

L'éthique de l'intelligence artificielle, ou la misère de la philosophie 2.0 à l'ère de la quatrième révolution industrielle

Éric Martin

Numéro 3, 2021

La désorganisation postmoderne des sociétés

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090182ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090182ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (imprimé)

2562-5381 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Martin, É. (2021). L'éthique de l'intelligence artificielle, ou la misère de la philosophie 2.0 à l'ère de la quatrième révolution industrielle. *Cahiers Société*, (3), 189–218. <https://doi.org/10.7202/1090182ar>

Résumé de l'article

La nouvelle stratégie d'accumulation capitaliste mise sur le développement de systèmes d'intelligence artificielle (IA). La réponse aux critiques concernant les dérives potentielles de ces technologies se trouve dans le développement d'un cadre « éthique » réputé assurer le respect de la vie privée et la protection du public. Dans cet article, nous démontrons, à partir de Cornelius Castoriadis et de Michel Freitag, que l'éthique de l'IA prend le plus souvent la forme de balises « a posteriori », développées à partir d'une approche libérale, laquelle est incapable de saisir la profondeur des transformations de la technologie, de l'économie et de la société, dans le cadre d'un passage vers un mode de reproduction opérationnel-décisionnel, et d'en faire une critique adéquate. L'éthique de l'IA nous semble donc relever plutôt d'un discours de légitimation servant à engendrer une forme d'acceptabilité sociale, sans pour autant représenter une véritable protection contre les dérives propres à ce nouveau développement technologique.

© Collectif Société, 2021



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

é
rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

L'éthique de l'intelligence artificielle, ou la misère de la philosophie 2.0 à l'ère de la quatrième révolution industrielle

Éric MARTIN
Cégep Saint-Jean-sur-Richelieu

Les intellectuels qui, les yeux fermés, affichent leur confiance inébranlable en notre système ressemblent un peu à ces experts-comptables qui accordent leur bénédiction à une entreprise en roue libre sur la pente d'une faille frauduleuse. Ce sont des nouilles ou des escrocs¹.

L'oligarchie occidentale ou *overclass* qui pilote le capitalisme globalisé a, de toute évidence, décidé de miser sur le développement de systèmes d'intelligence artificielle (IA) comme nouvelle stratégie, aussi bien pour relancer l'accumulation capitaliste que pour développer des méthodes nouvelles de technocontrôle². Afin de rassurer, voire même de discréditer, qui ose soulever des craintes sur l'aliénation technique, on explique dans nos médias que le développement de l'IA sera encadré par des balises « éthiques » qui nous protégeraient collectivement des dérives et des dangers pour la vie privée ou la liberté collective. La production de ce discours éthique a été confiée à des experts universitaires, le plus souvent affiliés à des départements de philosophie et influencés par la pensée libérale anglo-américaine, spécialement la théorie de la justice de John Rawls, ou encore par l'utilitarisme, les fameux *trolley problems* trouvant leur application dans la programmation des voitures autonomes (afin de choisir qui elles doivent tuer ou épargner). Or, comme nous en ferons ici la démonstration, cette éthique *a posteriori* ne parvient qu'à servir de vernis d'acceptabilité sociale, légitimant des transformations socioéconomiques et politiques qu'elle n'arrive ni à analyser, ni à critiquer en profondeur. C'est pourquoi

1. Thierry Hentsch, cité par Jean-François Nadeau, « L'échappée du temps. Des nouilles ou des escrocs », *Lettres québécoises*, n° 177, 2020, p. 66-67 ; en ligne : <<https://www.lettresquebecoises.qc.ca/fr/article-de-la-revue/des-nouilles-ou-des-escrocs>>.

2. Cet article reprend l'essentiel d'une conférence intitulée « L'éthique de l'IA, ou la nouvelle misère de la philosophie à l'ère des systèmes », prononcée en collaboration avec Maxime Ouellet dans le séminaire du Collectif Société intitulé « L'obsolescence de la pensée à l'époque des robots » le 29 nov. 2019. L'enregistrement audio est disponible ; en ligne : <<https://collectifsociete.com/2019/11/13/obsolescence-de-la-pensee-a-lepoque-des-robots/>>.

nous parlerons ici de l'éthique libérale de l'IA comme de la nouvelle misère de la philosophie à l'ère de l'intelligence artificielle.

En 1847, Karl Marx reproche (de manière un peu injuste d'ailleurs) à l'anarchiste Pierre-Joseph Proudhon de s'en tenir, dans sa *Philosophie de la misère*, à une critique petite-bourgeoise des catégories ou médiations capitalistes incapable d'ébranler les fondements du système, lui répliquant dans un ouvrage d'une rare férocité intitulé, par antimétabole, *Misère de la philosophie*. De manière analogue, nous considérons, en nous appuyant ici notamment sur Cornelius Castoriadis et Michel Freitag, que le discours sur l'éthique de l'IA, qui prétend nous protéger des mauvais effets des systèmes et des machines, ne fait qu'en cautionner et en légitimer le développement en donnant une apparence inoffensive à l'intensification de l'aliénation technocapitaliste et du contrôle biopolitique. Pire encore, on pourrait soutenir que la forme de société systémique postmoderne (ou décisionnelle-opérationnelle pour reprendre l'expression de M. Freitag) produit l'éthique libérale comme forme autorisée de la critique et discours de légitimation permettant la reproduction et l'expansion du mode de domination et du mode de reproduction sociale aliéné aujourd'hui hégémoniques. L'éthique de l'IA comme misère de la philosophie à l'époque du capitalisme globalisé.

L'imposture philosophique qu'est l'éthique de l'IA n'analyse pas les contradictions d'une forme sociale et historique objective ou d'une totalité concrète. De toute manière, pensée associée à la dialectique, la tradition hégélo-marxiste et la théorie critique ont été marginalisées au profit d'un néo-kantisme subjectiviste qui réduit la réflexion sur la normativité et la « vie bonne » à la définition de principes abstraits et transcendants, définis *a posteriori*. Cette démarche s'inspire notamment de la philosophie analytique et des théories de la justice propres à la philosophie politique libérale (par exemple, la pensée de John Rawls), devenue hégémonique dans l'Empire américain et ses succursales, et donc jusque dans nos universités. Cette hégémonie se manifeste notamment dans le faux débat qui oppose les éthiciens utilitaristes aux déontologistes néo-kantiens, ou encore à ceux qui mettent l'accent sur la critique des « robots tueurs » autonomes ; ce débat apparent réunit en effet des postures qui semblent différentes, mais qui partagent la même incapacité à situer le développement de l'IA dans le contexte de la forme de société capitaliste, se limitant à en encadrer *a posteriori* la progression, présentée comme inéluctable. Il serait difficile de faire un inventaire de la surproduction de discours à prétention « éthique » concernant l'intelligence artificielle, tant celle-ci est foisonnante. Il sera plus utile de citer ici quelques exemples types représentatifs de ces discours pour ensuite en faire une critique systématique à partir de la pensée de Cornelius Castoriadis et de Michel Freitag. Mais d'abord, nous allons passer en revue, avec l'aide d'une typologie élaborée par Andrew Feenberg, les différentes approches de la technique dans l'histoire récente de la philosophie.

Brève revue des positions dans l'histoire de la philosophie critique de la technique

Selon Andrew Feenberg³, les Grecs s'intéressaient peu aux questions techniques, considérées comme inférieures aux enjeux politiques ou philosophiques. C'est à l'époque moderne que la technique devient un enjeu explicite, notamment chez les encyclopédistes. Feenberg attribue une position *instrumentaliste* aux penseurs modernes, qui tendent à considérer la technique comme un « moyen neutre⁴ » pouvant être contrôlé et instrumentalisé par l'humanité en fonction de ses intérêts ou objectifs ; il n'était donc pas nécessaire de problématiser philosophiquement ou politiquement la technique elle-même.

Une autre tendance apparaît à l'époque sous la forme du *déterminisme* (Marx, Darwin), pour qui la foi dans le progrès technique repose sur la certitude que celui-ci signifie en même temps le progrès humain. Cette approche déterministe procède aussi à une « neutralisation de la technique [qui] l'éloignait encore davantage de la controverse politique⁵ ».

Au XX^e siècle, il devient plus difficile d'ignorer les effets de la technique sur la politique et la société. D'après Feenberg, ceci conduit à un choix : 1. Subordonner la politique à la technique, ou 2. Reconnaître que la technique elle-même est politique. Dans le premier cas, on considère que l'opinion publique est mal informée⁶ et qu'il vaut mieux confier les décisions politiques à des experts qui appuieront eux-mêmes leurs décisions sur la recherche empirique. La normativité traditionnelle et la politique démocratique sont ainsi remplacées par une nouvelle *tendance technocratique*⁷.

La réponse à cette tendance vient sous la forme d'une « protestation romantique » qui affirme que la « technique n'est pas neutre, mais incarne des valeurs spécifiques⁸ ». Des exemples de cette position se trouvent dans le discours pessimiste de Weber et sa fameuse cage de fer, dans la pensée de Jacques Ellul, ou encore chez Heidegger. Pour ce dernier, le dévoilement et l'arrondissement techniques conduisent à une démondanésation et à la soumission de l'entièreté de la vie au dispositif du *Gestell*. D'après cette approche que Feenberg qualifie de *substantialiste*, « la modernité révèle la vérité de la technique » : rationalité, efficacité, contrôle, calcul.

3. Andrew Feenberg, « Technique, philosophie et politique », dans *(Re)penser la technique. Vers une technologie démocratique*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2004, p. 23-42.

4. *Ibid.*, p. 23.

5. *Idem.*

6. Ceci n'empêche pas, comme on le verra plus bas, de fonder la décision technocratique à prétention scientifique sur des recherches empiriques ou sondages portant sur l'opinion publique non informée. Platon, qui insistait tant sur la distinction science et opinion, y perdrait son latin, ou enfin, son grec ancien.

7. *Ibid.*, p. 25.

8. *Idem.*

Plus les anciennes formes de normativité prémodernes entrent en dissolution et plus sont levés les obstacles qui empêchaient la technique de s'émanciper de toute contrainte et de devenir un processus autonome conduisant vers « l'accroissement du contrôle et de la calculabilité⁹ » et, ultimement, à un « désastre techno-culturel¹⁰ ».

Pour Feenberg, les positions *déterministe* et *substantialiste* se ressemblent. Les deux considèrent le progrès technique comme « unilinéaire et automatique ». Seulement, là où les déterministes considèrent que ce progrès conduira au bonheur humain, les *substantialistes* affirment que cela conduira à la domination¹¹. Pour lui, cette dernière approche est *essentialiste* ou *transhistorique*¹² dans la mesure où elle considère qu'il y a « une essence de la technique, et une seule, et qu'elle est responsable des problèmes principaux de la civilisation moderne¹³ ».

Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, on voit se développer un autre point de vue que Feenberg appelle « anti-utopique (*distopian*) de gauche », dans le sillage de Lewis Mumford, mais aussi par le *substantialisme* de Heidegger, et auquel on peut associer des perspectives comme celles de Marcuse, Habermas ou Foucault. Refusant la conception *instrumentaliste* qui considère la technique comme étant uniquement un moyen neutre, ce point de vue, qu'on peut regrouper sous le chapeau de la *théorie critique*, considère que les techniques forment « un mode de vie, un environnement » et constituent des « formes de pouvoir¹⁴ ». La différence avec la position *substantialiste* est cependant que ces approches n'essentialisent pas la technique comme dominatrice, cherchant plutôt à comprendre l'origine sociale de la domination, étant attentives à la relation entre moyens et fins établie par un certain contexte (ou forme sociale spécifique) ainsi qu'aux effets propres à telle ou telle configuration sociale. Cette pensée considère la technique comme une chose « ambivalente » dans la mesure où son contenu normatif et ses effets seront déterminés par les « conditions contextuelles¹⁵ » où elle est sertie :

En dépit de certaines apparences, ils ne considèrent pas que la technique soit véritablement autonome. Ils rattachent plutôt la domination technique à l'organisation sociale et affirment que la technique n'a pas une essence unique, mais qu'elle est socialement contingente, si bien qu'elle pourrait être reconstruite en vue de jouer un autre rôle dans des systèmes sociaux différents¹⁶.

9. *Ibid.*, p. 26.

10. *Ibid.*, p. 42.

11. *Ibid.*, p. 26.

12. *Ibid.*, p. 37.

13. *Ibid.*, p. 26.

14. *Ibid.*, p. 29.

15. *Ibid.*, p. 30.

16. *Ibid.*, p. 29. À notre avis, c'est ici, et non chez les purs déterministes, qu'il faudrait classer un Marx

Pour les penseurs de l'École de Francfort, la technique est une « idéologie matérialisée¹⁷ ». Pour Marcuse, cet aspect idéologique se manifeste quand le développement de la vie naturelle et humaine se trouve détourné et mis au service de la reproduction d'un système de domination. Pour Marcuse, la libération suppose le « Grand Refus » du système de domination. Pour Foucault, cette domination trouve sa limite dans la résistance localisée des exclus de l'hégémonie, en appelant à « de nouvelles formes de luttes locales dépourvues de toute stratégie globale¹⁸ ». Ultimement, cependant, l'objectif est de démocratiser les choix techniques afin qu'ils ne soient plus le fait d'une élite.

Feenberg résume son histoire de la philosophie critique de la technique au moyen du tableau suivant¹⁹ :

Les différentes théories

La technique	Autonome	Contrôlée
Neutre	Déterminisme (marxisme traditionnel)	Instrumentalisme (progressisme libéral)
Contenant des valeurs	Substantialisme (moyens et fins forment un système)	Théorie critique (choix de systèmes moyens/fins)

Les progressistes libéraux considèrent que la technologie est un instrument neutre qui peut être contrôlé par les humains pour atteindre le bonheur. Les approches déterministes, comme un certain marxisme traditionnel ou vulgaire, considèrent que la technique est neutre, dans la mesure où son développement ne fait que répondre à des besoins humains naturels, et que son développement est autonome et inéluctable : nous avons donc bien peu de contrôle sur lui. Les substantialistes (comme Heidegger) ne considèrent pas non plus que nous ayons beaucoup de contrôle sur le développement autonome de la technique. Cependant, ils ne considèrent pas qu'elle soit neutre, mais bien plutôt qu'elle est chargée de mauvaises valeurs qui conduiront à la catastrophe et à la barbarie. La théorie critique ne croit pas non plus à la neutralité de la technique, considère qu'elle conduit actuellement à la domination

qui serait lu dialectiquement, bien qu'un certain marxisme traditionnel ou vulgaire, qui valorisait la croissance infinie des forces productives, puisse effectivement être qualifié de « déterministe ».

17. *Ibid.*, p. 30.

18. *Ibid.*, p. 31.

19. *Ibid.*, p. 32.

à cause des conditions contextuelles propres à la forme de société capitaliste, mais elle considère en revanche que l'humanité n'est pas fatalement soumise au développement autonomisé de la technique et que celle-ci pourrait faire l'objet d'un contrôle démocratique mis au service de la vie plutôt que causer son assujettissement et sa destruction. Cela exigera cependant de changer non seulement la relation des moyens et des fins, mais le système global qui enlève actuellement tout contrôle démocratique sur la technique, du reste soumise aux impératifs de l'autovalorisation de la valeur capitaliste²⁰.

Par la suite, toujours selon Feenberg, à partir des années 1970-1980, l'intérêt pour la théorie critique s'est affaibli et on a assisté à la montée du *constructivisme*, qui considère que la production des objets techniques n'est pas neutre ou autonome, mais dépend d'« alliances sociales » et politiques entre une « variété de groupes sociaux²¹ » conduisant à des choix techniques. Le problème est que

jusqu'ici la plupart des recherches constructivistes se sont limitées à l'étude des stratégies permettant de construire et d'emporter l'adhésion aux nouveaux dispositifs et systèmes techniques. Les études tendent à se concentrer étroitement sur les groupes locaux spécifiques impliqués dans des cas particuliers, au point qu'elles en oublient de prendre en compte le contexte politique plus général. La résistance sociale est rarement étudiée, de sorte que la recherche se limite souvent au petit nombre d'acteurs officiels dont les interventions sont répertoriées et donc faciles à étudier. Le rejet fréquent des concepts macrosociologiques tels que la « classe sociale » ou la « culture » pousse la recherche à exclure encore plus la politique et rend presque impossible la prise en considération des facteurs sociaux généraux qui façonnent la technique dans le dos des acteurs particuliers²².

Cette dernière citation résume très bien le problème avec le développement actuel de l'éthique en intelligence artificielle. Les choix techniques s'en remettent à une éthique produite par une recherche universitaire empirique fondée sur le point de vue de groupes spécifiques ou sur des consultations publiques, en évacuant le contexte politique général, la résistance sociale, les problèmes macrosociologiques, la lutte des classes, la crise de la culture, etc. L'urgence serait non seulement au développement d'une « autre sorte de politique²³ », mais comme l'avait vu la théorie critique, à un changement général des conditions contextuelles qui établissent la

20. *Idem*.

21. *Ibid.*, p. 34.

22. *Ibid.*, p. 35.

23. *Ibid.*, p. 36.

relation moyens-fins, et donc, à un changement de système permettant de dépasser la forme sociale capitaliste.

Or, les universitaires progressistes libéraux de *tendance technocratique* qui développent cette éthique ont une conception instrumentaliste, optimiste de la technique où les problèmes politiques et l'analyse de la domination sont évacués ; on prétend travailler à partir de l'approche de Rawls « malgré l'absence de toute référence à la technique²⁴ » dans ses travaux. Nous nous trouvons donc collectivement dans une situation critique : au moment même où nous entrons dans l'ère de l'intelligence artificielle, ce qui constitue un saut majeur sur le plan du développement technique, et donc au moment où nous aurions grand besoin des lumières de la philosophie critique de la technique, la « philosophie a abandonné le débat sur la technique à d'autres disciplines telles que la critique littéraire "postmoderne" et les "études culturelles" [*cultural studies*²⁵] », et ceci depuis, au moins, les années 1980. Comment des « valeurs culturellement ou politiquement particularisées », comment des cultures et des sociétés pourront-elles « échapper aux effets d'homogénéisation propres aux systèmes techniques » et à leur « rationalité universelle²⁶ » ? À ces questions, l'éthique libérale de l'IA, qui travaille principalement à construire l'adhésion et l'acceptabilité sociale de ces systèmes, n'a pas de réponse.

Pour notre part, à l'instar des « substantialistes » qui nous rejoignent en partie, nous redoutons les effets du déploiement de systèmes fondés sur l'accroissement infini de la pensée calculante et des opérations d'arraisonement qu'elle fait subir à l'Être en le réduisant à une matière malléable. Dans une perspective plus proche de la théorie critique, cependant, nous considérons qu'il serait possible de développer un rapport non aliéné à la technique, mais que cela exigerait un changement dans le mode de reproduction des sociétés capitalistes avancées, et donc le passage à un autre type de forme sociale où seraient réunies les conditions contextuelles pour qu'advienne la justice sociale et permettant d'assurer la préservation de la culture, de la société, de la nature. Sur ce plan, et bien qu'il n'en fasse pas mention, il nous faut bien donner raison à Feenberg : ce n'est pas de la philosophie, en tout cas pas de la philosophie universitaire et professionnalisée, que nous est venue, ces dernières décennies, une approche féconde de la critique de la technique dans les « sciences humaines », mais bien de la sociologie, et en particulier d'un sociologue québécois, intéressé par des réflexions philosophiques, nommé Michel Freitag, fondateur de la théorie de la *sociologie dialectique*, une perspective critique et dialectique qui nous semble plus féconde que la déploration heideggerienne²⁷.

24. *Idem*.

25. *Ibid.*, p. 37.

26. *Ibid.*, p. 38.

27. La critique de la technique de Heidegger est une critique substantialiste et transhistorique suivant laquelle le développement du « principe de la raison » et de la technique nous conduit invariablement à

On peut dire que la sociologie de Freitag entre en scène après l'évacuation de la critique de la technique par la philosophie aussi bien qu'en réponse aux sociologies constructivistes (Luhmann, Latour, etc.) et aux approches postmodernes. Au même titre que la théorie critique francfortoise, Freitag cherche à situer le développement

l'oubli et à l'arraisonement de l'être. Face au triomphe inévitable de la technique et de la cybernétique, la philosophie et la politique semblent impuissantes. Il ne reste alors que l'attitude poétique et l'attente qu'un nouveau dieu se révèle à l'humanité : « Seul un Dieu peut encore nous sauver », déclarait-il mystérieusement au *Spiegel* allemand en 1966, dans un entretien publié quelques jours avant sa mort (voir Martin Heidegger, « Entretien du *Spiegel* (1966) », dans *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Paris, Mercure de France, 1977, p. 48 [trad. modifiée], cité dans Emmanuel Falque, « Seul un Dieu peut encore nous sauver », *Transversalités*, vol. 131, n° 3, 2014, p. 151-175). Le penseur semble ainsi se poser comme conscience malheureuse flottant, dans une posture de déploration, au-dessus d'une objectivité entièrement concédée à l'emprise de la domination technique et cybernétique. C'est pourquoi Freitag considère qu'il a baissé les bras et abdiqué, en abandonnant le domaine de « l'historial » à la domination des systèmes et des processus. L'approche de Freitag, tout au contraire, est une approche critique et dialectique de la technique, qui peut certes prendre la mesure des dangers relatifs à l'autonomisation de la technique dans la société systémique ou opérationnelle-décisionnelle (oubli de l'être – au sens de l'ontologie et de la normativité –, de la société, destruction de la nature) ; ceci dit, Freitag ne considère pas la technique et son autonomisation de manière unilatérale, en la diabolisant. Il la considère plutôt dialectiquement, c'est-à-dire comme étant tout autant porteuse de liberté que de domination, le tout dépendant de la forme de médiation qui encadre la technique. Un bon exemple de ce rôle ambigu de l'autonomisation technique peut être illustré par le développement de l'artisanat au Moyen Âge (Michel Freitag, « La nature de la technique », dans *L'oubli de la société*, Québec/Rennes, PUL/PUR, 2002, p. 325-417). La pratique technique de l'artisan marque une certaine forme d'autonomisation à l'égard de la place de la technique dans les communautés primitives régies par un mode de reproduction culturel-symbolique. Dans ces sociétés, la pratique technique est entièrement imbriquée dans la reproduction de la structure de la société. L'artisan, lui, peut prétendre développer une pratique beaucoup plus autonome à l'égard de la tradition et de la société, même si celle-ci sera régulée, politico-institutionnellement, par des corporations de métier. On peut dire que l'artisan exerce une autonomie relative, mais qui est compatible éthiquement et politiquement avec la reproduction de la totalité ; ce serait là l'exemple d'une autonomisation partielle et non problématique de la technique. En continuité avec cette possibilité, la modernité aurait pu organiser une autonomie de la technique soumise à l'usage public de la raison et à des formes politiques et institutionnelles d'encadrement normatif. Or, le développement du capitalisme a plutôt conduit à une dépossession et destruction du travail artisanal, à une autonomisation totale de la technique à l'égard des médiations symboliques et politiques et à sa soumission, à travers la grande industrialisation (passage de l'outil de l'artisan au machinisme capitaliste), au processus d'autovalorisation de la valeur et du Sujet automate du capital. C'est ainsi que la technique, arrimée au capital, peut en venir à s'autonomiser entièrement et à faire la guerre à la société comme à la nature. Le rapport artisanal à la technique et la possibilité de mettre en place, à partir de lui, un encadrement éthico-politique de la technique dans la modernité représente un possible dialectique non actualisé dans l'histoire, puisque c'est plutôt une autonomisation dominatrice de la technique qui s'est mise en place. La déploration heideggérienne fait l'impasse sur cette autre possibilité historique pour se replier subjectivement dans l'attente d'une réconciliation qui viendrait de quelque avènement divin : sur le plan politique, elle est démission face au sort du domaine historial, prophétie autoréalisatrice qui concède d'avance la victoire à la réification totale. Au contraire, l'approche dialectique de Freitag permet aussi bien de critiquer la dérive de la technique moderne et postmoderne que d'élaborer le projet d'un réencastrement normatif et éthico-politique de la technique. On pourrait d'ailleurs ajouter que les premiers prolétaires qui résistèrent historiquement à l'aliénation du capitalisme et du machinisme le faisaient précisément parce qu'ils mesuraient la perte à laquelle les conduisait l'industrialisation vis-à-vis de leurs anciennes pratiques et valeurs artisanales ou paysannes, le projet politique socialiste se nourrissant précisément au départ du radicalisme paysan et artisan.

aliéné de la technique et son caractère dominateur dans le contexte plus large d'une critique de la forme de totalité au sein de laquelle les techniques sont produites. Mais il ne se limite pas à faire la critique négative des formes aliénées au nom de la liberté subjective ou du pouvoir instituant. Il se demande comment les conditions proprement ontologiques du maintien dans l'existence de la nature et des sociétés peuvent être sauvées de la logique de destruction des formes propre à l'illimitation technocapitaliste, et ceci même si ces formes ont été développées dans la contingence. Après avoir exposé la critique castoriadienne du discours éthique contemporain, nous discuterons de l'approche de Michel Freitag. Mais d'abord, nous passerons en revue quelques exemples du discours éthique sur l'IA.

Quelques exemples du pseudo-discours « éthique » sur l'IA

Quand l'éthique fait confiance aux concepteurs de robots

Un bel exemple du discours à prétention éthique autour de l'IA se trouve dans un texte de Jocelyn Maclure, président de la Commission de l'éthique en science et en technologie et professeur de philosophie à l'Université Laval, intitulé « Montréal peut être à l'avant-garde de la réflexion éthique sur l'intelligence artificielle²⁸ » et publié le 2 novembre 2017 dans *Le Devoir* (un journal où des organisations universitaires ont d'ailleurs déboursé massivement pour démultiplier les cahiers spéciaux de propagande en faveur de l'IA).

Maclure reconnaît que des figures comme Stephen Hawking, Elon Musk ou Nick Bostrom ont émis publiquement des mises en garde disant que le développement de l'IA et de « super-intelligences » posera un « risque existentiel » pour l'humain. Hawking²⁹ est allé jusqu'à dire que l'IA « pourrait mettre fin à l'humanité³⁰ ». De telles craintes sont, selon Maclure, excessives et relèvent du catastrophisme ; il faudrait davantage écouter des « chercheurs de pointe » plus modérés comme Yoshua Bengio et Joëlle Pineau,

28. Jocelyn Maclure, « Montréal peut être à l'avant-garde de la réflexion éthique sur l'intelligence artificielle », *Le Devoir*, 2 nov. 2017 ; en ligne : <<https://www.ledevoir.com/opinion/idees/511912/montreal-peut-etre-a-l-avant-garde-de-la-reflexion-ethique-sur-l-intelligence-artificielle>>.

29. Le Monde/AFP, « Hawking : L'intelligence artificielle pourrait mettre fin à l'humanité », *Le Monde*, 3 déc. 2014 ; en ligne : <https://www.lemonde.fr/pixels/article/2014/12/03/hawking-l-intelligence-artificielle-pourrait-mettre-fin-a-l-humanite_4533135_4408996.html>.

30. Ces critiques identifient des effets et des risques liés au développement de la technique et de l'IA, mais ils le font à partir d'une conception déterministe-essentialiste-transhistorique de la technique (voir Feenberg, *(Re)penser la technique, op. cit.*). Ils sont donc incapables de lier les risques inhérents à l'IA aux « conditions contextuelles », c'est-à-dire de les resituer à l'intérieur de la forme de société capitaliste. Ceci n'est pas étonnant puisque Musk est lui-même un illustre représentant du techno-capitalisme délirant. Les effets néfastes sont ainsi attribués à un développement apparemment autonome et endogène de la technique.

associés au Montreal Institute for Learning Algorithms (Mila), d'après qui il n'existera pas de super-intelligence capable de marginaliser l'humain, seulement des applications localisées qui seront bénéfiques et « incroyablement efficaces dans l'exécution de tâches spécifiques, comme reconnaître un visage ou jouer au jeu de go³¹ ».

Dès lors que l'on renonce, comme Maclure, à faire une critique globale de l'IA, la discussion se déplace *a posteriori* et devient un enjeu pour les théories de la justice : comment distribuer les bénéfices de l'IA tout en atténuant les risques – opacité, cyberattaques, protection des données et de la vie privée, biais discriminatoires chez les programmeurs et dans les algorithmes, adaptation de la fiscalité à l'évolution du marché de l'emploi et aux impacts de l'IA sur les mutations du monde du travail (faut-il mettre en place un revenu minimum garanti ?), etc. ? Par chance, selon Maclure, même la prise en charge de ces risques est bien amorcée puisque les développeurs de l'IA sont déjà à pied d'œuvre sur ces questions :

Heureusement, les acteurs de l'IA sont, de façon générale, sensibles à ces questionnements. Une volonté s'affirme même pour que Montréal soit à l'avant-garde de la réflexion éthique sur l'IA. Un forum sur l'« intelligence artificielle responsable » aura lieu cette semaine à Montréal.

Balayant du revers de la main les craintes soulevées par les Hawking de ce monde, assimilés au catastrophisme, l'éthicien Maclure préfère fonder son jugement sur l'avis de chercheurs québécois directement impliqués dans le développement de l'IA, lesquels se veulent rassurants. Toute critique générale étant écartée d'emblée, il ne reste plus qu'à continuer à développer ces technologies suivant le bon conseil de ceux qui les fabriquent, tout en gérant à la pièce certains « problèmes éthiques » dont on nous assure par ailleurs qu'ils sont « heureusement » déjà en voie d'être réglés, Montréal étant une ville « d'avant-garde » en matière d'éthique de l'IA. Il n'y aurait donc pas lieu de s'inquiéter, puisque les éthiciens, eux-mêmes nourris par les praticiens Bengio et Pineau, nous assurent que les risques « macro » sont des lubies catastrophistes et que les moyens de gérer les risques « micro » sont déjà sur la table à dessin. « Heureusement » pour nous, donc, les choses vont bien³².

31. Jocelyn Maclure, « Montréal peut être à l'avant-garde de la réflexion éthique sur l'intelligence artificielle », *op. cit.*

32. Après la conférence sur laquelle est basé cet article et à la suite de la pandémie de COVID-19 et du projet de développement de l'application COVI par le Mila, Jocelyn Maclure s'est montré moins optimiste à propos du Mila et de la « philosophie politique » qui sous-tend ses choix, celui-ci se pensant, comme le relève Yves Gingras, « au-dessus des institutions publiques québécoises. » Voir Jocelyn Maclure, « Entre le technosolutionnisme et le catastrophisme », *La Presse*, 19 mai 2020 ; en ligne : <<https://www.lapresse.ca/debats/opinions/2020-05-19/entre-le-technosolutionnisme-et-le-catastrophisme>>. Voir aussi Yves Gingras, « Les loups dans la bergerie de l'intelligence artificielle "éthique" », *La Presse*, 27 mai 2020 ; en ligne : <<https://www.lapresse.ca/debats/opinions/2020-05-27/les-loups-dans-la-bergerie-de-l-intelligence-artificielle-ethique>>. L'application du Mila n'a pas été retenue par le gouvernement

La Déclaration de Montréal, « main dans la main » avec Bengio

La *Déclaration de Montréal pour un développement responsable de l'intelligence artificielle*³³ a été dévoilée le 4 décembre 2018 afin, dit-on, d'assurer un développement responsable, progressiste et inclusif de l'IA. Cette déclaration est une synthèse résultant d'une démarche de co-construction à partir d'une consultation grand public, la prémisse étant que puisque ce développement touche tout le monde, il est logique d'ouvrir la consultation à l'*input* de tous.

En 2017, Marc-Antoine Dilhac a lancé le projet de la Déclaration de Montréal et en a présidé le comité scientifique. Après des études sur Kant, la tolérance et la théorie de John Rawls, Dilhac est devenu professeur de philosophie à l'Université de Montréal et titulaire de la Chaire de recherche du Canada en éthique publique et théorie politique (2014-2019). Depuis 2013, il est directeur de l'axe Éthique et politique au Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉ)³⁴.

Le résultat de la démarche de consultation qui a conduit à la production de la déclaration tient en une liste de dix principes réputés servir de « cadre éthique » assurant un développement responsable de l'IA : 1. Bien être ; 2. Respect de l'autonomie ; 3. Respect de l'intimité et de la vie privée ; 4. Solidarité ; 5. Participation démocratique ; 6. Équité (réalisation d'une société juste et équitable) ; 7. Inclusion de la diversité ; 8. Principe de prudence ; 9. Principe de responsabilité ; 10. Principe de développement soutenable.

Dilhac a « récemment rejoint Mila en tant que membre associé et est directeur de la fonction Délibération de l'Observatoire sur les impacts sociaux de l'IA et des technologies numériques³⁵ ». Au courant « des dernières années, les chercheurs Dilhac

canadien parce que l'entreprise voulait non seulement collecter des données de localisation, ce qui pose déjà des problèmes, mais aussi « récolter beaucoup de données de santé et de données démographiques » (<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1710961/coronavirus-tracage-application-mila-canada>). L'éthicien Daniel Weinstock, professeur de droit de l'Université McGill et consultant pour l'élaboration de l'application du Mila sur les questions éthiques, s'était pourtant montré optimiste : « Quand j'en ai entendu parler, j'étais dubitatif, notamment par rapport aux questions de protection de la vie privée, mais ce qui m'impressionne dans les choix qu'ils font [au Mila], c'est celui de la protection de la vie privée et du caractère volontaire, quitte à ce qu'on perde de la précision. » ; en ligne : <<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1694522/surveillance-masse-pandemie-applications-telephone>>.

33. En ligne : <<https://www.declarationmontreal-iaresponsable.com/la-declaration>>.

34. À la suite de la pandémie récente, « un groupe d'éthiciens québécois s'est réuni pour épauler Yoshua Bengio et les experts en intelligence artificielle (IA) du Mila qui travaillent à l'élaboration » d'applications de géolocalisation pour la COVID. Le groupe comprend notamment Christine Tappolet, directrice du CRÉ, Jocelyn Maclure et Martin Gibert, ainsi que Daniel Weinstock qui a dirigé la recherche postdoctorale de M.-A. Dilhac. Dans ce contexte, Jocelyn Maclure a déclaré : « je n'accepte pas l'argument de la pente glissante. Il ne faut pas s'empêcher d'agir par crainte d'abus. Cet argument a été utilisé, à tort, pour l'aide médicale à mourir. Il faut que les règles soient claires, il faut limiter l'utilisation abusive des données et rester critique. Dans un contexte d'État de droit, on a des balises pour encadrer tout ça. Ça devient un problème lié à la gouvernance, pas à la technologie. » ; en ligne : <<https://www.lapresse.ca/societe/sante/2020-04-10/covid-19-l-ethique-en-mode-urgence>>.

35. En ligne : <<https://mila.quebec/personne/marc-antoine-dilhac/>>.

et Bengio ont travaillé main dans la main pour établir les principes d'une intelligence artificielle éthique et responsable³⁶ ». Dilhac siégera également, avec des gens d'affaires intéressés par les retombées sonnantes et trébuchantes de l'IA, au Conseil consultatif en matière d'intelligence artificielle créé par le gouvernement fédéral³⁷ et présidé par... Yoshua Bengio. L'éthicien ne s'interroge pas ici de manière critique ou indépendante sur le développement de l'IA : il est partie prenante de son implantation, travaillant « main dans la main » avec un acteur-clef du secteur, Bengio, et fournissant un cadre éthique fondé sur des principes abstraits dont on verra plus loin qu'ils sont déjà transgressés dans la pratique, ce qui les réduit à n'être qu'un discours idéologique de légitimation du développement technoscientifique.

La boussole écologique

Il n'y a pas que des professeurs universitaires de philosophie rawlsiens qui se soient rapprochés du Mila. Le metteur en scène Dominic Champagne, connu pour son engagement envers la cause environnementale et initiateur du Pacte pour la transition, était présent lors de l'inauguration des bureaux du Mila en janvier 2019 afin de discuter d'une éventuelle collaboration :

Il n'y a pas que des membres de l'écosystème en IA qui ont assisté à l'événement de lundi. Le metteur en scène Dominic Champagne, qui a lancé l'automne dernier le Pacte pour la transition, était également présent, pour discuter d'une possible collaboration avec le Mila. Il veut s'associer à l'institut pour développer une « boussole environnementale » qui permettrait de guider les choix environnementaux des citoyens. L'intelligence artificielle permettrait notamment de faciliter l'analyse du cycle de vie des produits ou l'empreinte environnementale de différentes actions. « Avec la qualité du travail qui se fait ici, on espère développer la plus belle synergie possible », a-t-il expliqué³⁸.

Ainsi, plutôt que de miser sur le développement du savoir, de la conscience et du jugement humain, une société écologique pourrait demander à des machines

36. En ligne : <<https://nouvelles.umontreal.ca/article/2019/05/15/marc-antoine-dilhac-et-yoshua-bengio-au-conseil-consultatif-en-matiere-d-ia/>>. Voir également Yves Gingras, *Les loups dans la bergerie de l'intelligence artificielle « éthique »*, *op. cit.*

37. Gouvernement du Canada, « Le gouvernement du Canada crée le Conseil consultatif en matière d'intelligence artificielle », communiqué de presse, 14 mai 2019 ; en ligne : <<https://www.canada.ca/fr/innovation-sciences-developpement-economique/nouvelles/2019/05/le-gouvernement-du-canada-cree-le-conseil-consultatif-en-matiere-dintelligence-artificielle.html>>.

38. Karl Rettino-Parazelli, « Nouveaux bureaux, nouveaux besoins pour Mila », *Le Devoir*, 29 jan. 2019 ; en ligne : <<https://www.ledevoir.com/economie/546567/nouveaux-bureaux-nouveaux-besoins>>.

algorithmiques d'assister les citoyens dans leurs choix. La présence de Dominic Champagne à un tel événement permet en retour de présenter le développement de l'IA comme un choix de société « progressiste », « éthique », « responsable ». Nous avons ainsi la garantie que le développement de ces systèmes, qui semble par ailleurs inéluctable, peut être encadré par le souci de l'environnement et donc au service d'une société meilleure : avec Champagne, l'IA devient écologique.

L'UNESCO se met à l'éthique de l'IA

Le discours éthique sur l'IA n'existe pas uniquement au Québec, bien évidemment. En effet, ce dernier ne fait qu'emboîter le pas à un discours produit internationalement et suivant les mêmes grandes lignes, à savoir l'absence de remise en question du développement de la technologie elle-même et du développement de principes *a posteriori* centrés sur la vie privée, le sexisme, le racisme, etc. L'UNESCO s'est elle aussi mise de la partie pour développer un cadre éthique international.

Selon l'UNESCO, le développement de l'IA ne constitue rien de moins qu'une « rupture anthropologique majeure³⁹ » qui exige de faire des choix éthiques. Les experts devront encadrer cette innovation « par un certain nombre de grands principes, sans l'entraver pour autant », principes « liés par exemple à la diversité culturelle ou de genre, ou encore à la diffusion des savoirs et technologies, les pays en développement ne souhaitant pas rester en marge de cette révolution technologique ». On s'intéressera aussi aux « algorithmes discriminatoires, du fait des biais introduits par les humains ». Le résultat d'une réflexion menée sur dix-huit mois devant servir à développer un « instrument normatif mondial ». Nous avons là un autre exemple d'une démarche visant à développer une réflexion *a posteriori* sur des « problèmes » éthiques ainsi qu'un catalogue de principes, un cadre, sans jamais oser affronter la question première, soit le développement souhaitable ou non de ces technologies.

Quand la puissance des systèmes souffle la maison de paille de l'éthique libérale

Les quelques exemples précédents ne sont évidemment pas exhaustifs et il serait de toute manière impossible de tenter de cataloguer tous les discours – qui prolifèrent actuellement – autour de l'IA et d'un cadre éthique qui permettrait de la baliser. Retenons de ce qui précède que le cadre éthique en question ne vient jamais remettre en question ou entraver la frénésie vers le développement de ces « innovations ». Au

39. AFP, « L'UNESCO travaillera sur l'éthique en intelligence artificielle », *Les Affaires*, 21 nov. 2019 ; en ligne : <<https://www.lesaffaires.com/techno/internet/l-unesco-travaillera-sur-l-ethique-en-intelligence-artificielle/614353>>.

contraire, comme nous l'avons vu, il est souvent élaboré à partir des opinions recueillies dans des consultations publiques, ou en partenariat direct avec les chercheurs qui sont la locomotive du développement en question (ce qui pose déjà des problèmes « éthiques » intéressants sur l'indépendance de la recherche éthique...). Les éthiciens développent par la suite leur cadre en inventoriant des principes généraux concernant la protection de la vie privée, le caractère non discriminatoire de la programmation ou le souci pour le « développement soutenable ».

Or, ces soi-disant balises ou critiques prétendent nous prémunir contre des transgressions que les systèmes ont déjà accomplies depuis longtemps, comme le relevait le chroniqueur économique Olivier Schmuoker. Prenons l'exemple de la Déclaration de Montréal, qui prétend, comme on l'a vu, assurer le respect du bien-être, l'avènement d'une société juste et équitable, protéger la vie privée et l'intimité, etc. Et ceci alors que nous vivons dans un monde où la reconnaissance faciale et les assistants domestiques connectés nous surveillent déjà, et alors que nos données personnelles se font déjà voler. On nous annonce « une société juste et équitable » alors que : « La pétrolière Suncor Énergie a annoncé en janvier dernier qu'elle allait supprimer au Canada quelque cinq cent postes de camionneur au cours des six prochaines années, à mesure qu'elle allait se doter de camions 100 % autonomes, c'est-à-dire dotés d'une IA⁴⁰. » Qu'arrivera-t-il aux victimes de cette paupérisation ou prolétarisation d'un nouveau genre causée par le remplacement du travail vivant par le travail mort ? C'est pourquoi nous soutiendrons ici que l'éthique libérale-formelle qui est produite par les experts universitaires et diffusée dans les médias est la forme contemporaine de la « misère de la philosophie », ou sa version 2.0, c'est-à-dire qu'elle est incapable de produire une réflexion critique qui prenne la mesure de ce qui mérite d'être redouté. D'une part parce qu'elle n'interroge pas de manière critique le mode de production économique et le mode de reproduction sociale au sein desquels s'inscrit le développement technoscientifique ; et d'autre part parce que les principes généraux et abstraits qu'elle dégage sont incapables d'endiguer les conséquences néfastes du développement qu'elle a renoncé à limiter véritablement : nombre des soi-disant balises qu'elle esquisse sont déjà débordées ou sont en voie de l'être. Nous pourrions dire qu'il s'agit d'une éthique formelle destinée à être balayée par l'évolution des rapports de production, si ce n'était qu'elle joue un rôle d'idéologie de légitimation permettant au système de poursuivre son développement dans « l'acceptabilité sociale », en neutralisant rhétoriquement d'éventuelles résistances ou contestations. Comme le disait Slavoj Žižek à propos du café équitable, la marchandise est vendue avec un enrobage rassurant et déculpabilisant qui lui est incorporé. De même pour l'IA qui est « vendue » avec un discours éthique incorporé et co-construit par des éthiciens et cybernéticiens travaillant « main dans la main ».

40. Olivier Schmuoker, « La Déclaration de Montréal ? Non, le Cri d'alarme de Montréal ! », *Les Affaires*, 5 déc. 2018 ; en ligne : <<https://www.lesaffaires.com/blogues/l-economie-en-version-corsee/la-declaration-de-montreal-non-le-cri-d-alarme-de-montreal/606875>>.

Jean-Claude Michéa a déjà dit que, dans nos sociétés postpolitiques, on avait remplacé le politique par une combinaison ou une addition du Marché et du droit individuel. Cette formule résume bien la situation actuelle qui pose problème avec le développement de l'IA : les systèmes prennent en charge toute décision pendant que l'université naufragée, passée d'*institution* à *organisation*, travaille aussi bien à développer et à mettre en marché les innovations technologiques pendant qu'un autre département (dit autrefois « département de philosophie ») s'occupera de produire le « cadre normatif », fondé sur les droits de l'homme et le respect de la vie privée, qui sera réputé encadrer « éthiquement » ce que font les magiciens du *machine learning* dans un autre pavillon...

Nous passerons en revue les critiques adressées par Cornelius Castoriadis et Michel Freitag au développement de ce type d'éthique libérale en tant qu'il s'avère incapable de freiner l'accélération du capitalisme technoscientifique ; pire encore, il sert d'idéologie de légitimation à la poursuite de son expansion. L'éthique libérale, en effet, est la forme de balise morale acceptable du point de vue du système, dans la mesure où elle n'entrave en fait en rien son fonctionnement.

Castoriadis et le « cache-misère » de l'éthique postpolitique libérale

Selon Cornelius Castoriadis⁴¹, dont nous allons maintenant exposer la critique de l'éthique contemporaine, nous assistons à un retour en force du thème de l'éthique, galvaudé, mis à toutes les sauces, parce que nous traversons une crise de la politique, où celle-ci se trouve discréditée ou réduite à la démagogie. Si le Moyen Âge a été marqué par la domination de l'éthique chrétienne hétéronome, les XIX^e et XX^e siècles sont ceux qui s'ouvrent consciemment à l'histoire et à la politique, à travers les révolutions américaine et française aussi bien que dans le courant des Lumières : les sociétés sont alors réputées se retrouver dans une situation dans laquelle elles sont appelées à se saisir de leur propre devenir (bien qu'une hétéronomie capitaliste vienne, dans les faits, faire obstacle à leur autonomie effective). À ce tableau s'ajoute tout le mouvement démocratique, ouvrier ou marxiste-léniniste, qui s'effondrera définitivement dans les années 1980. Après deux cents ans de politique, celle-ci est entrée en crise.

Parler d'une crise de la politique signifie que notre société en vient à abandonner toute vision globale et tout projet politique englobant ou général. D'abord, parce qu'il y a privatisation de l'existence et enfermement de chacun dans la sécurité

41. Cornelius Castoriadis, « Le cache-misère de l'éthique », dans *Les carrefours du labyrinthe, IV. La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 2007.

des jouissances privées, comme le disent les libéraux. Ensuite, parce qu'il y a repli sur une éthique individuelle tout aussi privée, elle-même fondée sur des principes transcendants généraux et abstraits, ce qu'on pourrait associer à une entrée dans une sorte de néo-kantisme généralisé.

À cette privatisation de l'existence et de l'éthique s'ajoute en deuxième lieu une crise de la technoscience. Nos sociétés ont d'abord placé une grande confiance dans la technique, mais après les horreurs du XX^e siècle (pensons aux horreurs d'Hiroshima ou d'Auschwitz), il est devenu difficile de ne pas mettre en doute cet optimisme initial. Nos sociétés capitalistes industrialisées ne pouvaient cependant pas tout simplement renoncer au développement de la technique : c'est pourquoi on a assisté à la prolifération et à la démultiplication des comités ou chaires universitaires en éthique, afin de produire de prétendues réponses aux craintes soulevées par l'accélération technique et technoscientifique *sans pour autant freiner le développement technico-économique*. Le système a généré en lui un discours éthique lui permettant de gérer les craintes et les doutes tout en poursuivant son propre auto-accroissement.

Troisièmement, il faut ajouter à cette crise de la technoscience une crise des valeurs et de la philosophie. La métaphysique gréco-occidentale, fondée notamment sur le principe de raison et dite « onto-théo-logo-phallogcentrique », connaît un effondrement, constaté notamment par Heidegger⁴². Des tentatives de reformuler une éthique vont certes réapparaître chez des néo-aristotéliens comme le McIntyre de *After virtue*, mais les approches qui prendront le dessus sont bien davantage le pragmatisme communicationnel d'un Jürgen Habermas et le néo-kantisme d'un John Rawls.

Toutes ces transformations ont pour effet non seulement le rejet de la politique et le repli sur la sphère privée, elles conduisent aussi à miser de plus en plus sur l'éthique, appelée à déterminer les critères permettant d'orienter l'action en lieu et place de toute saisie globale ou politique de la société comprise comme totalité : ici l'éthique remplace la politique. On peut tracer un parallèle avec le repli sur des éthiques de la conduite individuelles à la suite de l'effondrement de la *polis* démocratique grecque, par exemple le développement du stoïcisme romain. Or, auparavant, chez Platon et Aristote, par exemple, la réflexion éthique était considérée comme étant inséparable d'une remise en question proprement politique du type de régime, de constitution, de lois, d'institutions qui mettent en forme la totalité sociétale.

De même chez Castoriadis, pour qui l'éthique ne peut pas être séparée de la politique, qui la surplombe en tant qu'elle est, comme le disait Aristote, la plus architectonique des sciences concernant l'être humain. Le travail d'une telle science

42. Voir l'œuvre de Jean Vioulac, notamment : *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, PUF, 2009 ; *La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*, Paris, PUF, 2013 ; *Science et révolution. Recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2015 ; *Approche de la criticité. Philosophie, capitalisme, technologie*, Paris, PUF, 2018.

est de rechercher quelles sont les meilleures institutions, que Castoriadis définit à partir d'un critère qui concerne le degré d'autonomie humaine et d'auto-institution de la société qu'elles rendent ou non possible. Toute tentative de produire une éthique sans politique ne peut conduire qu'à des résultats insatisfaisants ou néfastes. Comme le dit Castoriadis : « Si la maison est mal construite, tous les efforts pour y bien vivre seront, au mieux, des bricolages insatisfaisants⁴³. » La mise en question politique des orientations globales de la société ne peut pas être escamotée au profit d'une éthique tronquée ou localisée. Or, c'est précisément ce que font aujourd'hui nos sociétés capitalistes avancées : nous abandonnons la politique à des automatismes et à des systèmes autonomisés (le capitalisme technoscientifique et cybernétique globalisé) et nous nous replions sur une « éthique » *a posteriori* détachée de toute réflexion politique globale.

Il ne s'agit pas de dire que toute révolte éthique soit inutile : c'est bien souvent d'abord à partir d'une indignation éthique que s'articule une critique (par exemple, critique du caractère déshumanisant du totalitarisme). Cependant, une telle révolte est condamnée à la stérilité si elle est incapable de se transcender pour devenir politique. À moins de vouloir en rester à une expression protestataire sans suite, celui qui condamne moralement le nazisme ou le stalinisme ne peut le faire uniquement à partir d'une éthique libérale dépolitisée ou postpolitique ; il doit canaliser son indignation éthique vers une critique proprement politique du régime en place en vue d'atteindre à sa destruction et afin qu'il soit remplacé par des institutions et un régime meilleurs.

Or, dans la nouvelle éthique sans politique contemporaine, critiquer le régime ou envisager un changement de paradigme est exclu. Impossible de remettre en question le capitalisme, l'accélération technoscientifique et le développement de l'IA, tous présentés comme des fatalités. C'est pourquoi les seules questions autorisées ne concernent pas le caractère désirable du développement des robots, mais portent sur la manière de les programmer afin qu'ils ne soient pas sexistes ou racistes⁴⁴. On s'attaquera ainsi aux problèmes par le petit bout de la lorgnette, ce qui évitera de poser d'importantes questions sur le plan macrosociologique, à savoir par exemple que le développement du capitalisme détruit aussi bien les sociétés que la nature. Il y a donc, dit Castoriadis, « abandon du décisif au profit du trivial⁴⁵ », et parler de ce dernier à profusion servira commodément d'écran médiatico-spectaculaire pour faire oublier la totale soumission sur le plan du premier.

Partir d'une analyse véritablement critique de la situation politique concrète (par exemple, la crise écologique et ses conséquences) conduirait à devoir agir pour

43. Cornelius Castoriadis, « Le cache-misère de l'éthique », *op. cit.*, p. 253.

44. Voir Martin Gibert, *Faire la morale aux robots. Une introduction à l'éthique des algorithmes*, Montréal, Atelier 10, 2020.

45. Cornelius Castoriadis, « Le cache-misère de l'éthique », *op. cit.*, p. 258.

transformer le mode de production et le mode de reproduction de la société. On s'en remettra à quelques principes abstraits et transcendants que l'on cherchera par la suite à plaquer sur une logique de développement devant laquelle on a d'emblée décidé de rester soumis et esclave. Dresser un catalogue de règles mécaniques objectivées, de vertus pieuses, de commandements ou principes abstraits ne peut pas remplacer le véritable jugement et agir politiques, lesquels ne se situent pas dans quelque moment universel abstrait mais se déroulent toujours, comme le dirait Aristote, dans un moment particulier et concret qui implique la *phronesis*, la prudence ou sagacité. À cet égard, nous pouvons assimiler la critique de Castoriadis à l'égard de l'éthique libérale dépolitisée à celle de la moralité abstraite et de l'impératif catégorique de Kant articulée par Hegel.

En somme, suivant Castoriadis, le développement d'une éthique sans politique est un signe de « démission de l'esprit critique devant les portes du pouvoir, une démission instituée de nos sociétés⁴⁶ » qui refusent de remettre en cause leur régime politique et économique hétéronome et destructeur, puis s'en remettent à l'éthique libérale *a posteriori* comme cache-misère et prix de consolation. Celle-ci nous assure superficiellement que tout ira bien et nous évite de regarder en face la barbarie dans laquelle nous baignons déjà.

Michel Freitag : non pas uniquement des « problèmes éthiques », mais un problème de civilisation

À partir de Michel Freitag⁴⁷, nous pouvons dire, en premier lieu, que le problème de ce type de cache-misère éthique est qu'il apparaît parce que ses défenseurs ont cédé sur l'essentiel en ce qui concerne le développement des nouvelles technologies et de l'intelligence artificielle. Or, celles-ci sont l'expression de l'avènement d'un nouveau mode de régulation de la pratique sociale et de reproduction de la société, que Freitag appelle mode de reproduction décisionnel-opérationnel, systémique, cybernétique ou tout simplement postmoderne⁴⁸.

Freitag considère que, dans les sociétés primitives, agricoles puis artisanales, la technique continuait d'être encadrée par des régulations normatives d'ordre culturel-symbolique ou, par la suite, politico-institutionnel⁴⁹. La société moderne est ensuite marquée par une révolution qui donne préséance au marché et qui arrime la technique

46. *Idem.*

47. Michel Freitag, « Les nouvelles technologies de la communication et de l'information : enjeux éthiques ou problèmes de civilisation ? », dans Danielle Lafontaine (dir.), *Nouvelles technologies de l'information et société : un débat sur l'intelligence à notre époque*, Rimouski, UQAR, 1991, p. 1-35.

48. Michel Freitag, *L'oubli de la société*, Québec/Rennes, PUL/PUR, 2002.

49. *Ibid.*, chap. 5, « La nature de la technique », p. 325-417.

à la seule poursuite de la valeur d'échange, l'autonomisant à l'égard des anciennes régulations et la transformant en machinisme. Le plein accomplissement de ce mouvement crée une forme proprement postmoderne de la technique qui s'avère autofinalisée. La technique devient donc purement formelle, vide de tout contenu normatif ou éthique, et ne répond plus à aucune finalité normative substantielle.

Pour que ce mouvement s'accomplisse :

- a) Il a fallu transformer l'idée d'action pour la réduire à un mouvement mécanique et formel, à l'opération d'une pure liberté abstraite tournée vers la recherche de succès à l'extérieur.
- b) Il a fallu transformer les résultats de l'action en « produits » mesurables en valeur et en utilité : la liberté du sujet s'exprime par son travail de la matière produisant des produits utiles dotés de valeur.
- c) Il a fallu transformer les motifs de l'action, celle-ci devant être dorénavant menée soit en vue de la satisfaction de besoins naturalisés ou, subjectivement, en vue de la recherche de plaisir et de jouissance.
- d) Il a fallu finalement réduire le monde objectif à une pure disponibilité, à des ressources matérielles pouvant être modifiées à volonté. Ce mouvement de quadruple abstraction a modifié non seulement les pratiques sociales mais le mode de reproduction de la société.

La société politico-institutionnelle ou moderne aurait dû être en mesure d'encadrer les activités de production et d'échange, ainsi que le développement technique, à partir de normes relevant d'une culture et d'une structure symbolique communes. La société de marché récuse précisément de telles contraintes sur la liberté des puissances organisationnelles. Il y a échec du projet démocratique, visant la production, à travers le débat public, de normes, lois et institutions capables, à travers la verticalité du pouvoir, d'encadrer les différents moments de l'action. Ceci produit un éclatement de l'unité entre le sujet, la technique et l'objet, aussi bien qu'une autonomisation du politique, de l'éthique et de l'économie, cette dernière se subordonnant les deux premières.

La modernité va ainsi détruire progressivement la capacité de régulation de l'action technique par des jugements de valeur liés à l'éthicité concrète. Cette capacité de régulation s'abolira complètement dans la technique et la technoscience postmodernes, qui deviennent systémiques et autoréférentielles. C'est l'informatique qui exprime le mieux le fonctionnement de la technique postmoderne : prélever, stocker, analyser de l'information et des données au moyen de systèmes permettant par la suite d'agir, par contrôle direct, sur la réalité. Il ne s'agit plus de reconnaître les « lois » de la nature, ni de baser le jugement sur la culture propre à une société concrète, mais d'installer des systèmes permettant d'analyser et de gérer en temps

réel la factualité. Quant à la logique d'ensemble qui oriente le devenir de cette mégamachine, elle est fondée sur la seule efficacité des opérations du système, quitte à détruire aussi bien la nature que la société, puisqu'elle ne les reconnaît plus. Ce changement de paradigme s'illustre même dans la théorie sociologique, où la théorie générale et le concept de société cèdent le pas à des discours sur le « réseau » ou le « système », comme chez Luhmann. Les individus ne participent donc plus culturellement ou politiquement à une société pensée comme totalité synthétique, mais sont considérés comme des moments empiriques et localisés d'un processus, devant être gérés et contrôlés par des systèmes techniques d'analyse, prévision et gestion du comportement. Ceux qui habitent dans ces sociétés ne peuvent plus penser qu'à travers le détour de l'informatique, qui régule tendanciellement du reste la moindre de leurs activités quotidiennes. La technologie autofinalisée a remplacé les médiations culturelles et politiques, et l'intelligence artificielle est assurément l'une des expressions les plus parlantes de ce changement. Ce nouveau mode de régulation technique évacue *a priori* les questions d'orientation en valeur, quitte à les réintroduire *a posteriori*, comme on le verra, sous la forme de balises éthiques abstraites. Nous prétendons développer une IA éthique, mais le développement même de l'IA témoigne d'un mouvement d'automatisation du jugement et de son déchargement sur des systèmes nous délestant du devoir de penser et de juger, aussi bien que de l'appartenance à un lieu et un temps concrets, un monde commun.

En effet, comme nous l'avons vu, s'appuyant sur les nouvelles technologies informationnelles, le nouveau mode de régulation et de contrôle des pratiques sociales, le mode de reproduction décisionnel-opérationnel, va d'abord détruire les anciennes médiations culturelles-symboliques et politico-institutionnelles qui prétendaient réguler *a priori* et de manière synthétique les pratiques sociales. Ceci signifie dissoudre les sociétés concrètes, avec leur culture, leur identité et leurs institutions politiques, ou en finir avec toute forme normative permettant d'encadrer *a priori* les pratiques sociales. Ceci permet par la suite de mettre en place une nouvelle régulation appuyée sur des mécanismes de gestion du social *a posteriori*, notamment les technologies informatiques et l'IA.

La fragmentation ou décomposition de l'activité et de la société permet de les recomposer ensuite en les objectivant, c'est-à-dire en les transformant en objet des processus techniques ou algorithmiques. On pourrait appeler ceci un processus de décomposition-recomposition ou de destruction créatrice : tout ce qui était régulé symboliquement, institutionnellement et politiquement sera transformé en objet de régulation pour les machines et les systèmes en expulsant toute dimension subjective, significative ou expressive. Nous n'assistons donc pas seulement au développement d'une nouvelle technologie, mais à une transformation de fond qui détruit toute une conception de l'humain, du lien social et de la société pour remplacer le tout par le nouveau mode de régulation décisionnel-opérationnel.

Nous assistons conséquemment à la mise en place d'un système où la technologie et l'économie deviennent automatisées et autofinalisées. La technologie devient une nouvelle puissance d'organisation des rapports sociaux désencastrée des anciennes finalités normatives et de toute synthèse sociale-historique. Ceci lui permet de fonctionner comme pure opérativité instrumentale ne répondant plus à aucune finalité qui serait susceptible de l'orienter *a priori*, que celle-ci soit d'ordre culturel-symbolique ou politico-institutionnel. La décomposition de l'ancien mode de régulation de la pratique ouvre la voie à la montée en puissance d'organisations régies par la logique du capitalisme technoscientifique, comme les entreprises, ou encore des institutions-devenues-organisations comme l'est l'université naufragée⁵⁰ (d'ailleurs appelée à collaborer à la production des nouveaux systèmes et de leur éthique).

Mais comment relier entre elles des actions ou organisations fragmentées que n'encadre plus l'ancienne société maintenant décomposée ? C'est la forme du système social organisationnel qui est appelée à jouer ce rôle en lieu et place de la société, remplacée dès lors par une mégamachine pilotée en fonction des impératifs du capital et de la technique, le tout en vue d'assurer l'efficacité maximale des opérations. L'ancien espace public politique est remplacé par un espace publicitaire-communicationnel, et donc par la production d'un social spectaculaire en perpétuel mouvement où un simulacre chasse l'autre, le social n'ayant plus d'autre unité que celle qui est produite par les réseaux communicationnels et les machines, bref les nouvelles médiations technologiques qui ont remplacé le lien culturel-symbolique et politico-institutionnel.

Chaque individu ou organisation se trouve atomisé, mais son action sera reprise en charge par des dispositifs communicationnels ou managériaux qui assurent la « gestion technocratique du social⁵¹ » et la compatibilité des actions entre elles. Nous constatons donc que les technologies informationnelles sont devenues centrales en tant que nouvelles médiations de remplacement au service de la nouvelle forme de régulation systémique des pratiques sociales et de la société. Ce sont les technologies informationnelles qui permettent le fonctionnement du mode de reproduction décisionnel-opérationnel.

Ces nouvelles technologies règnent sans partage et avalent tout ce qui pouvait exister auparavant. Comme le disait Marx, tout ce qui était sacré est profané, toute solidarité s'envole en fumée... Il y a pourtant des « experts », comme on l'a vu plus haut, qui prétendent les encadrer *a posteriori* en soulevant des problèmes éthiques ou en proposant d'installer des balises à leur champ d'opération. Or, pour Freitag, ces problèmes « éthiques » ne sont que le sous-produit résultant du processus que nous avons décrit, ce qui reste de la prétention à la morale en aval, une fois qu'on a déjà concédé en amont à la prise en charge totalisante et totalitaire du monde

50. Michel Freitag, *Le naufrage de l'université*, Québec, Nota Bene, 1995.

51. *Idem*.

par le capitalisme technoscientifique et le mode de reproduction décisionnel-opérationnel. Et même, nous devons reconnaître que ce discours sert de propagande en vue de construire l'acceptabilité sociale des nouvelles technologies à l'intérieur de l'espace publicitaire spectaculaire qui a remplacé l'espace public politique : l'éthique devient un argument de vente pour donner au développement technologique un visage positif et « responsable. » Par exemple, la Déclaration de Montréal et la présence de centres de recherche éthique sert d'argument marketing à Montréal International pour attirer les investisseurs et entreprises en IA⁵² : « Montréal se démarque non seulement par sa concentration de chercheurs en apprentissage profond, mais aussi par l'importance qu'elle accorde aux impacts sociaux et éthiques de l'intelligence artificielle, a souligné Hubert Bolduc, président-directeur général de Montréal International⁵³. »

On peut dire que, dans le cadre de la concurrence internationale, Montréal s'est « brandée » comme une ville spécialisée dans l'intérêt pour l'éthique, utilisé par la suite comme un atout et un prétexte pour attirer des investissements en capital, comme l'illustre Milad Alucozai, fondateur de Good AI Capital, « premier fonds de capital de risque issu de la Silicon Valley à s'installer officiellement » à Montréal : « Nous croyons aussi que l'intérêt marqué de l'écosystème montréalais envers les questions éthiques lui permettra de se démarquer et d'attirer du talent, bien plus que s'il s'engageait dans une course aux salaires qu'il ne pourrait pas gagner⁵⁴. »

Le premier problème philosophique, éthique et politique qui devrait être analysé concerne le caractère souhaitable ou non du développement des systèmes ; or, celui-ci est toujours présenté comme inéluctable, ce qui fait que la misère de la philosophie 2.0 ne s'intéressera pas à ce qui constitue par ailleurs le problème philosophique le plus urgent. Selon Freitag, elle ne pourra donc, comme le relevait aussi Castoriadis, qu'étudier des « problèmes » circonstanciels ou localisés qui apparaîtront à l'entrée, au milieu ou à la sortie d'un processus considéré lui-même comme ne pouvant être remis en question. Par exemple, on se demandera comment programmer une voiture autonome, mais jamais s'il est souhaitable de développer lesdites voitures robotisées. Ou alors on se demandera comment s'assurer que les algorithmes ne soient pas biaisés par des préjugés, ou encore si les données sont collectées éthiquement, en protégeant la vie privée, etc.

52. Montréal International, « Pourquoi les géants de l'intelligence artificielle mettent le cap sur le Grand Montréal », Montréal, 2019, p. 20 ; en ligne : <https://www.montrealinternational.com/app/uploads/2019/02/business_case_ia_2019-fr.pdf>.

53. Montréal International, « Axionable ouvre un laboratoire en intelligence artificielle à Montréal », communiqué de presse, 10 avr. 2019 ; en ligne : <<https://www.montrealinternational.com/fr/actualites/axionable-ouvre-un-laboratoire-de-recherche-en-intelligence-artificielle-a-montreal/>>.

54. Jean-Sébastien Gagnon, « Intelligence artificielle : un fonds de la Silicon Valley s'amène à Montréal », *La Presse*, 31 oct. 2018 ; en ligne : <<https://www.lapresse.ca/affaires/economie/quebec/201810/31/01-5202367-intelligence-artificielle-un-fonds-de-la-silicon-valley-samene-a-montreal.php>>.

Tout débat *a priori* sur les finalités, la vie bonne, la nature humaine ou la société est écarté. Ce qui reste des anciennes valeurs réapparaît *a posteriori*, « en face⁵⁵ », dit Freitag, du mode de reproduction décisionnel-opérationnel, dans une *sphère éthique* confiée à des comités d'éthique ou à des centres de recherche peuplés d'experts universitaires (généralement des libéraux néo-kantiens, rawlsiens ou utilitaristes qui rejouent *ad infinitum* le « *trolley problem* » avec les *Google cars*...). Il y a donc autonomisation et extériorisation de la dimension éthique face à la rationalité technico-sociale autorégulée.

Ainsi, dans une remarquable division du travail, pendant qu'une section de l'université développe les robots, le département de philosophie, reconverti en *think tank* éthique, fabrique le « cadre éthique » qui apaisera les craintes des opposants, du reste assimilés à des luddites du XXI^e siècle. La même université peut ainsi produire la recherche opérationnelle et la recherche éthique, subventions à l'appui, pour discuter dans le langage libéral des droits de la personne de soi-disant limites dont on prétendra qu'elles baliseront *a posteriori* un mode de développement que la société postmoderne a déjà renoncé à encadrer *a priori*, politiquement. Le développement de ces balises sera confié à ceux que Freitag appelle des « experts en transcendance⁵⁶ », chargés de déterminer des principes ou valeurs abstraites que le développement de l'IA ne devrait pas franchir, en procédant notamment au moyen de consultations dites populaires.

La société postmoderne en vient à se développer sans référer à aucune valeur antérieure ; ses éthiciens patentés se construisent des carrières universitaires et médiatiques en posant la question des valeurs qui demeurent de manière résiduelle alors que la locomotive du développement n'y répond déjà plus dans son fonctionnement général. On pourra alors bien sûr partir de sondages auprès d'individus monadiques-narcissiques, étudier des segments identitaires fragmentés, analyser l'opinion publique médiatico-spectaculaire, on ne fera rien d'autre, pour le dire en un mot, que mettre le doigt sur la doxa d'une époque, elle-même formatée par le système. Dans bien des cas, on écouterá celui qui fait le plus de bruit médiatiquement, ou on se contentera de trouver un plus petit dénominateur commun susceptible de satisfaire l'intérêt du maximum de *stakeholders*, ou plutôt la perception ou l'opinion de ces parties prenantes :

Les fabricants automobiles devront apprendre à leurs voitures autonomes à se comporter dans des situations mettant des vies en danger. Ces véhicules devraient-ils être programmés pour prendre toutes les mesures pour sauver le plus de vies, même

55. Michel Freitag, « Les nouvelles technologies de la communication et de l'information : enjeux éthiques ou problèmes de civilisation ? », *op. cit.*, p. 5.

56. *Ibid.*, p. 6.

si cela signifie tuer une personne qui n'était pas initialement en danger ? Devraient-ils risquer de tuer le conducteur de la voiture pour sauver des piétons ? Faut-il donner la priorité aux personnes ou aux biens ? L'expérience Moral Machine du Massachusetts Institute of Technology (MIT) a tenté de répondre à certaines de ces questions. Dès 2016, les chercheurs ont mené une enquête internationale sur le web dans laquelle les répondants étaient invités à résoudre différentes situations inspirées du dilemme du tramway. Edmond Awad, responsable du projet, souligne que leur objectif était d'amasser des données sur « la perception humaine des décisions morales que devraient prendre les voitures sans conducteur » et d'alimenter le débat public⁵⁷.

Les valeurs expertes produites par les éthiciens se révèlent ainsi être un bricolage produit à partir d'un état de dispersion, mélangeant sans cohérence interne des valeurs prémodernes, modernes et postmodernes allant du droit de l'individu au respect de l'environnement, le tout sans égard aux conditions de maintien dans l'existence de la société, relevant d'un travail marqué par son « irresponsabilité à l'égard de la réalité globale⁵⁸. » Les valeurs juxtaposées dans un tel collage risquent pourtant d'être contradictoires et d'entrer en conflit puisqu'elles ne sont agencées dans aucune synthèse, totalité, forme sociale normative ou éthicité concrète (*Sittlichkeit*). C'est bien sûr ce qui manque cruellement aujourd'hui et devrait être recréé : une hiérarchie des valeurs qui serait capable de réencadrer le développement technique au moyen de finalités réfléchies, ce qu'exclut précisément le nouveau mode de régulation postmoderne.

C'est pourquoi aborder le développement des nouvelles technologies et de l'IA du seul point de vue de l'éclatement des « problèmes éthiques » circonstanciels ou de revendications particulières ne suffit pas : il faut aborder ce problème de manière holiste ou plutôt dialectique, du point de vue de la société comprise comme totalité et à partir des représentations collectives, montages symboliques et médiations politico-institutionnelles qui en font l'unité, ou en tout cas, devraient en faire l'unité si cette tâche n'était plus abandonnée au fonctionnement aveugle des médiations techniques, machiniques et algorithmiques. Le problème n'est donc pas seulement d'ordre éthique, il est politique, sociétal, civilisationnel même, en ce qu'il concerne la capacité des sociétés occidentales à continuer d'exister plutôt que d'être simplement avalées dans les automatismes irréflechis des flux systémiques.

57. Marc Lajoie, « Voitures autonomes, qui sauver, qui sacrifier », *Radio-Canada*, 25 avr. 2019 ; en ligne : <<https://ici.radio-canada.ca/info/2019/voitures-autonomes-dilemme-tramway/index.html>>.

58. Michel Freitag, « Les nouvelles technologies de la communication et de l'information : enjeux éthiques ou problèmes de civilisation ? », *op. cit.*, p. 7.

Conclusion : le Québec contre les robots

Pour Castoriadis, il faut dépasser les éthiques qui maintiennent en place les sociétés fondées sur l'hétéronomie pour développer plutôt une éthique et une politique de l'autonomie, conduisant à la personnalité et à la société autonome ou capable d'auto-institution. La séparation artificielle entre éthique et politique doit être surmontée, de même que la séparation entre l'individu privé et le citoyen public. Il y a en effet quelque chose de contradictoire à prétendre défendre le droit à la vie privée de l'individu tout en acceptant de l'autre côté qu'il soit absorbé par un nouveau mode de régulation aliénant et liberticide.

Chez Castoriadis, l'autonomie ne renvoie pas à quelque conception subjectiviste de la liberté, sans contenu ou attachement. L'autonomie signifie un nouveau rapport à soi et à l'inconscient (notamment pour surmonter les pulsions dominatrices) et suppose des conditions instituées ; c'est pourquoi il faut viser l'institution de l'autonomie, d'un régime véritablement démocratique. Ceci ne veut pas dire qu'un tel régime empêcherait l'humanité de faire des erreurs, mais il s'agit du seul type de société qui permette de prendre des décisions conscientes aussi bien que d'opérer un retour réflexif afin de corriger les orientations collectives. Or, l'avènement d'une société systémique hétéronome pilotée par les algorithmes et l'IA est directement opposé au processus d'institution de l'autonomie, aussi bien dans la phase actuelle de conception qu'en ce qui concerne le résultat, soit une société où le jugement lui-même serait automatisé.

Nous ne pouvons donc pas nous satisfaire de préserver quelques îlots « éthiquement » protégés au sein d'une société par ailleurs entièrement prise en charge par les réseaux et les machines autonomisées. Autrement, nous laisserons partir en fumée des pans entiers de ce qui constituait la vie sociale dans sa concrétude. Comme le dit Freitag, « il ne suffit plus de transformer la réalité, il s'agit de ne pas la perdre⁵⁹. » Poser des valeurs abstraitement, comme le font les éthiciens, ne sera pas suffisant. Se mobiliser « communicationnellement » non plus, fût-ce avec le meilleur marketing « de gauche » sur les médias sociaux. C'est le mode de développement et de régulation lui-même qu'il devient urgent de changer. Or, un tel projet pourra difficilement être développé sans que soit mis en place un nouvel espace public permettant de reconstruire la communauté politique, une nouvelle forme de « *Koinonia, de politeia*⁶⁰. »

Freitag pense également que cela exige de transformer notre conception de la connaissance, qui ne peut pas être réduite à de l'information ou des données. La connaissance, le symbolique et le politique ont un caractère constitutif. Le formalisme

59. *Ibid.*, p. 10.

60. *Ibid.*, p. 19, n. 9.

et le criticisme kantien doivent être dépassés par un autre type de critique qui fasse retour à l'ontologie, c'est-à-dire à la réflexion sur les conditions de possibilité du maintien dans l'existence de l'être et du monde, ce qui nous ramène à Hegel. Ceci permet en retour de reconnaître des valeurs importantes qui ne sont pas un catalogue de règles abstraites, mais découlent de notre dépendance envers des contraintes ou conditions de possibilité objectives sans lesquelles ne peuvent exister ni la nature, ni la société, ni la liberté, ni la culture. Or, c'est précisément à l'égard de ces conditions que la technique s'est émancipée pour s'autonomiser, puis ensuite revenir vers ces réalités pour les broyer. En effet, les technologies informationnelles, l'informatique irrespectueuse des formes, l'IA oublie que toute communication sensée doit renvoyer à la « structure d'une représentation commune *a priori* du monde⁶¹ » qui agit comme médiation (une culture, des médiations politico-institutionnelles qui fait tenir ensemble les différents moments de la totalité sociale). La technique peut s'émanciper dans la mesure où elle devient indifférente à l'égard de ce qui reproduisait le sens. Une fois qu'elle a détruit ce dernier, les experts en éthique offrent leur discours en guise de prix de consolation : l'éthique prolifère parce que le sens décroît.

Pour échapper à l'éthique des éthiciens, Michel Freitag estime d'abord qu'il faut élaborer une nouvelle hiérarchie de valeurs, une nouvelle synthèse. Or, celle-ci ne peut ni se rapporter uniquement à la tradition, ni à l'universalisme abstrait et à la liberté subjectiviste et négative des modernes, ni au particularisme propre à une époque postmoderne marquée par la dissolution des formes symboliques et politiques. Un dépassement (*Aufhebung*) doit donc être opéré à l'égard de l'ensemble de ces formes contradictoires pour réconcilier la liberté et l'objectivité sociale/naturelle, laquelle doit être reconnue dans sa fragilité. En second lieu, cette hiérarchie de valeurs doit prendre réalité à travers de nouvelles instances politiques de responsabilités permettant de prendre soin de l'humanité, des sociétés et du monde. Ceci exige, troisièmement, de réguler la puissance de l'économie et la technologie en leur assignant des limites. Quatrièmement, ceci suppose d'affronter des problèmes civilisationnels (fracture Nord-Sud, crise écologique, etc.).

Ces questions ne pourront pas être réglées sans abandonner le formalisme de la pensée libérale ou néo-kantienne afin de poser à nouveau des questions qui ont des implications ontologiques et qui concernent :

1. la question de la nature et de la structure de l'action humaine significative ;
2. la question de la nature de la société et de ses modes historiques de constitution (cette question englobe celles des modes de constitution de l'individualité subjective et de l'altérité) ;

61. *Ibid.*, p. 16.

3. la question de la normativité et de sa portée ontologique ou encore, pour dire la même chose : la question du mode de constitution normatif de l'être en général. Cette question est au cœur de tous les problèmes abordés ici ;
4. le problème des actions envisageables s'agissant du dépassement des apories post-modernes (lutttes politico-révolutionnaires, mouvements sociaux, « *conversion* » cognitive, normative et esthétique, « *reconnaissance herméneutique* » et action pédagogique⁶²...).

Tout mouvement social qui voudrait opérer quelque réelle transformation politique plutôt que d'être récupéré médiatiquement doit poser ces questions ontologiques sur l'action humaine, la société, la normativité qui doivent être comprises et reconnues pour être défendues et sauvées ; ceci est impossible sans une « conversion » cognitive-normative-esthétique du regard porté sur le monde, conversion qui amène à la reconnaissance de notre dépendance envers certaines conditions ou contraintes. Le développement d'une telle conscience subjective appelle lui-même une « formation pédagogique (*Bildung, paideia*), associée à une “*nouvelle connaissance herméneutique*” à caractère synthétique⁶³. »

Pour échapper à l'hétéronomie du mode de reproduction décisionnel-opérationnel, dont découle le développement des technologies informationnelles autonomisées et de l'IA, il est urgent de développer un autre mode de régulation, de retrouver, avec Castoriadis, les conditions de l'autonomie et de l'auto-institution de la société. Cependant, comme le montre bien Michel Freitag, cette autonomie ne peut en rester au formalisme libéral ou néo-kantien qui reste emmuré dans une moralité subjectiviste et abstraite. C'est pourquoi elle doit opérer une *conversion* à partir d'un retour à une réflexion sur des questions d'ordre ontologique afin d'éviter la destruction des formes et des conditions objectives sans lesquelles ni la nature ni la vie sociale et significative ne peuvent être maintenues. Seule une telle conversion permettra de re-connaître et de préserver ce à quoi, précisément, la technique est aveugle et qu'elle détruit conséquemment.

Comme l'affirmait aussi Murray Bookchin, le dépassement de la société irrationnelle et écocidaire qu'est le capitalisme, l'avènement d'une société écologique rationnelle (où l'hétéronomie de l'économie, de la technologie et de l'État capitalistes serait remplacée par une confédération communaliste d'éco-communautés confédérées), est impossible sans que la raison « conventionnelle », analytique ou instrumentale, soit remplacée par un retour à la pensée dialectique⁶⁴. Ainsi, pour échapper au piège de l'hétéronomie machinique légitimée par l'éthique postpolitique,

62. Sur ce développement, voir *ibid.*, p. 17.

63. *Ibid.*, p. 22, n. 28.

64. Murray Bookchin, *The philosophy of social ecology : Essays on dialectical naturalism*, Montréal, Black Rose Books, 1995.

il importe d'abord de sauver la philosophie des mains du libéralisme et du néo-kantisme qui l'ont rendue complice des pires misères, non pas pour retourner à quelque idéalisme hégélien, mais pour retrouver la « dialectique du concret » (Kosik) ou le « naturalisme dialectique » (Bookchin) à partir duquel une réconciliation de la liberté humaine, de la société et de la nature devient à nouveau pensable, la « science » des éthiciens ayant pour sa part pour seul résultat notre enfermement aliénant dans le monde forclus du jugement-machine et du capitalisme automatisé, un « monde sans humains⁶⁵ » où nous n'aurons pas disparu, mais serons devenus les objets de machines-sujets qui penseront à notre place, ou encore des transhumains ou posthumains qui, pour rattraper l'accélération des machines, auront fini par fusionner partiellement ou totalement avec elles. Qui gagnera, dans ce combat du Québec (et du monde humain en général) contre les robots ?

Günther Anders disait que nous n'avions pas encore développé une morale qui soit capable d'encadrer le caractère destructeur de notre puissance technique, ce qu'il appelait le « décalage prométhéen⁶⁶ ». Non seulement l'éthique de l'IA est-elle incapable de combler ce décalage, elle sert de plus à l'accélération et à la justification du déploiement de la puissance technique. Herbert Marcuse⁶⁷, pour sa part, estime que le rôle de la philosophie, en tant qu'elle est (ou devrait être) une pensée dialectique (et c'est le cas depuis Platon, pourrait-on ajouter), est de refuser de s'en tenir « positivement » aux faits et aux apparences pour poser la tension entre l'être et le devoir-être. Seule une telle réflexion est en mesure de sauver l'être du non-être ou de la destruction, puisqu'elle est la seule à s'interroger sur la forme de ce qui est, forme qui est précisément escamotée et transgressée par l'opérativité aveugle de la technique.

Or la logique formelle ou analytique contemporaine supprime toute « pensée négative » et toute dialectique pour s'enfermer à double tour dans le monde forclus de la facticité. Cette pensée devient alors prisonnière de la réalité et de l'ordre établis. Ainsi, l'absence de pensée dialectique et l'enfermement dans une science positiviste et formelle sont des raisons pour lesquelles la société (post)industrielle ou capitaliste avancée est enfermée dans un monde unidimensionnel. Ceux qui se réclament de la philosophie mais ne font que reconduire l'aliénation participent à une « imposture⁶⁸ » qui engage leur responsabilité. L'éthique de l'IA parle de développement

65. Philippe Borrel, *Un monde sans humains ?*, film documentaire, 2012, 96 minutes. Voir aussi Marie-Claude Goulet, « Les menaces technicistes de l'intelligence artificielle », *Le Devoir*, 25 nov. 2017 ; en ligne : <<https://www.ledevoir.com/societe/le-devoir-de-philo-histoire/513927/les-menaces-technicistes-de-l-intelligence-artificielle>>.

66. Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme*, Paris, Encyclopédie des nuisances et Ivrea, 2002.

67. Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968, p. 147-223.

68. Gilles McMillan, « L'imposture éthique autour de l'intelligence artificielle », *Le Devoir*, 6 oct. 2018 ; en ligne : <<https://www.ledevoir.com/opinion/idees/538547/l-imposture-ethique-autour-de-l-intelligence-artificielle>>.

responsable, mais on pourrait dire qu'elle est en fait une imposture qui évince la philosophie et la pensée dialectique au profit d'une pensée cautionnant l'irresponsabilité généralisée parce qu'au service d'une société irrationnelle où règnent différentes formes de domination (mais susceptible, comme toute sophistique, de produire des carrières et succès individuels et temporels dans les champs médiatiques et universitaires). La philosophie, pervertie, tout comme la technoscience, s'est mise au service de l'accélération technico-économique destructrice de l'être. Or, comme le relève encore Marcuse, c'est ce genre de philosophie (analytique, linguistique, anglo-saxonne/américaine, etc., par exemple Rawls) qui a remplacé partout la philosophie continentale (par exemple Hegel) dans les universités. Cette pensée est une forme contemporaine de positivisme qui est incapable d'analyser les formes de médiations sociales et les contradictions de la réalité unidimensionnelle, ce qui contribue donc à nous y enfermer.

Sauver nos sociétés et la nature du capitalisme technoscientifique totalisant n'exige donc pas seulement, en ce qui concerne la théorie, de faire la critique d'un mode de développement et de l'éthique d'imposteur qui lui sert d'alibi, en revalorisant « la philosophie » en général. C'est bel et bien, suivant Marcuse, la pensée dialectique qu'il convient de retrouver pour y trouver les ressources afin de s'opposer aux formes néo-positivistes qui ont contaminé la philosophie, ainsi qu'à la réalité unidimensionnelle que ces « éthiques » ou « philosophies » contribuent à maintenir en existence, et afin de poser à nouveau la question de la « vie bonne ». Du moins, ce serait là la responsabilité fondamentale de la philosophie au moment précis où ce sont les conditions de la vie tout court qui sont menacées par la chrématistique déchaînée. Or, comme le dit Platon dans *La République*, dans un régime politique dévié, on détourne les bons esprits de la philosophie. Alors, elle devient une « orpheline sans parents » et ce sont « d'autres personnes indignes qui l'envahissent, la profanent⁶⁹ » :

en effet, d'autres hommes de moindre stature, voyant que la place est inoccupée mais remplie de beaux noms et riche de belles apparences [...] s'empressent à leur tour de quitter leur métier pour embrasser la philosophie, et ce sont justement ceux que le hasard a rendus experts dans leur petit métier. Car, en dépit du fait qu'elle soit traitée de la sorte, la philosophie conserve, précisément, par comparaison avec les autres professions, un prestige plus imposant, auquel aspirent un grand nombre de personnes dépourvues de dons naturels [...]. Si ceux qui sont indignes de culture s'approchent de la philosophie, et en dépit de leur indignité s'associent à ses activités, quelles pensées et quelles opinions sont-ils à notre avis susceptibles d'engendrer ? Des sophismes, n'est-ce pas, pour les

69. Platon, *La République*, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2004, p. 331-333 [495c-496a].

appeler du nom qui leur convient véritablement. Rien qui soit légitime, rien qui relève d'une pensée véritable⁷⁰.

Il ne s'agit pas, comme Platon, de prétendre que certains seraient par nature ou congénitalement inaptes à la pratique de la philosophie. Il est par contre indigne de celle-ci de subordonner la discussion éthique à l'acceptation acritique d'un régime politique dévié, et donc de la domination irrationnelle. C'est précisément parce que nous pensons que nos collègues sont capables d'éviter une erreur aussi funeste pour la collectivité que nous les appelons à se ressaisir pendant qu'il en est encore temps. Peut-être pourrions-nous alors trouver à nouveau comment commander politiquement et normativement aux systèmes qui veulent nous commander. La solution est donc non pas technologique, et ne tient pas non plus à une éthique famélique et *a posteriori*, mais dans une prise en charge démocratique, politique et normative des systèmes irresponsables qui ont aujourd'hui pris le contrôle de notre destinée collective et qui menacent de détruire le monde hérité, naturel et social, dans sa fragilité.

70. *Idem.*