

DE LA SUBJECTIVITÉ AUGMENTÉE À L’ÉTHIQUE DU
SUJET NUMÉRIQUE¹

From Augmented Subjectivity to the Ethics of the Digital
Subject

Elsa Godart

Laboratoire interdisciplinaire d’étude du politique
Hannah Arendt (LIPHA), Université Gustave Eiffel, Créteil, France.



Résumé

Elsa Godart explore comment l’avènement du monde virtuel et de l’IA génératrice transforme la notion de sujet et de subjectivité. Historiquement, la subjectivité se construit à travers plusieurs étapes chronologiques. C’est le temps de la formation de la conscience du sujet (de Descartes à Kant) qui constitue le premier mouvement de la métamorphose. Puis, les caractéristiques du sujet sont remises en cause par l’inconscient (Freud, Marx, Lacan). C’est le deuxième temps de la métamorphose, celui de la déformation. Enfin le troisième temps, la transformation du sujet avec l’apparition du « sujet du virtuel ». Cette nouvelle subjectivité numérique, ou « subjectivité augmentée ». Le « sujet du virtuel » désigne des identités fragmentées, en constante mutation, influencées par l’interconnexion numérique. Cette évolution soulève des enjeux éthiques majeurs, posant la question de la responsabilité dans un monde hyper-technologique. L’autrice appelle à une nouvelle réflexion sur l’être humain, son autonomie, et la manière dont la technologie réinvente notre rapport à la conscience et au monde.

Mots-clés : *subjectivité augmentée ; virtuel ; éthique ; identité numérique ; transformation.*

¹ Cet article s’appuie sur de nombreuses publications d’Elsa Godart (2010 ; 2016 ; 2018 ; 2019 ; 2020).

Comment citer : Godart, E. (2025). De la subjectivité augmentée à l’éthique du sujet numérique. *Praxis Filosófica*, (62S), e20115421. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i62S.15421>

Reçu : 23 septembre 2024. Approuvé : 7 mars 2025.

From Augmented Subjectivity to the Ethics of the Digital Subject

Elsa Godart²

Laboratoire interdisciplinaire d'étude du politique Hannah Arendt (LIPHA), Université Gustave

Abstract

Elsa Godart explores how the advent of the virtual world and generative AI transforms the notion of the subject and subjectivity. Historically, subjectivity has been constructed through several chronological stages. The first phase is the formation of the subject's consciousness (from Descartes to Kant), which constitutes the initial movement of metamorphosis. Then, the subject's characteristics are challenged by the unconscious (Freud, Marx, Lacan), marking the second phase of metamorphosis, that of deformation. Finally, the third phase, transformation, emerges with the advent of the "virtual subject." This new digital subjectivity, or "augmented subjectivity," refers

² Elsa Godart est docteur en philosophie, docteur en psychologie, habilitée à diriger des recherches. Elle est chercheuse permanente au Laboratoire interdisciplinaire d'étude du politique Hannah Arendt (LIPHA, université Gustave Eiffel) et associée au Laboratoire d'anthropologie politique (LAP, Unité mixte de recherche 8177, Centre national de la recherche scientifique/École des hautes études en sciences sociales). Elle est conseillère scientifique à l'Université libre de Bruxelles. En 2020, elle crée le diplôme universitaire « Éthique & Numérique » à la faculté de santé de l'université Paris-Est Créteil et rejoint, en 2023, un collège d'experts pour le comité d'éthico-surveillance auprès de la cellule « Éthique du numérique en santé » (délégation au numérique en santé) du ministère de la Santé. Elle est l'autrice de plus d'une vingtaine de livres, dont *Métamorphose des subjectivités*, trilogie parue aux éditions Hermann en 2020, et *Éthique de la sincérité. Survivre à l'ère du mensonge* (Armand Colin, 2020), ouvrage pour lequel elle est récipiendaire du prix des Savoirs 2020 et lauréate du Trophée de la recherche en éthique en 2022. En 2024, elle crée une collection « Subjectivités du virtuel » aux éditions Hermann et a cofondé l'Institut de recherche en éthique du sujet numérique (www.iresn.fr) avec Pierre-Antoine Chardel. Ensemble, ils créent un séminaire à l'EHESS « Subjectivités du virtuel » (<https://esprit.presse.fr/rendez-vous/esprit/subjectivites-du-virtuel-enjeux-ethiques-cliniques-et-anthropologiques-45515>).

to fragmented identities in constant flux, shaped by digital interconnectivity. This evolution raises significant ethical concerns, particularly regarding responsibility in a hyper-technological world. The author calls for a renewed reflection on the human, their autonomy, and how technology is reinventing our relationship with consciousness and the world.

Keywords: *Augmented subjectivity; Virtual; Ethics; Digital identity; Transformation.*

DE LA SUBJETIVIDAD AUMENTADA A LA ÉTICA DEL SUJETO DIGITAL

Resumen

Elsa Godart explora cómo la llegada del mundo virtual y la IA generativa transforma la noción de sujeto y subjetividad. Históricamente, la subjetividad se construye a través de varias etapas cronológicas. Es el momento de la formación de la conciencia del sujeto (de Descartes a Kant) lo que constituye el primer movimiento de la metamorfosis. A continuación, las características del sujeto son cuestionadas por el inconsciente (Freud, Marx, Lacan). Es la segunda etapa de la metamorfosis, la de la deformación. Por último, la tercera etapa, la transformación del sujeto con la aparición del «sujeto virtual». Esta nueva subjetividad digital, o «subjetividad aumentada». El «sujeto virtual» designa identidades fragmentadas, en constante mutación, influenciadas por la interconexión digital. Esta evolución plantea importantes retos éticos, cuestionando la responsabilidad en un mundo hipertecnológico. La autora invita a una nueva reflexión sobre el ser humano, su autonomía y la forma en que la tecnología reinventa nuestra relación con la conciencia y el mundo.

Palabras clave: subjetividad aumentada; virtual; ética; identidad digital; transformación.

DE LA SUBJECTIVITÉ AUGMENTÉE À L’ÉTHIQUE DU SUJET NUMÉRIQUE

Elsa Godart

Laboratoire interdisciplinaire d’étude du politique Hannah Arendt (LIPHA), Université Gustave Eiffel, Créteil, France.

« Agis de telle sorte que les principes de ton action soient compatibles avec la permanence d’une vie authentiquement humaine sur terre. »

Hans Jonas (2013), Principe responsabilité.

I. Introduction

L’avènement du monde virtuel et plus récemment l’IA générative a bouleversé notre rapport à la subjectivité. Mais qu’est-ce qu’un sujet ? Formé à partir du grec *Hypokeinmenon* : support, ce qui placé sous. Dérivé de *Hypo-stasis* et de *sub-stare* (Hypostase et substance) = littéralement, « se tenir »/ « dessous ». La substance chez Aristote (*ousia / οὐσία*) est ce qui se caractérise comme étant par soi, ce qui signifie qu’il n’ y a pas besoin d’une autre causalité externe pour qu’elle soit. Elle est double chez Aristote : la substance première (*ousia protè*) qui caractérise l’être individuel (comme par ex : Socrate) et la substance seconde (*ousia deutera*) qui désigne l’espèce ou le genre. On retrouve chez Descartes deux substance également : la substance pensante (*res cogitans*) et la substance étendue (*res extensa*). Mais dans la mesure où l’homme est une composante de ces deux substances, on peut imaginer qu’il constitue une troisième substance. Le latin a plusieurs manières de traduire le grec *hypokeimenon*. Dès le moyen âge, un jeu de mots s’opère entre le neutre *Subjectum* et du masculin *subjectus* : *Subjectum* fait écho à *suppositum* et représente la visée grammaticale et ontologique du sujet.

Subjectus fait écho à *subditus* et désigne la visée politique, juridique ou théologique du sujet.

En posant les fondements d’une théorie du sujet, et plus précisément en jouant sur les notions de subjectivité et d’assujettissement, Kant va maintenir les tensions entre les deux perspectives latines du sujet. Précisons ces aspects de la subjectivité en abordant ce que je nomme *les métamorphoses des subjectivités*. La métamorphose suppose trois temps. Prenons l’exemple de la chenille qui se métamorphose en papillon : il y a le premier temps de la formation, la chenille ; le deuxième temps de la déformation, là où le

5

DE LA SUBJECTIVITÉ AUGMENTÉE À L’ÉTHIQUE DU SUJET NUMÉRIQUE

cocon se forme et le troisième temps de la transformation, c'est la naissance du papillon. Or, avec l'arrivée des mondes virtuels et numériques nous assistons à une nouvelle forme de subjectivité, que j'appelle « subjectivité augmentée », celle de notre avatar, de notre identité numérique. C'est la naissance du « sujet du virtuel ». Qu'en est-il plus précisément de cette métamorphose du sujet ? Attardons-nous un instant sur ces trois temps.

Historiquement, nous assistons à la naissance du sujet de la conscience (au XII^{ème} siècle) – c'est le temps de la « formation » du sujet de Descartes à Husserl en passant par Kant et du premier temps de la métamorphose ; puis la notion du sujet est profondément remise en cause par la conception d'un « inconscient » qu'il soit social (Marx) ou psychique (Freud, Lacan) – c'est le deuxième temps de la métamorphose, ou encore par des principes contemporains de déssubjectivation, celui de la « déformation » ; et enfin nous rencontrons une autre forme de subjectivation par l'avènement du « sujet du virtuel », c'est le troisième temps de la métamorphose, celui de la « transformation ». Précisons cela et commençons par un rappel de la formation du sujet.

6

II. Le sujet de la conscience

Polysémique, le sujet est synonyme de substance en philosophie. Il est aussi « individu » (dans le sens étymologique d'« indivisible »). Il renvoie également à l'esprit connaissant dans la théorie de la connaissance.

Ainsi, le sujet philosophique possède certaines qualités : corporelles, psychiques, morales, juridiques, etc. En ce sens, il est une « personne » dont on parle et que l'on décrit. Cette personne existe dans le temps et l'espace comme un objet, alors que certaines de ses qualités demeurent absolument invisibles, indémontrables. Le sujet est aussi « sujet moral » qui doit être, pour être.

Ajoutons encore une précision d'importance : le sujet s'exprime à la première personne : il est celui qui parle, et qui dit « Je » ; *il est sujet de son discours*. Le sujet, notamment au sens cartésien du terme, est conscience de lui-même. La personne qui se considère en tant que sujet se rapporte à elle-même et se décrit en fonction de certains actes, des pensées, des perceptions, des sentiments, des désirs, etc. ce qui renvoie à la notion d'identité, d'ipséité, de conscience de soi.

Ce qui confère au sujet sa qualité de sujet, c'est précisément qu'il est doué d'une essence et d'une existence. C'est sa capacité de subsister c'est-à-dire ce qui le fonde. En ce sens, *l'essence du sujet est son existence* : l'essence de Socrate est d'être homme, un homme qui existe et qui se

définit par son existence. Socrate est le sujet. Ainsi, le sujet tire son origine de lui-même –ce qui renvoie à la question de la liberté et des fondements de l'action– et plus précisément à une vieille question qui a taraudé tout le Moyen Âge : celle du libre arbitre. Or, celui qui sort cette querelle de son obscurantisme, et qui du même coup, pose définitivement la notion de sujet dans la modernité, c'est Descartes. L'affirmation du *Je suis, j'existe*, dépend d'un *Cogito* volontaire indispensable à la connaissance de soi. Ainsi, l'*ego* qui s'affirme dans la seconde méditation comme esprit est le même que celui qui s'éprouve comme volonté.

Brièvement, qu'est-ce qui fonde l'idée de « sujet » chez Descartes³? Descartes a une conception du sujet, assuré de sa propre existence, n'ayant nullement besoin du monde. *J'existe*. C'est une certitude apodictique. *Je suis une chose qui pense, res cogitans*, qui se distingue de toute matérialité corporelle. Mais qu'est-ce une chose qui pense ? C'est une chose qui s'interroge, sur le monde, sur les autres, sur soi. Une chose qui pense est un sujet qui a conscience du caractère problématique de son existence. Pour Descartes, l'approche est métaphysique : une chose qui pense, c'est une chose qui doute, qui nie, qui conçoit, qui imagine.

La condition de penser fait émerger le sujet, alliant existence et subjectivité. La substance du sujet débouche inéluctablement sur l'existence, sur l'*« ek-sistere »*, le *« hors-de »*, le *« sortir de soi »*, que Heidegger désigne comme un *« surgissement »*, une possibilité constitutive de l'existant. Le *Dasein* comme être-là, désignant l'homme comme un étant ontologique est un *« être jeté »*. En effet, l'homme est jeté « par l'être lui-même dans la vérité de l'être⁴ ». L'*ek-sistance* désignant précisément l'être-là (*Dasein*) de l'etant humain. Le sujet pensant se découvre existant. Et en même temps le sujet se révèle imparfait, doté d'un entendement limité, ce qui cause l'erreur et légitime le doute. Ce faisant, l'homme ne peut avoir en lui l'idée de perfection. Seul l'existant parfait, qui ne serait pas parfait s'il lui manquait l'existence, garantit la vérité ou la validité des idées rationnelles.

À la pensée cartésienne s'ajoute un enjeu fondamental : la question du *sujet moral*. Et sur ce chemin, nous retrouvons, un peu plus tard, l'idéalisme allemand. Contre Descartes qui posait l'existence d'une substance pensante, Kant explique que la conscience n'est que le principe par lequel l'homme est capable de synthétiser et d'organiser la diversité des impressions reçues. Elle établit un lien entre les différents éléments qui constituent notre

³ Nous renvoyons le lecteur à l'article de Wong (2000) sur la sincérité chez Descartes.

⁴ Cf. M. Heidegger, 1990, « Lettre sur l'humanisme », in *Question III et IV*, Coll. « Tel ».

représentation du monde et de nous-mêmes, en les ramenant à un « Je » considéré comme permanent et identique à lui-même – malgré la succession des états qui peuvent l'affecter⁵.

Le sujet pensant, son unité et son identité sont les conditions nécessaires, impliquées par l'intuition et par la liaison des représentations dans la conscience.

Le sujet est aussi un *sujet moral*, une personne. Il est aussi porteur d'une valeur absolue qui place l'homme au-dessus de toutes les autres créatures ou choses.

L'homme en tant que sujet disposant d'une *raison*, c'est-à-dire de la capacité de juger, est l'auteur de ses représentations. Il est une volonté, un « je veux » libre, autonome (déterminé par nul autre que par lui-même). En tant que volonté libre, il est le seul être dont qu'on ne peut pas « *disposer à volonté* ». En effet, si l'homme est un sujet auteur de ses pensées et de ses actions, cela signifie qu'il n'est jamais un moyen ou un instrument que l'on peut utiliser pour réaliser autre chose, comme le sont les choses de la nature ou les objets. L'homme est toujours une fin en soi. Tout ce que l'homme veut a pour finalité l'homme. La conscience de soi est aussi le signe de l'humanité en l'homme. Le sujet kantien est moral. L'impératif catégorique fait appel à l'absolu. Kant fonde là-dessus le principe du nécessaire, de l'universel, du devoir. La source du devoir est condition de la liberté. Cette exigence d'absolu pose l'homme libre comme conscient d'un devoir dont il est en charge envers lui-même.

Pour résumer brièvement, le sujet est une réalité tout à la fois métaphysique, existentielle, morale et politique. Mais son sens fondamental reste métaphysique. En tant que tel, le sujet est la notion fondatrice de l'Humanisme et de la Modernité, ainsi que de nombre de valeurs occidentales telle que l'individualisme. Il est au centre de toute réflexion psychologique. Rappelons un dernier point, auquel nous avons fait seulement allusion : le rapport au temps et à l'espace. Le sujet se saisit à travers le temps et l'espace. Et cette saisie immédiate de soi par soi lui permet de se concevoir en tant qu'étant. Cela a deux conséquences en rapport avec l'identité du sujet. Le sujet, chez Descartes par exemple, est « ce pour quoi ou pour qui il y a une

⁵ E. Kant (2012), « De la synthèse de reconnaissance dans le concept », 2e section, § 3. : « « Le *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations. [...] Je nomme cette représentation (celle du *je pense*) aperception pure, pour la distinguer de l'empirique ou aperception originelle parce qu'elle consiste dans cette conscience de soi, qui produisant la représentation *je pense* (représentation qui doit nécessairement pouvoir accompagner toutes les autres, et qui est une et identique en toute conscience) ne peut plus être elle-même accompagnée d'aucune autre ».

représentation » (Kant, 2012, 2e section, § 3), et donc également ce pour quoi ou pour qui il y a connaissance, y compris connaissance de soi. C'est là la racine de la modernité : le sujet est pensant, connaissant et, se sachant connaissant (identité du *je*), il existe dans la certitude de ce savoir : le sujet est la raison et se confond avec le « *je* », sentiment qui pourra à son extrême, donner lieu à une forme de *toute-puissance*. Pour finir, la dimension de sujet acquiert toute sa complétude et son sens pleinement psychologique avec la phénoménologie de Husserl, à la notion de subjectivité Husserl ajoute la dimension d'intersubjectivité ; au *Cogito* de Descartes, il ajoute les *Cogitata* : les visées de conscience. Ainsi, précise-t-il que lorsqu'on pense, on ne pense pas « rien ». On pense toujours à « quelque chose » et ce « quelque chose » est précisément de l'autre, de l'altérité (ce qui n'est pas soi). Ainsi la réduction phénoménologique fait-elle apparaître le sujet transcendental comme ce à partir de quoi peuvent se déployer des significations et un monde appréhendé à travers elles. Cela n'aboutit cependant pas à un relativisme ni à un solipsisme. La réduction phénoménologique n'isole pas le sujet ou l'*ego transcendental* dans un monde qui serait à sa mesure. Au contraire, autrui y a une place essentielle. La constitution du monde présuppose autrui, comme le rappelle la *Cinquième méditation* cartésienne (Husserl, 1991). Husserl explique ainsi qu'autrui n'est pas un simple objet ou « une chose parmi les choses », mais aussi un sujet, en d'autres termes, un *alter ego*. Ainsi, sans l'autre, qui rend possible l'échange et le partage sans intersubjectivité comme visée d'un monde commun, aucun « monde de la vie » n'est envisageable.

Indéniablement, le sujet doit être posé comme condition d'existence du moi, bien qu'il ne puisse être démontré. Il reste « cet obscur objet » aux mille perceptions qui se pense et se reconnaît, mais qui ne peut se démontrer. Il demeure insaisissable, invisible, indiscernable pour plusieurs raisons : le sujet comme objet de ses perceptions est soumis à ces dernières qui sont illusoires, allusives, incertaines ; le sujet comme perception du monde est limité car le monde est lui-même opaque et inconnaisable ; le sujet quant à ses déterminations pose problème : il ne connaît pas tout de sa liberté, de son désir, de ses volontés ; enfin, le sujet quant à sa constitution est tout aussi évanescents : il demeure en lui une part imperceptible et inaccessible à la conscience, et c'est l'inconscient.

III. Le sujet de l'inconscient

Le 31 juillet 1936, à Marienbad, Lacan participe à son premier congrès : le XIV^e Congrès international de la psychanalyse, sous la direction d'Ernst Jones. Il choisit de faire une communication sur « le stade du miroir ». C'est

avec cette communication qu'il fait son entrée dans le mouvement analytique. Ce n'est que treize ans plus tard qu'il reprend cette communication sous l'intitulé « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du «Je» », lors du XVI^e Congrès international de la psychanalyse, le 17 juillet 1949 à Zurich. C'est avec le Stade du miroir que se constitue le sujet. Il s'agit pour Lacan de réfléchir sur la formation du *Je* dans l'expérience que nous en donne la psychanalyse, à l'opposé de « toute philosophie issue directement du *Cogito* » (Lacan, 1966, p. 93), ce qui marque là un point de rupture radicale avec les définitions antérieures. Il établit que l'homme n'est pas maître de l'ordre du signifiant, mais que c'est plutôt cet ordre qui le constitue en tant qu'homme. Ainsi, en l'homme « *Ça parle* » et « l'inconscient est le discours de l'Autre ». Le sujet se constitue dans le *discours* de l'Autre. Mais aussi dans son rapport à l'*image*. Ainsi en est-il de cet enfant, placé devant un miroir, âgé de six à dix-huit mois, qui réagit avec jubilation à cette image qui lui fait face⁶. Face à cette image qui se meut, l'enfant réagit de multiples façons. Il exprime une série de gestes qui montrent combien cette image a de l'importance pour lui. Pour autant, il ne se « reconnaît » pas encore immédiatement. Ainsi pouvons-nous décomposer le stade du miroir en trois étapes :

– Tout d'abord, l'enfant perçoit l'image dans le miroir comme un être réel qu'il tente d'approcher et d'appréhender. Il réagit à cette image par une mimique jubilatoire. Tout semble indiquer qu'il saisit cette image comme étant de « l'autre » ;

– Ensuite, l'enfant va comprendre que l'autre dans le miroir n'est qu'une *image* et non un « être réel ». Il ne cherche plus à s'emparer de cette image, dont il sait qu'elle n'est pas réelle ;

– Enfin, il se reconnaît dans le miroir. Il se saisit comme à la fois *autre* (par l'*image*) et en même temps le *même* (c'est bien lui). L'enfant a à présent compris que cette image dans le miroir est une image et que c'est bien lui.

En ce sens, le stade du miroir marque une dialectique entre l'être et l'apparaître, entre l'*image* et le langage, qui constitue la conquête de l'identité du sujet par la captation de l'*image* totale de l'unité de son corps.

Ainsi,

⁶ Lacan, 1966, p. 94. : « L'assomption jubilatoire de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage qu'est le petit homme à ce stade *infans*, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le *je* se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet. »

Le point important est que cette forme situe l’instance du *moi*, dès avant sa détermination sociale, dans une ligne de fiction, à jamais irréductible pour le seul individu, – ou plutôt, qui ne rejoindra qu’asymptotiquement le devenir du sujet, quel que soit le succès des synthèses dialectiques par quoi il doit résoudre en tant que *Je* sa discordance d’avec sa propre réalité. (Lacan, 1966, p. 94)

Dès lors, le stade du miroir, contrairement à la tradition philosophique, héritée du cartésianisme, de Maine de Biran à Husserl, montre que la constitution du sujet n’est pas l’aboutissement d’un acte de pure aperception, mais nécessite comme intermédiaire l’image du corps. Le sujet se constitue dans *le langage* et par *l’image* (qui est image corporelle).

On s’achemine alors lentement vers le noyau de la problématique lacanienne du sujet, à savoir, qu’outre la conscience, et donc l’idée d’un sujet de la conscience, il y a un sujet de l’inconscient : « la chaîne signifiante constitue le sujet de l’inconscient » (Lacan, sous presse, S. VIII, 8/III/61). En ce sens, le sujet peut être considéré comme inconscient (Lacan, sous presse, S. VI, 10/XII/58 ; S. X, 10/I/63 ; S. XI, 29/I/64), sans qu’il y ait nécessité de le ramener à la conscience. Si donc, le sujet est inconscient, alors le sujet est nécessairement éclaté, pluriel, multiple (S. II, 15/XII/54 – 23/III/55). Il ne peut y avoir ni d’unité ni d’identité. Cet éclatement du sujet (qui en terme lacanien se rapporte plus au *moi* qu’au sujet) provient des objets multiples qui le sollicitent, tel l’objet *a* qui commande au sujet et qui l’égare (Lacan, sous presse, S. XV, 6/XII/67). Ainsi, « là où vous dites *je*, c’est là, à proprement parler, que, au niveau de l’inconscient, se situe *a*. » (Lacan, sous presse, S. X, 122, 16/I/63) Dès lors, le sujet s’identifie aux objets qui le traversent de part en part comme l’amour ou encore le deuil.

Ce n’est pas le sujet qui est la fonction de multiples variables, c’est au contraire la variable de fonctions. Dès lors, le sujet ne doit pas être envisagé comme cause d’un ensemble varié de fonctions, mais au contraire comme la variable de fonctions. Et on voit combien, au fil des séminaires, Lacan va explorer les fonctions du sujet à travers toute une série de signifiants, dans la parole, dans le discours (Lacan, sous presse, S. I, 27/I/54) ou encore dans le *Witz*, dans les formations de l’inconscient.

Ainsi, Lacan fait « jaillir la subjectivité du pathos signifiant » (Lacan, sous presse, S. XVI, 4/XII/68), ce qui veut dire que le sujet est pris dans un langage⁷. Il est fondé sur le signifiant (S. VII, 11/V/60 ; S. VIII, 6/XII/61)

⁷ Cette idée est très souvent reprise par Lacan, citons à titre d’exemple les références suivantes : S. VI, 12/XI/58 ; S. VIII, 1/11/61 ; S. XIV, 18/I/67 ; S. XIV, 21/VI/67...

jusqu'à s'y enfoncer (S. V., 12/II/58), et c'est en cela qu'il y trouve son origine (S. XI, 57, 5/II/64). Ainsi, le signifiant détermine le sujet (S. XII, 7/IV/65 ; S. XIX, 10/V/72). Rappelons que selon Lacan, l'inconscient humain est structuré comme un langage, un langage qui a ses lois, sa syntaxe et ses caractéristiques propres. Lacan connaît bien l'importance des formations de l'inconscient, depuis Freud, que sont les lapsus et les jeux de mots. Dans la formation des rêves, il connaît la condensation et le déplacement. Il y repère des mécanismes de langage. Il compare à titre d'exemple la condensation dans un rêve à la métonymie (par exemple, on dit boire un verre lorsqu'en fait on en boit le contenu : voilà une métonymie qui substitue un terme à un autre sur base d'un lien de proximité) et le déplacement à la métaphore (par exemple la bouche d'un fleuve, le cœur d'une forêt, est une métaphore). Il distingue le signifiant et le signifié, au même titre que le contenu manifeste du rêve est différent du matériel latent.

Ainsi, le sujet se constitue par son accès au monde symbolique. Mais dans le même temps qu'il entre dans le langage, il s'y aliène, il y perd quelque chose de fondamental de sa vérité. Lacan nomme cette opération la *Spaltung* ou fente du sujet, représenté comme barré \$. En effet, dans le langage, le Sujet ne peut être que représenté, dans un discours qui lui préexiste (la langue maternelle ou le discours de l'Autre) et qui d'ailleurs *l'a déjà parlé* avant même sa conception. Pour vivre, le petit homme a besoin d'être reconnu, d'être parlé, et en même temps, il risque de confondre les représentations de lui-même que les autres (d'abord sa famille) lui renvoient – son image – avec son être propre. Le Sujet, à se nommer dans son propre discours et à être nommé par la parole de l'autre, se perd dans sa réalité ou sa vérité. Cette vérité sur lui-même, que le langage échoue à lui donner, il la cherchera dans des images d'autrui auxquelles il va s'identifier.

Outre, le sujet de l'inconscient psychique, nous constatons d'autres facteurs de déssubjectivation que nous n'aurons pas la possibilité de développer ici tels que l'inconscient social (Marx) ou encore les critères de l'hypermodernité⁸ qui remettent en cause radicalement les caractéristiques du sujet. Mais faut-il en rester là ? Devons-nous en rester à ce moment de renoncement au sujet ? De renoncement à notre libre arbitre ? À nos choix moraux ? À notre désir ? Dans l'avènement de l'hyper et de la cybermodernité, n'y a-t-il que des principes de déssubjectivation ? Au contraire, n'assistons-nous pas également à une nouvelle forme de subjectivité, à une forme « métamorphosée » de subjectivité capable de resubjectiver le sujet ?

C'est l'avènement de la « subjectivité augmentée » ou encore du « sujet du virtuel ». Précisons ce qu'il en est de ce troisième mouvement.

IV. Le sujet du virtuel ou du numérique ?

Le sujet du virtuel est un sujet équivoque par définition, à l'identité éclatée, diffractée, qui embrasse lui-même le flou qui le constitue. Il est un sujet de la communication immédiate et efficace, qui joue moins avec les mots et leurs sens qu'avec les formes du discours (images, smileys, novlangue, etc.). Il est un sujet tourné plus vers l'extérieur (image de soi donnée au regard de l'autre) que vers l'intérieur (sentiment de soi). C'est un sujet hybride et composite dont le lien à l'autre (intelligence connective et narcissisme social) est primordial.

Mais il est aussi – et paradoxalement – un sujet particulièrement égotique. Dans ce contexte, il semble évident que la question du moi est centrale. Sujet hybride, sujet muté, le sujet cybermoderne a un moi morcelé qui rappelle la célèbre formule de Montaigne : l'homme en tout et partout n'est que rapiècement et bigarrure. On ne peut imaginer à l'heure de ce que j'appelle une subjectivité augmentée plus juste définition du moi. Aussi la quête identitaire n'a-t-elle jamais été autant d'actualité que dans une période de crise, de transition, de métamorphoses, de mutations. En ce sens, nous pourrions renverser notre manière de concevoir les choses. Plutôt que d'affirmer que le moi cybermoderne est strictement autozentré et égotique, atteignant les sommets de l'hyperindividualisme, incapable de profondeur, de remise en cause ou d'humilité, faisant de la connaissance de soi une sorte de « prise de tête » (au sens littéral) absolument inutile et vaine, il semblerait plus juste de dire au contraire que nombre de ses comportements seraient l'expression d'une interrogation visant à chercher à se connaître et à se découvrir. Une interrogation permanente de soi sur soi qui passe par le regard de l'autre à défaut d'une surexposition ou d'une exhibition de soi. A cela s'ajoute la menace omniprésente d'une société policée, tenue par le conformisme et l'uniformisation⁹, abolissant le plus possible les différences et face à cela, le sujet fait résistance (le selfie n'est-il pas ce qui affiche généralement ce qu'il y a de plus singulier, de plus unique, de moins conforme et réductible chez un sujet à savoir son visage¹⁰ ?). Et plus la menace conformiste sera grande, oppressante, et plus la résistance

⁹ Notamment par la forme de discours d'aliénation, par la forme de nouvelles dictatures qui se mettent en place (celle imposée par les algorithmes, celles des nouvelles formes de pouvoir (GAFAM), celle du populisme, celle des réseaux sociaux, des data, de la surmédiatisation, des diffusions constantes des informations, la dictature des références, etc.).

¹⁰ Cf. Godart, 2016.

13

subjective sera forte. Car il y a toujours quelque chose de la vie unique et singulière qui demeure et résiste du côté du sujet, et se matérialise sous la forme d'une volonté féroce et libidinale à dire je. Loin d'être annihilée, la connaissance de soi est un enjeu hypermoderne précisément parce que le moi est en mutation, mais aussi parce que la société tend à éradiquer toutes les formes de singularité. Comme il y a un effacement de la limite, il y a effacement de la singularité. Dès lors, le moi cybermoderne reste un moi en quête de lui-même et d'identité.

IV.I La subjectivité augmentée

En quoi le développement de l'*IA* a-t-il (aussi) la subjectivité pour enjeu ? Rappelons que le sujet est conscience à la fois de soi et du monde ; et en tant qu'il pense et se pense dans le monde, il est doté d'une autonomie, c'est-à-dire d'un libre arbitre ou d'une volonté libre. En deux mots, cela revient à dire que le sujet est ce qui pense et qui agit en étant le moins possible déterminé par autre chose que lui-même.

Nous constatons que le développement technoscientifique et plus particulièrement de l'*IA* a des conséquences sur la manière dont nous pensons et dont nous agissons. Les exemples ne manquent pas. L'impact de l'implication directe de l'*IA* dans nos manières d'être touchant directement notre subjectivité est important : sentiment de dérélictions (Bauman, 2013), fragmentation des identités (Lasch, 1979 ; Lipovetsky, 1983), relations affectives en pleine tourmente (Ehrenberg, 2012) ; interrogation sur le narcissisme dans une société en proie à la domination d'images éphémères (Mondzain, 2007) ; dislocation de la famille ; société de l'urgence, de la précipitation, de l'accélération (Rosa, 2013 ; Aubert, 2009) ; une société politique malade dont la démocratie est à réinventer (Fleury, 2005 ; Worms, 2017) ; l'émergence de nouveaux symptômes (Melman et Lebrun, 2002 ; Tisseron, 2013 ; Assoun, 2017 ; Godart, 2018) ; automatisation et réification du sujet humain (Gori, 2016) ; transhumanisme et intelligence artificielle (Picq, 2018) ; robotisation et médecine augmentée (Tisseron et Tordo, 2018 ; Vlachopoulou et Missonnier, 2019) etc. Il apparaît donc essentiel de tenter de chercher à comprendre ce qui se joue derrière ces constats, ne serait-ce que dans le but de « préserver » ce qui fait l'essence même d'un sujet à savoir : le fondement de la pensée et de l'action. L'inquiétude qui se profile face à l'*IA* n'est pas encore celle que les « machines » remplaceraient les hommes, mais bien plutôt la perspective, plus imminente, qui viserait à faire de l'homme une machine. L'enjeu est donc bien une définition de ce que c'est qu'être sujet et plus largement de ce que c'est qu'être humain. Qu'en est-il

concrètement de ce sujet du virtuel, à la subjectivité augmentée, évoluant dans un monde hyper et cybermoderne ?

IV.II Le sujet autocréé : la faculté créatrice

Quel sujet du virtuel a à advenir ? Le sujet du virtuel n'est-il que résidu de la subjectivité augmentée, c'est-à-dire la représentation imagée de soi ? Ou est-il lui aussi profondément transformé par les néo-comportements qu'il adopte ? Ma position est que, outre l'augmentation induite par la virtualité, la subjectivité rencontre une réelle modification : la virtualité ne fait pas qu'« augmenter » le sujet, elle le transforme aussi. À nouveau il nous revient, dans ce moment si spécifique de l'histoire, de questionner et de définir le Je : qui est Je ? Quel moi surgit de ces métamorphoses ? La subjectivité augmentée est un prolongement par l'image de la subjectivité, donc elle reste la même. Mais, la virtualité et l'IA la transforment plus encore qu'elles ne la prolongent. En effet, pour rappel le sujet a déjà traversé de nombreuses transformations présente dans l'histoire : pour exemple, rappelons, l'Humanisme et son émanation ; Descartes, Hume et les fondements de la subjectivité ; Hegel et surtout Husserl avec l'importance de l'altérité ; Marx avec l'inconscient social ; Freud avec l'inconscient psychique mais aussi Lacan faisant du sujet un sujet du désir résidu de l'*homo loquens*¹¹.

Aujourd'hui, il nous paraît clair que nous devons à nouveau acter d'un moment inédit : l'avènement d'un sujet-hybride, non seulement augmenté par la virtualité comme une extension de sa subjectivité ; mais aussi dont la subjectivité est profondément remise en question par l'effraction du développement technoscientifique et particulièrement par l'IA. Or, comment pourrions-nous envisager ce néo-sujet qui opère le mélange jusqu'à parfois, l'*amalgama* de l'objet et du sujet ? Prenons un exemple : nous pouvons nous référer aux travaux de Rosalind Picard, informaticienne et chercheuse en IA au MIT. Elle est considérée comme pionnière dans le domaine de l'émotion artificielle et plus particulièrement dans ce qu'on appelle l'informatique affective. Dans *Affective Computing* (Picard, 1997), elle réfléchit sur l'importance de la reconnaissance affective et émotionnelle dans les relations interpersonnelles et notamment à partir des robots. Elle travaille également avec Sherry Turkle (2017, *Alone Together*) sur les robots sociaux, le traitement de l'image, la reconnaissance des formes, les interfaces empathiques et plus récemment sur l'autisme : comment une machine dotée d'une IA peut-elle aider des humains (aidés par des Google

¹¹ Notre but n'est pas d'être exhaustif à ce sujet mais de donner un certain éclairage afin de poursuivre notre démonstration.

Glasses) à reconnaître des nuances dans les émotions humaines ?¹² N'avons-nous pas dépassé le stade prothésiste pour atteindre un véritable mélange, un « *amalgama* » entre le sujet et l'objet ?

Il n'est plus question à présent et ce, de manière inédite, d'envisager une distance entre le sujet et l'objet mais plutôt de rendre compte du mélange entre les deux. C'est bien à cela qu'invitent l'*IA* et le développement technoscientifique : modifier notre subjectivité, c'est-à-dire notre rapport au libre arbitre, au désir, au langage, à la conscience de soi, à l'ipséité, à l'altérité, à la représentation du monde (doit-on aller jusqu'à parler de « conscience artificielle » ?). Pour exemple, prenons l'usage de certaines applications qui désormais modifient notre rapport à la représentation de l'espace (avec les GPS intégrés nous ne faisons plus l'effort de la spatialisation mentale) ; ou encore à la mémoire (lorsqu'on ne se souvient plus d'une référence ou d'un lieu, on crie « Google ») ; ou encore à de l'altérité (avons-nous encore besoin de « chair et d'os » comme dirait Husserl ? Pas sûr avec les réseaux sociaux ou le télétravail). Sans parler de l'image de soi, totalement redéfinie précisément à partir de cette subjectivité augmentée, qu'est l'avatar. Dans un tel contexte qu'en est-il de notre intérieurité ? Cela a-t-il encore un sens de parler d'intérieurité ?

Ces transformations appellent bien à une nouvelle définition du sujet et de l'objet, mais invitent aussi à penser différemment l'intersubjectivité : Sujet (identité (CS + ICS) + objet (*IA/technologie*) = sujet du virtuel, sujet autocréé. Plus encore qu'un sujet autonatal dont parle Sloterdijk (2000, p. 169) dans les années 2000, nous postulons pour l'avènement d'un sujet autocréé, fruit de l'hybridation entre le sujet et l'objet. Ce n'est plus un sujet simplement augmenté, mais bien un sujet transformé par les technologies où s'opère l'intégration de l'objet au sujet. Ce sujet transformé est un sujet capable par les moyens offerts par les nouvelles technologies de se créer, de s'inventer en permanence et de créer le monde avec des possibilités inédites, continûment.

Ce sujet transformé, autocréé, est caractérisé par une identité en mouvement. Et c'est sans doute le point le plus important du résultat de cette métamorphose jusqu'à la transformation que la possibilité indéfinie et à la portée de tous, de création. Nous assistons à une subjectivité protéiforme et mouvante, à l'avènement d'une identité multiple mais sans unité. Par la virtualité, chaque instant devient l'occasion d'une transformation. Un sujet autocréé qui se crée et se recrée en permanence, comme il change son avatar en permanence, si ce n'est que ce n'est plus seulement l'image de soi qui est

¹² En Susan Nasr (2006).

en mouvement, mais toute l'identité. La technologie et l'hybridation nous offrent la possibilité de vivre concrètement plusieurs *moi* – dans un même temps, comme une sorte d'ubiquité. Cette capacité offerte par la technologie de créer et d'inventer en permanence réveille et développe chez chaque sujet une faculté endormie, oubliée et enfouie par le rythme quotidien et frénétique de nos vies contemporaines, une faculté qui pourtant permet le déploiement et l'évolution de notre humanité : la faculté créatrice.

Or cette faculté créatrice est rendue possible par la technologie qui lui offre les moyens (et à tous) de les déployer. De plus, le retour à la création est aussi ce qui va donner un nouvel élan au désir. La quête de jouissance est, et demeure une illusion, car la jouissance ne remplit pas, elle laisse le sentiment d'un grand vide qui ne cherche qu'à être toujours plus comblé. Ainsi, nous passons d'une jouissance à l'autre, avec l'illusion d'un sentiment de réalisation. Une illusion qui au contraire ne fait que masquer un vide qui ne cesse de se creuser. Or, ce vide de plus en plus béant que l'on masque à coup d'illusoire jouissances, est ce qui nous met à distance du sens. Faire oui, mais pourquoi faire ? Le rythme et les valeurs hyper- et cyber-modernes nous éloignent toujours plus du sens. Or, la faculté créatrice, faculté de tous et applicable par tous, est précisément ce qui va nous permettre de renoncer à une part de jouissance, d'efficacité, de rentabilité, d'urgence au profit du désir. Et avec cela, de tenter de redonner du sens. C'est le désir qui porte le sens quand la jouissance nous en éloigne. Car ce qui précisément fait sens, c'est *l'œuvre*. La réalisation de *l'œuvre* en tant qu'elle subsume (englobe le particulier dans l'universel) est ce qui donne un sens transcendant, mais aussi ce qui dépasse l'individualité égotique au profit de la réalisation collective. Dès lors, comment susciter à nouveau le désir ? Par la *faculté créatrice* suscitée par l'infinité des possibles créateurs induits par la virtualité. C'est la faculté créatrice qui va être capable de mouvoir à nouveau le désir, car la réalisation de l'œuvre collective (humanité) est plus forte que la réalisation de l'individu (individualisme).

De ce point de vue, la faculté créatrice parce qu'elle est portée par le désir de réaliser une œuvre, est ce qui va permettre de retrouver un questionnement autour du sens mais aussi autour du collectif. Et donc de réfléchir à nouveau, profondément sur le sens à donner à un être humain transformé, sur le sens à donner à notre humanité, à notre monde. Le sujet autocréé est un sujet capable de dépasser le dualisme classique raison/passion pour y imposer une faculté décuplée et accomplie grâce aux technologies. Et de ce point de vue on ne peut que retenir l'intuition de Bergson (2013) pour qui « le monde va à l'aventure » et « s'invente sans cesse» de laquelle

découle l'idée d'un *élan vital* capable de mouvoir le monde sans chemin préexistant, de façon aléatoire, stochastique.

Ainsi, le sujet autocréé a l'ambition de l'œuvre et en cela réalise aussi un idéal collectif et politique parce que l'œuvre est toujours à destination du monde, elle est toujours don de soi-à-l'autre. Parce que l'œuvre n'est jamais tournée que vers soi-même mais n'existe que lorsqu'elle est regardée par l'autre. C'est bien le regard de l'autre qui met un point final à l'œuvre. L'œuvre fait lien. Le sujet du virtuel est celui qui « part » de lui pour aller vers l'autre : il est pure ouverture sur le monde ; il n'existe que dans ce lien (connexion) au monde. De fait, il devient ouverture au travers de l'œuvre.

V. Quelle éthique pour le sujet numérique ?

Produit des usages avec les mondes virtuels, nous avons donc affaire à une « subjectivité augmentée » par l'identité numérique – ou encore à l'avènement d'un « sujet du virtuel »¹³. Après être brièvement revenus sur les caractéristiques de ce sujet du virtuel, nous nous attellerons à une question majeure : quelle éthique pour le sujet du virtuel ? Aujourd'hui sur la question de l'innovation technologique, force est d'admettre, en reprenant les mots de Hans Jonas, déjà en 1979, que « c'est ici que je cale et que nous calons tous » (Jonas, 2013, p. 44) car « nulle éthique traditionnelle ne nous instruit donc sur les normes du « bien » et du « mal » auxquelles doivent être soumises les modalités entièrement nouvelles du pouvoir et de ses créations possibles »¹⁴. Nous voici donc confrontés comme jamais, et ce de façon inédite, à ce « vide éthique » (Jonas, 2013, p. 13). Dès lors, il nous appartient, jusqu'à en appeler à notre pleine et entière responsabilité d'être humain, de bâtir cette éthique du virtuel. Une éthique à construire dans ce rapport avec les innombrables conséquences de l'IA et des algorithmes, du métavers aux applications, de l'e-santé aux réseaux sociaux. Mais quelle éthique pour le sujet du virtuel ? Une éthique du sujet bien évidemment.

Mais dans une société évidée, que pouvons-nous attendre des éthiques qui ne cessent de s'affronter et, là aussi, qui cherchent à remporter la partie ? Que pouvons-nous espérer de la multitude de règles qui jaillissent de toutes parts et qui sous couvert d'éthique, autorisent l'inacceptable ? Les règles et

¹³ Cf. Godart, 2020, vol.3 : *Le sujet du virtuel*.

¹⁴ « Nulle éthique traditionnelle ne nous instruit donc sur les normes du « bien » et du « mal » auxquelles doivent être soumises les modalités entièrement nouvelles du pouvoir et de ses créations possibles. La terre nouvelle de la pratique collective, dans laquelle nous sommes entrés avec la technologie de pointe, est encore une terre vierge de la théorie éthique. Dans ce vide (qui est en même temps le vide de l'actuel relativisme des valeurs) s'établit la recherche présentée ici. », (Jonas, 2013, p. 13).

les codes éthiques ne cessent de se battre, mais au lieu de créer un dialogue fécond, elles dressent un nouveau pouvoir : celui des normes reposant sur des « savoirs vides ». Pour exemple, la multiplication des réglementations et des chartes dans toutes les organisations, privées ou publiques. Cette prolifération des « codes ou des règles » de bonne conduite ou de bonne pratique rappellent qu'il n'est plus utile de réfléchir par soi-même (et donc par exemple de se poser la question du bien ou du mal d'une action), car d'autres l'ont fait à votre place (ou un algorithme ?) et que de là en est sorti un règlement qu'il nous suffit d'appliquer. En ce sens, Jonas avait raison lorsqu'il parlait d'un « vide éthique » en 1979. Plus de 40 ans après, c'est la consécration des éthiques, l'affirmation d'un monde éthique, comme si l'éthique pouvait nous sauver de toutes les pires situations de désœuvrement moral humain, de la crise de l'écologie à la crise sanitaire en passant par la crise de la finance jusqu'à la crise migratoire... Pour autant, ces règles posées et rarement discutées, admises et rarement remises en question, preuves de nos impensés et autres vides moraux, actent du triomphe de l'incertitude qui se propage de part en part.

C'est dans un tel contexte, que la démarche éthique se présente comme une priorité et une urgence. Si la littérature autour d'une éthique de l'IA (*ethics of AI*) ou des algorithmes (*digital ethics*) est très vaste, en revanche peu d'ouvrages ou d'articles existent sur ce qui serait une *éthique du sujet numérique*. De plus, nombre des principes issus de l'éthique du numérique ou de l'IA sont récurrents (on peut évoquer le récent *L'éthique de l'intelligence artificielle* de Luciano Floridi (2023)), et souvent, ils établissent une réflexion à partir des principes bioéthiques (Beauchamp et Childress, 2008) : la bienfaisance, la non-malfaisance, l'autonomie et la justice. Il en va de même pour les instances gouvernementales sur l'éthique du numérique (pour la France et l'Europe). Or, il semble que ces principes, qui sont peu ou prou remis en question, ne tiennent pas compte de la dimension subjective ; ne cherchent pas à préserver ce qui « fait sujet ». C'est pourquoi, je propose de nouveaux principes applicables en toutes situations. Les principes de l'*éthique du sujet numérique* énoncés ci-après tentent précisément de préserver, de respecter, de protéger les caractéristiques du sujet résumés précédemment : l'ipséité, la conscience de soi, la parole, le désir, la liberté, le corps pulsionnel, la relation au monde.

V.I Les principes de l'éthique du sujet numérique

Partant du fait que certains usages propres à internet comme les réseaux sociaux ou les applis menacent ce qui « fait » sujet, et que ces innovations

19

ne sont soumises à aucune réglementation, j'ai érigé des principes éthiques qui visent à préserver les conditions de la subjectivité. Ces principes sont au nombre de sept :

1. Le principe hippocratique (ou d'innocuité)
2. Le principe de consentement
3. Le principe d'ipséité
4. Le principe responsabilité
5. Le principe arétique (ou vertueux)
6. Le principe de décence
7. Le principe d'anticipation

Ces principes visent à préserver ce qui fait sujet là où le développement technoscientifique pourrait le menacer. Comment préserver notre humanité si on en vient à remettre en cause les principes même de notre subjectivité ? Et qu'est-ce qu'être sujet dans une société aux principes déssubjectivants ?

Pour répondre à cela, il nous faut au préalable une certaine définition, une certaine idée de ce qui fait humanité et ensuite réhabilite une certaine utopie sociale, une certaine vision du monde. La *République* de Platon est une utopie ; la renaissance et l'Humanisme classique (Thomas Moore) en invente le terme ; Marx a fondé une utopie sociale... aucun mouvement du monde et de l'humanité, aucun droit ni devoir nouveaux ne peuvent s'établir sans utopie préalable. Rappelons l'étymologie révélée par Thomas Moore d'U-TOPOS comme le non-lieu ou encore par extension un *lieu virtuel*. Or, comment ériger un droit des gens virtuels, un droit du sujet numérique sans avoir une idée du monde dans lequel on voudrait vivre ? Il est donc nécessaire, avant de fonder une déclaration des droits et de devoirs du citoyen numérique, de répondre à cette question. Il me semble que s'atteler à cette question est aujourd'hui la tâche qui incombe aux philosophes, plus encore qu'aux juristes, aux politiques, aux économistes, aux anthropologues, aux informaticiens.

En ce qui nous concerne, si la position jonassienne d'un droit des générations futures paraissait choquante du point de vue juridique en 1979, aujourd'hui, elle nous semble relever d'un devoir, d'un devoir que l'on a envers nos enfants. Jonas fait le choix, de l'être sur le néant, de la vie sur la destruction. Nous le suivons sur cette position. Avec lui, nous estimons que « jamais l'existence ou l'essence de l'homme dans son intégralité ne doivent être remis en jeu dans les paris de l'agir humain » (Jonas, 2013, p. 62) ; avec lui nous pensons que la vie (et avec elle le vivant) se vaut pour elle-même et qu'elle doit être défendue à tout prix ; avec lui nous estimons que chaque génération n'est que la gardienne ou la gérante de notre terre ;

avec lui nous érigéons le principe de conservation comme étant inaliénable ; avec lui nous pensons qu'on a tous une responsabilité imputable et sans réciprocité à l'égard du présent et de sa préservation, mais aussi à l'égard de l'avenir : une responsabilité pour-autrui au sens lévinassien du terme ; mais aussi une responsabilité devant l'avenir qui commence par le fait de se poser sérieusement cette question : *dans quel monde voulons-nous vivre et pour quelle humanité ?*

Références

Assoun, P.-L. (2017). Jouissance du malaise. L'hypermoderne à l'épreuve de la psychanalyse. Dans N. Aubert (Dir.), *L'individu hypermoderne* (pp. 139-175). Érès.

Aubert, N. (2009). *L'individu hypermoderne*. Érès.

Bauman, Z. (2013). *La vie liquide*. Fayard.

Beauchamp, T., et Childress, J. (2008). *Les principes de l'éthique biomédicale*. Les Belles Lettres.

Bergson, H. (2013). *L'évolution créatrice*. Presses universitaires de France.

Ehrenberg, A. (2012). *La société du malaise*. Odile Jacob.

Fleury, C. (2005). *Les pathologies de la démocratie*. Fayard.

Floridi, L. (2023). *L'éthique de l'intelligence artificielle*. Mimesis.

Godart, E. (2016). *Je selfie donc je suis. Les métamorphoses du moi à l'ère du virtuel*. Albin Michel.

Godart, E. (2018). Mutations ou métamorphoses des subjectivités à l'ère numérique. *Cliniques Méditerranéennes*, 2(98).

Godart, E. (2019). Mutations ou métamorphoses des subjectivités à l'ère numérique (2). *Cliniques Méditerranéennes*, 1(98).

Godart, E. (2020). *Métamorphose des subjectivités* (vol.I, II & III). Éditions Hermann.

Godart, E. (Dir.) (2010). *Histoires de sincérité*. Harmattan.

Gori, R. (2016). *Un monde sans esprit*. La fabrique des terrorismes. LLL.

Heidegger, M. (1990). *Questions III et IV*. Gallimard.

Husserl, E. (1991). *Méditations cartésiennes*. Presses Universitaires de France.

Jonas, H. (2013). *Le principe responsabilité*. Flammarion.

Kant, E. (2012). *Critique de la raison pure*. Presses Universitaires de France.

Lacan, J. (1966). *Écrits*. Seuil.

Lacan, J. (sous presse). *Séminaires (de 1950 à 1980)*. Seuil.

Lasch, C. (1979). *La culture du narcissisme*. Flammarion.

Lipovetsky, G. (1983). *L'ère du vide*. Gallimard.

Melman, C., et Lebrun, J.-P. (2002). *L'homme sans gravité, jouir à tout prix*. Denoël.

Mondzain, M.-J. (2007). *Homo spectator*. Bayard.

Nasr, S. (2006). *Aide pour l'autisme : un nouvel appareil enseigne l'interprétation des indices faciaux*. MIT Press.

Picard, R. (1997). *Affective Computing*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/1140.001.0001>

Picq, P. (2018). *L'Intelligence artificielle et les chimpanzés du futur*. Odile Jacob.

Rosa, H. (2013). *Accélération : une critique sociale du temps*. La Découverte.

Sloterdijk, P. (2000). *La mobilisation infinie*. Seuil.

Tisseron, S. (2013). *3-6-9-12. Apprivoiser les écrans et grandir*. Érès. <https://doi.org/10.3917/eres.tisse.2013.01>

Tisseron, S., et Tordo, F. (2018). *Robots, de nouveaux partenaires de soins psychiques*. Érès. <https://doi.org/10.3917/eres.tisse.2018.02>

Turkle, S. (2017). *Alone Together: Why we Expect More From Technology and Less From Each Other*. Basic Books.

Vlachopoulou, X., et Missonnier, S. (2019). *Psychologie des écrans (Que sais-je ?)*. Presses Universitaires de France.

Wong, A. (2000). Sincérité chez Descartes. Dans E. Godart (Dir.), *Histoires de sincérité (pp. 132-134)*. L'Harmattan.

Worms, F. (2017). *Les maladies chroniques de la démocratie*. Desclée De Brouwer.

Données de financement de l'article

22 L'auteure déclare n'avoir reçu aucun financement pour cet article.

Considérations éthiques

L'auteure n'a aucune implication éthique à déclarer dans la rédaction et la publication de cet article.

Déclaration de conflit d'intérêts

L'auteure déclare n'avoir aucun conflit d'intérêts dans la rédaction ou la publication de cet article.

Contributions de l'auteur

Écriture (préparation du brouillon original), rédaction (révision et édition).

Auteur de correspondance

Elsa Godart. elsagodart@gmail.com. 5 Bd Descartes, 77420 Champs-sur-Marne.

Déclaration sur l'usage de l'intelligence artificielle

L'auteure déclare n'avoir utilisé aucun programme ou application d'intelligence artificielle.