit la longueur du rouleau et même si des cailloux y sont ajoutés), "une canette de bière pensante", "un mécano pensant", etc. Ces images légères et apparemment spontanées que Searle soumet à la moquerie sont en réalité habilement calculées pour que ses lecteurs se moquent de ces notions sans y réfléchir davantage – et malheureusement, cela fonctionne souvent.

En effet, Searle va très loin dans sa tentative de ridiculiser les systèmes qu'il dépeint de cette manière humoristique. Par exemple, pour ridiculiser l'idée qu'un gigantesque système de canettes de bière en interaction puisse "avoir des expériences" (encore un autre terme pour désigner la conscience), il prend la soif comme expérience en question, puis, dans ce qui semble être une allusion désinvolte à quelque chose d'évident pour tout le monde, il laisse tomber l'idée que, dans un tel système, il devrait y avoir une canette particulière qui "sauterait" (quoi que cela puisse signifier, puisqu'il omet commodément toute description de la manière dont ces canettes de bière pourraient interagir) sur laquelle sont écrits les mots anglais "I am thirsty" (j'ai soif). L'apparition de cette seule canette de bière (un microélément d'un vaste système, et donc comparable à, disons, un neurone ou une synapse dans un cerveau) est censée constituer l'expérience de la soif du système. En fait, Searle a choisi très délibérément cette image ridicule, car il sait que personne ne lui attribuera la moindre vraisemblance. Comment une canette de bière métallique pourrait-elle

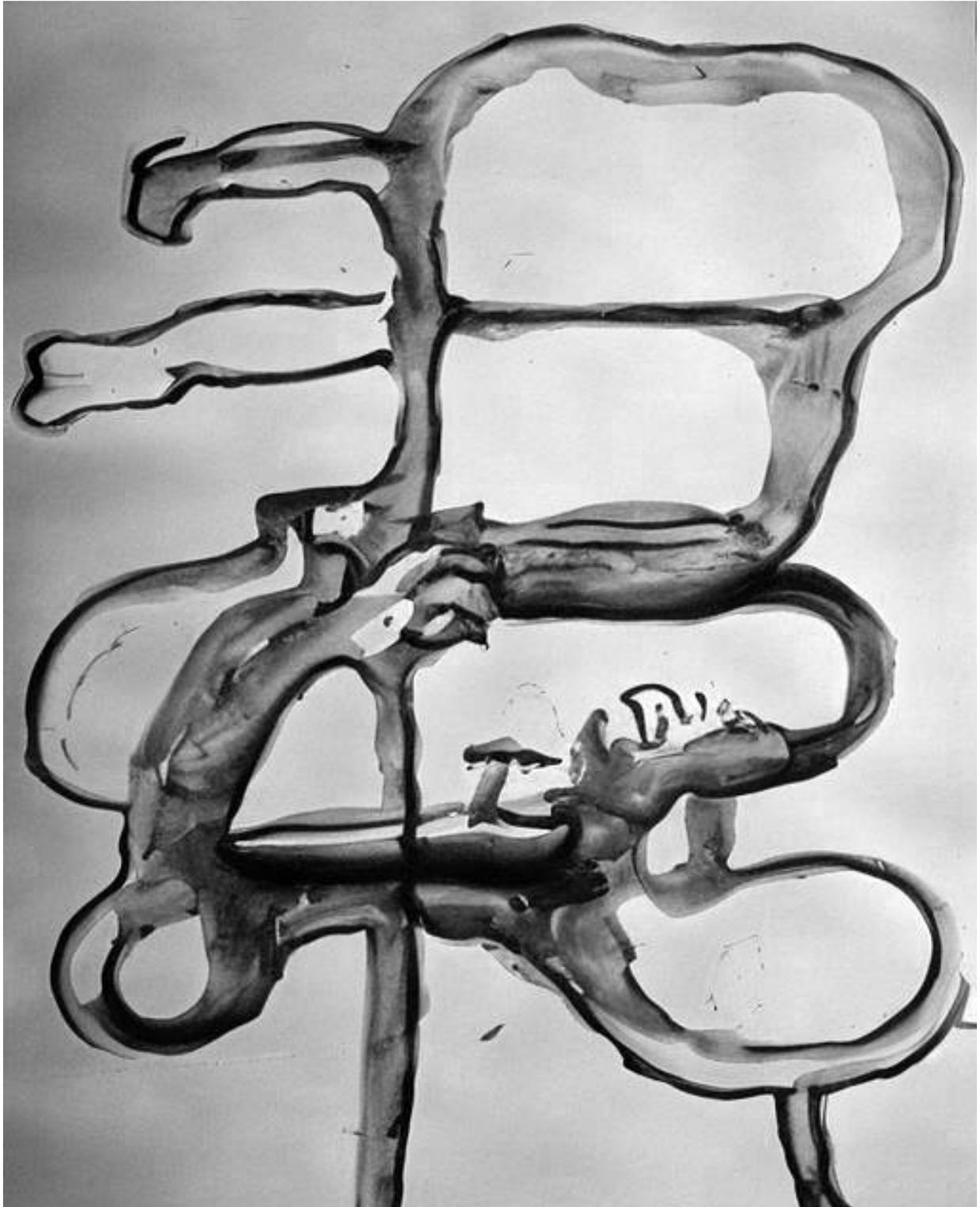
ressentir la soif ? Et en quoi le fait qu'elle "saute" constitue-t-il la soif ? Et pourquoi les mots "J'ai soif" inscrits sur une canette de bière devraient-ils être pris plus au sérieux que les mots "Je veux être lavé" griffonnés sur un camion couvert de boue ?

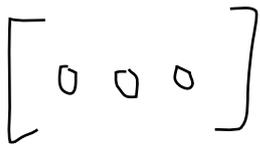
La triste vérité est que cette image est la déformation la plus ridicule possible de la recherche informatique visant à comprendre comment la cognition et la sensation se produisent dans les esprits. Elle pourrait être critiquée de bien des façons, mais le principal tour de passe-passe sur lequel je voudrais me concentrer ici est la façon dont Searle déclare avec désinvolture que l'expérience revendiquée pour ce modèle cérébral de la canette de bière est localisée à une seule canette de bière, et comment il évite soigneusement de suggérer que l'on pourrait plutôt rechercher l'expérience de la soif du système dans une propriété plus complexe, plus globale et de haut niveau de la configuration des canettes de bière.

Lorsque l'on essaie sérieusement de réfléchir à la manière dont un modèle de pensée ou de sensation lié à une canette de bière pourrait être mis en œuvre, la "pensée" et la "sensation", aussi superficielles soient-elles, ne seraient pas des phénomènes localisés associés à une seule canette de bière. Il s'agirait de vastes processus impliquant des millions, des milliards ou des trillions de canettes de bière, et l'état "d'éprouver la soif" ne résiderait pas dans trois mots anglais peints sur le côté d'une seule canette de bière qui apparaîtraient, mais dans un schéma très complexe impliquant un très grand nombre de canettes de bière. En bref, Searle se moque simplement d'une cible triviale de sa propre invention. Aucun modélisateur sérieux des processus mentaux ne proposerait jamais l'idée d'une seule canette de bière (ou d'un seul neurone) pour chaque sensation ou concept, et le coup bas de Searle manque donc largement sa cible.

[□ △ ○]

Extrait de *I Am a Strange Loop* de Douglas R. Hofstadter.





Vous êtes seul.e.x dans la pièce, à l'exception de deux terminaux informatiques qui clignotent dans l'obscurité. Vous utilisez ces terminaux pour communiquer avec deux entités qui se trouvent dans une autre pièce et que vous ne pouvez pas voir. En vous basant uniquement sur leurs réponses à vos questions, vous devez décider qui est l'homme, qui est la femme. Ou, dans une autre version du célèbre "jeu d'imitation" proposé par Alan Turing dans son article classique de 1950 "Computer Machinery and Intelligence", vous utilisez les réponses pour décider qui est l'humain, et qui est la machine. L'une des entités veut vous aider à deviner correctement. Sa meilleure stratégie, selon Turing, peut consister à répondre à vos questions en toute sincérité. L'autre entité veut vous induire en erreur. Elle essaiera de reproduire les caractéristiques de l'autre entité à travers les mots qui apparaissent sur votre terminal. Votre tâche consiste à poser des questions qui permettent de distinguer la performance verbale de la réalité incarnée. Si vous ne parvenez pas à distinguer la machine intelligente de l'humain intelligent, votre échec prouve, selon Turing, que les machines peuvent penser.

Là, au moment même où s'ouvre l'ère informatique, l'effacement de l'incarnation est réalisé de sorte que l'"intelligence" devient une propriété des symboles de manipulation formelle plutôt qu'une mise en œuvre dans le monde de la vie humaine. Le test de Turing allait définir le programme de l'intelligence artificielle pour les trois décennies à venir. Dans leur effort pour créer des machines capables de penser, les chercheur.euse.x.s ont effacé de manière répétée l'incarnation qui était au cœur du test de Turing. Tout ce qui comptait, c'était la génération formelle et la manipulation de modèles informationnels. Ce proces-

sus a été facilité par une définition de l'information, formalisée par Claude Shannon et Norbert Wiener, qui a conceptualisé l'information comme une entité distincte des substrats qui la portent. À partir de cette formulation, il n'y avait qu'un pas à franchir pour considérer l'information comme une sorte de fluide sans corps qui pouvait circuler entre différents substrats sans perte de sens ou de forme. Près de quarante ans après Turing, Hans Moravec a proposé que l'identité humaine soit essentiellement un modèle d'information plutôt qu'une action incarnée. Cette proposition peut être démontrée, selon lui, en téléchargeant la conscience humaine dans un ordinateur, et il a imaginé un scénario destiné à montrer que cela était en principe possible. Le test de Moravec, si je puis l'appeler ainsi, est le successeur logique du test de Turing. Alors que le test de Turing était conçu pour montrer que les machines peuvent effectuer un processus de réflexion, une capacité considérée auparavant comme exclusive à l'esprit humain, le test de Moravec a été conçu pour montrer que les machines peuvent devenir le dépositaire de la conscience humaine – que les machines peuvent, à toutes fins pratiques, devenir des êtres humains. Vous êtes le cyborg, le cyborg c'est vous.

Dans la progression de Turing à Moravec, la partie du test de Turing qui a été historiquement mise en avant est la distinction entre l'humain pensant et la machine pensante. On oublie souvent le premier exemple proposé par Turing pour faire la distinction entre un homme et une femme. Si votre incapacité à distinguer correctement l'humain de la machine prouve que les machines peuvent penser, que prouve votre incapacité à distinguer la femme de l'homme ? Pourquoi le sexe apparaît-il dans cette scène primitive où les humains rencontrent leurs successeuses évolutives, les machines intelligentes ? Qu'est-ce que les corps sexués ont à voir avec l'effacement de l'incarnation et la fusion subséquente de l'intelligence de la machine et de l'homme dans la figure du cyborg ?

Dans sa biographie intellectuelle de Turing, Andrew Hodges suggère que la prédilection de Turing a toujours été de traiter le monde comme s'il s'agissait d'une énigme formelle. [...] Hodges affirme que Turing était aveugle à la distinction entre dire et faire. Turing n'avait pas compris que "les questions relatives au sexe, à la société, à la politique ou aux secrets montraient comment ce qu'il est possible de dire peut être limité non pas par l'intelligence dans la résolution des énigmes, mais par les restrictions sur ce qui peut être fait". Hodges suggère que "la machine à états discrets, communiquant uniquement par téléimprimeur, était comme un idéal pour la propre vie [de Turing], dans laquelle il serait laissé seul dans une pièce, pour traiter avec le monde extérieur uniquement par l'argumentation rationnelle. C'était l'incarnation d'un parfait libéral à la J. S. Mill, se concentrant sur le libre arbitre et la liberté d'expression de l'individu". Les démêlés ultérieurs de Turing avec la police et le système judiciaire sur la question de son homosexualité ont illustré, d'une manière différente, les hypothèses incarnées par le test de Turing. Sa condamnation et les traitements hormonaux ordonnés par le tribunal pour son homosexualité ont tragiquement démontré l'importance de l'action par rapport à la parole dans l'ordre coercitif d'une société homophobe ayant le pouvoir d'imposer sa volonté aux corps de ses citoyens.

Malgré la perspicacité de la biographie de Hodges, il donne une interprétation étrange de l'inclusion par Turing du genre dans le jeu d'imitation. Selon Hodges, "le sexe était en fait une fausse piste, et l'un des rares passages de l'article qui n'était pas exprimé avec une parfaite lucidité. L'idée de ce jeu était qu'une imitation réussie des réponses d'une femme par un homme ne prouverait rien. Le genre dépend de faits qui ne sont pas réductibles à des séquences de symboles". Dans l'article lui-même, cependant, Turing ne suggère nulle part que le genre est censé être un contre-exemple ; au contraire, il rend les deux cas rhétoriquement parallèles, indiquant par la symétrie, si ce n'est plus, que les exemples du genre et de

l'humain/machine sont censés prouver la même chose. S'agit-il simplement d'une erreur d'écriture, comme l'affirme Hodges, d'une incapacité à exprimer l'opposition voulue entre la construction du genre et la construction de la pensée ? Ou, au contraire, l'écriture exprime-t-elle un parallélisme trop explosif et subversif pour que Hodges le reconnaisse ?

Si c'est le cas, nous avons maintenant deux mystères au lieu d'un. Pourquoi Turing inclut-il le genre, et pourquoi Hodges veut-il interpréter cette inclusion comme indiquant qu'en ce qui concerne le genre, la performance verbale ne peut être assimilée à la réalité incarnée ? L'une des façons d'appréhender ces mystères est de les considérer comme des tentatives de transgresser et de renforcer les frontières du sujet, respectivement. En incluant le genre, Turing a laissé entendre que la renégociation de la frontière entre l'humain et la machine ne se limiterait pas à transformer la question de "qui peut penser" en "qu'est-ce qui peut penser". Cela remettrait aussi nécessairement en question d'autres caractéristiques du sujet libéral, car il a fait le choix crucial de distinguer entre le corps acté, présent en chair et en os d'un côté de l'écran d'ordinateur, et le corps représenté, produit par les marqueurs verbaux et sémiotiques qui le constituent dans un environnement électronique. Cette construction fait nécessairement du sujet un cyborg, car le corps acté et le corps représenté sont mis en relation par la technologie qui les relie. Si vous distinguez correctement l'homme et la femme, vous réunissez en effet le corps joué et le corps représenté en une seule identité de genre. Cependant, l'existence même du test implique que vous pouvez également faire le mauvais choix. Le test a donc pour fonction de créer la possibilité d'une disjonction entre les corps joués et les corps représentés, quel que soit le choix que vous fassiez. Ce que le test de Turing "prouve", c'est que la superposition entre les corps joués et les corps représentés n'est plus une inévitabilité naturelle, mais une production contingente, médiatisée par une technologie qui est devenue si étroitement liée à la production de l'identité qu'elle ne peut

plus être séparée de manière significative du sujet humain. Poser la question de “ce qui peut penser” modifie inévitablement, dans une boucle de rétroaction inversée, les termes de “qui peut penser”.

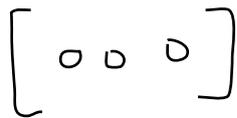
De ce point de vue, la lecture par Hodges du test de genre comme non significatif en ce qui concerne l'identité peut être considérée comme une tentative de protéger les frontières du sujet de ce type de transformation, pour insister sur le fait que l'existence de machines pensantes n'affectera pas nécessairement ce que signifie être humain. Le fait que la lecture de Hodges soit erronée indique qu'il est prêt à faire violence au texte pour détourner le sens de la direction vers laquelle pointe le test de Turing, pour le ramener sur un terrain plus sûr où l'incarnation garantit l'univocité du genre. Je pense qu'il a tort de dire que l'incarnation garantit l'univocité du genre et qu'elle garantit l'identité humaine, mais qu'il a raison de dire qu'il est important de remettre l'incarnation dans le tableau. Ce que l'incarnation garantit, ce n'est pas la distinction entre homme et femme ou entre les humains qui peuvent penser et les machines qui ne le peuvent pas. Au contraire, l'incarnation montre clairement que la pensée est une fonction cognitive beaucoup plus large dont les spécificités dépendent de la forme incarnée qui la met en œuvre. Cette prise de conscience, avec toutes ses implications connexes, est si large dans ses effets et si profonde dans ses conséquences qu'elle transforme le sujet libéral, considéré comme le modèle de l'humain depuis les Lumières, en posthumain.

Considérez le test de Turing comme un tour de magie. Comme tous les bons tours de magie, le test repose sur l'acceptation initiale d'hypothèses qui détermineront la façon dont vous interpréterez ce que vous verrez par la suite. L'intervention importante n'a pas lieu lorsque vous essayez de déterminer qui est l'homme, la femme ou la machine. L'intervention importante intervient bien plus tôt, lorsque le test vous place dans un circuit cybernétique qui relie votre volonté, votre désir et

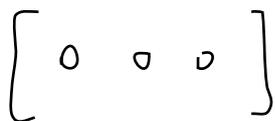
vosre perception dans un système cognitif distribué dans lequel les corps représentés sont reliés aux corps réalisés par le biais d'interfaces de machines mutantes et flexibles. Lorsque vous regardez les symboles clignotants qui défilent sur les écrans d'ordinateur, quelles que soient les identifications que vous attribuez aux entités incarnées que vous ne pouvez pas voir, vous êtes déjà devenu posthumain.



Extrait de *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* de N. Katherine Hayles.



Il est possible de résumer ce qui ressort ici par la notion d'aura, et de dire : ce qui dépérit à l'époque de la reproductibilité technique de l'œuvre d'art, c'est son aura. Le processus est symptomatique : sa signification excède le domaine de l'art. La technique de reproduction, comme on l'appelle en général, détache l'objet reproduit du domaine de la tradition. En multipliant les reproductions, elle remplace son apparition unique par des copies produites en masse. Et en permettant à la reproduction d'entrer en contact avec le récepteur dans la situation qui lui est propre, elle actualise l'objet reproduit. Ces deux processus conduisent à un violent ébranlement de la chose transmise – une déstabilisation de la tradition, le revers de la crise et du renouvellement de l'humanité en cours. Ils se montrent en étroite corrélation avec les mouvements de masse de notre temps. Le cinéma est leur agent le plus puissant. Sa signification sociale, y compris dans sa forme la plus positive, et précisément dans celle-là, ne peut être pensée indépendamment de son aspect destructeur, de son aspect cathartique : la liquidation de la valeur de la tradition dans l'héritage culturel.



Extrait de *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* de Walter Benjamin.

