# DE L'AUTOMATE SPIRITUEL AU ROBOT HUMANOÏDE

**Anoman Nathalie DON**
*Département de philosophie,*
*Université Félix HOUPHOUET-BOIGNY / Abidjan*
*nathalieake@yahoo.fr*

## Résumé

*Imbriquant, l'homme et la machine, la civilisation technologique recoupe l'identité humaine à celle de la machine. Mieux nous assistons à la création de machines robotiques dites intelligentes et à apparence humaine : les robots humanoïdes. Loin des enjeux technologiques, économiques, matérialistes et utilitaristes non négligeables, il importe que le philosophe s'invite dans l'analyse de ce sujet relatif à la naissance de ces machines qui semblent identiques à l'homme. Il s'agira pour le philosophe d'aborder la question sous ses versants épistémologique, anthropologique, bioéthique et ontologique. Inscrivant notre réflexion dans le système de pensée spinoziste, on ne saurait ignorer l'approche mécaniste de l'homme faite par Spinoza lorsque dans le Traité de la réforme de l'entendement, il définit l'homme comme un "automate spirituel". Il s'agira dans cette étude de partir du regard mécaniste porté sur l'homme à l'époque moderne, pour en venir aux questionnements sur ce qu'est l'homme aujourd'hui. L'objectif de cette étude est de montrer qu'il ne saurait avoir d'amalgame entre l'homme et ses copies technologiques.*
***Mots clés :*** *anthropomorphisme, corps, humanité, intelligence, machine*

## Abstract

*The fascinating technological civilization between man and machine unites human identity with that of the machine. Better we are witnessing the creation of so-called intelligent robot machines with a human appearance: These are the humanoid robots. Far from the significant technological, economic, materialist and utilitarian stakes, it is important that the philosopher invites himself into the analysis of this subject relating to the birth of these machines which seem to be identical with man. It will be for the philosopher to approach the question under his epistemological, anthropological, bioethical and ontological verses. Inscribing our reflection in the Spinozist system of thought, we cannot ignore the mechanistic approach of man made by Spinoza when in the Treatise of the reform of the understanding, he defines man as a "spiritual automaton". It will be in this study to start from the mechanistic view of man in modern times, to come to questions about what man is today. The objective of this study is to show that it cannot have an amalgam between man and his technological copies.*
***Keywords:*** *anthropomorphism, body, humanity, intelligence, machine*

## Introduction

Depuis deux décennies le monde connaît une nouvelle révolution – la révolution numérique – qui a changé le penser et l'agir de l'homme. Avec cette nouvelle révolution la technique par le biais des nouvelles technologies touche « tout l'homme aussi bien physique que psychologique, ainsi que son cadre d'expression collectif » (Don, 2018 : 36). Présentes dans toutes les strates de la vie humaine, les nouvelles technologies se rendent indispensables à l'homme. Plus que des outils de développements, elles se font la matrice par laquelle et en laquelle les hommes doivent penser et se penser. Elles ne feraient donc pas que gouverner l'existence de l'homme, elles s'invitent en son être et l'oblige à se repenser. Imbriquant, l'homme et la machine, la civilisation technologique recoupe l'identité humaine à celle de la machine. Dans un souci de développement, voire de perfectibilité, la technique développe les performances humaines et associant l'homme à la machine le conduit, par un transport des qualités de la machine à l'homme, à adopter des comportements plus calculables et prévisibles. Par la même occasion les technologies transfert à la machine des caractéristiques humaines telle que l'intelligence. Mieux nous assistons à la création de machines robotiques dites intelligentes et qui à la différence des autres appareils technologiques ont une apparence humaine : ce sont les robots humanoïdes.
Loin des enjeux technologiques, économiques, matérialistes et utilitaristes non négligeables, il importe que le philosophe s'invite dans l'analyse de ce sujet relatif à la naissance de ces nouvelles machines, plus proche de l'homme et peut-être même identiques à l'homme, que sont les robots humanoïdes. En s'invitant dans ce débat qui touche non pas uniquement l'existence mais également et profondément l'être même de l'homme, il s'agira pour le philosophe d'aborder la question sous ses versants épistémologique, anthropologique, bioéthique et ontologique. L'on pourrait alors se poser la question suivante : faut-il à l'ère du numérique revisiter la perception que l'homme se fait de lui-même et qui prévaut depuis la modernité ?

Inscrivant notre réflexion dans le système de pensée spinoziste, on ne saurait ignorer l'approche mécaniste de l'homme faite par Spinoza lorsque dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, il définit l'homme

comme un "automate spirituel". Percevoir l'homme comme un automate n'est-ce pas le percevoir comme une machine ? Dans ce cas l'établissement d'une similitude entre la perception spinoziste de l'homme et l'approche technologique n'est-il pas possible ? Par ailleurs, le fait de trouver des ressemblances entre l'homme et la machine (en l'occurrence ici, le robot humanoïde) aussi frappantes que soient ces ressemblances en apparence, fait-il de la machine un humain ?
Pour tenter de répondre aux interrogations susmentionnées, nous nous appuierons sur les méthodes analytique et comparative. L'usage de la méthode analytique nous permettra en premier, par une analyse historique, de remonter le temps pour savoir et comprendre ce que renferme le terme automate spirituel utilisé au XVIIème siècle par Spinoza. Par la suite, cette analyse se faisant plus critique nous aidera à avoir une approche moins technique mais plus philosophique sur la nouvelle perception de l'homme qu'implique le développement technologique. Cette analyse portera spécifiquement sur le concept de robot humanoïde. La méthode comparative par laquelle nous achèverons notre argumentation permettra d'établir que malgré quelques similitudes il ne saurait y avoir de confusion entre le concept spinoziste d'automate spirituel et le robot humanoïde. En clair chaque espèce ayant une essence particulière et singulière, à l'espèce humaine ne peut être assimilée aucune autre espèce.

## 1. L'automate spirituel ou l'homme mécanisé

Dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza indique que l'âme humaine « agissant selon des lois déterminées (agit) pour ainsi dire comme un automate spirituel » (Spinoza, 1997 : 133). Mais avant toute réflexion profonde sur l'expression automate spirituel, il importe de marquer un arrêt de compréhension sur le mot automate pour en déceler les implications et les enjeux.
Selon Lalande, le mot renvoie généralement à toute chose « qui agit de soi-même, spontanément » (2002 : 98) et Gérard Legrand de préciser, « sans intervention d'un agent humain » (1986 : 35). Ce qui implique que la cause des actions de cette chose est interne. Toutefois, il serait erroné d'en déduire que le mouvement (action) de la chose en question s'origine dans une décision volontaire de celle-ci. L'automatisme ne saurait aller de pair avec le libre arbitre ni l'indétermination ; bien au contraire, un

phénomène automatique est un phénomène présentant « une régularité bien déterminée » (Lalande, 2002 : 99). Et pour cause, l'action de l'automate dépend d'un dispositif incorporé le déterminant à agir d'une manière précise. L'automate peut être ici assimilé à une machine à laquelle est insérée un mécanisme qui commande ses mouvements. Renvoyer l'automate à une machine c'est le percevoir comme une chose non vivante. Et pourtant, pour des penseurs comme Descartes et Spinoza les vivants sont identifiables à des automates.

Dès le XVIe siècle, toute la nature avec tout son contenu se comprend et s'explique par des lois mécanistes, qui sont des lois de physiques et de mathématiques. Pionnier de l'explication mécaniste du monde, Descartes soumet toute chose (même l'homme) aux lois mathématiques. Ainsi, l'homme à l'époque moderne va se comprendre et se concevoir sous l'angle mécaniste. Toutefois, le regard mécaniste que porte Descartes sur l'homme, n'enveloppe pas tout l'homme. Pour Descartes, seule la matière est soumise au mécanisme. Or, l'âme humaine ne relève pas de la matière. Ainsi, dans sa théorie de l'animal-machine, l'homme n'intervient qu'à moitié. Différent des autres animaux par son esprit, l'homme ne peut être perçu comme un animal-machine que dans sa dimension corporelle. Le corps humain, comme les autres corps de la nature, est une machine comprenant un dispositif mécanique ; c'est-à-dire un ensemble de pièces reliées entre elles de façon précise et régulant ses mouvements. Cette acception est ce qui justifie l'explication mécaniste que Descartes donne au mouvement du cœur, dans la 5ème partie du *Discours de la méthode*. Descartes considère l'homme dans sa dimension matérielle comme un être mécanisé, un automate « privé de sensibilité » (Russ, 2002 : 128). L'esprit humain étant d'origine divine ne saurait être, comme sa source, c'est-à-dire, Dieu, soumis à une explication mécaniste. Immatérielle et immortelle, l'âme humaine ne saurait être soumise à des lois régulant le fonctionnement de la matière.

Descartes avec sa conception dualiste de l'homme, ne peut étendre l'explication mécaniste de l'homme au-delà du corps. Par contre le monisme de Spinoza lui permet de franchir la frontière de l'esprit et de concevoir tout l'homme sous l'angle mécaniste. De sorte qu'avec lui, l'homme, aussi bien dans son corps que dans son esprit, fonctionne comme un automate soumis à des lois bien précises.

L'*Éthique*, œuvre majeure de Spinoza n'est pas un simple énoncé de règle morale ; elle est une thérapie de vie. En ce sens, elle commande

l'observance de règles bien précises. Ces règles, ce sont les lois de la Nature. La décision de Spinoza d'exposé son éthique sous forme géométrique est la preuve que la vie elle-même, comme les mathématiques, repose sur des lois bien définies, et pour le bien mener il importe de comprendre et de respecter ces lois. Rien n'y échappe, pas même Dieu. Ainsi, de l'univers visible à l'univers invisible tout est soumis aux lois de la Nature. Nature naturante et Nature naturée ne peuvent être adéquatement appréhendées que sous le prisme de ces lois puisque, « rien, sans Dieu, ne peut être ni être conçu » (Spinoza, 1997 : 322) : Dieu équivaut ici à la Nature "*Deus sive natura"*. Il apparaît alors, que rien ne peut faire exception aux lois de la Nature et se prévaloir « un empire dans un empire » (*Ibid*., 411). Sortie du cadre surnaturel où la loge Descartes et immergée dans le naturel, l'âme humaine, comme tout autre élément naturel est soumis au mécanisme.

Avec Spinoza, l'homme est un animal-machine, aussi bien corporellement que spirituellement. Ce qui fait de lui un automate spirituel. C'est-à-dire un être dont la pensée suit un mécanisme intégré en lui par la nature. L'esprit ne peut, par exemple, par une volonté libre déduire d'une idée adéquate une suite d'idées inadéquates ou d'une idée première inadéquate un ensemble d'idées adéquates. Une idée adéquate ne peut produire que des idées adéquates puisque « toutes les idées qui, dans l'esprit, suivent d'idées qui sont adéquates en lui (…), sont aussi adéquates » (*Ibid*., 392). Inversement, d'une idée inadéquate ne peuvent suivre que des idées inadéquates. Il suit que, l'esprit, comme tout élément de la nature, est soumis au principe de causalité. De ce principe, pour les anciens, procède la vraie connaissance et s'ils ne conçoivent pas l'esprit et son fonctionnement suivant ce principe, pour Spinoza, l'esprit ne peut appréhender adéquatement les choses qu'en se conformant à ce principe (*Ibid*., 133). L'esprit doit donc être conçu comme progressant, « autant que faire se peut, selon la série des causes, d'un étant réel à un autre étant réel » (Rovere, 2003-2004 : 18). Cette série de cause n'est rien d'autre que des lois, qui « inscrites en elles (…) commandent l'existence et l'ordonnance des choses singulières » (Spinoza, 1997 : 137-138). En ce sens, ces lois sont « leurs vrais codes » (*Ibid*., 137). Il ne s'agit « pas de code au sens de cryptage (sens moderne) mais au sens de code civil : c'est-à-dire l'ensemble de principes qui les ordonnent » (Rovere, 2003-2004 : 19). Il se trouve que les lois inscrites dans les choses et qui les déterminent à l'action, expriment les lois de la Nature. En ce sens, l'esprit

dans la recherche de la connaissance ne peut ignorer les déterminations de la Nature. L'esprit qui fonctionne en tenant compte de ces déterminations, ne peut qu'avoir une connaissance adéquate des choses ; dans le cas contraire, sa connaissance des choses sera inadéquate. L'esprit ne fonctionne donc adéquatement que lorsque dans sa quête de connaissance, comme un automate, il respecte le mécanisme de la Nature. Partant, il est tout à fait justifié de penser avec Spinoza que « l'homme n'est rien d'autre qu'un "automate spirituel", c'est-à-dire un être qui agit et pense systématiquement, selon des lois de sorte que ses réactions, y compris dans l'ordre de la connaissance, sont entièrement prévisibles » (*Ibid*., 6).
Descartes n'applique à l'homme sa théorie de l'animal-machine que partiellement, contrairement à lui, Spinoza applique cette théorie à l'homme dans sa totalité. L'homme est dans son corps et dans son esprit un animal-machine : un automate spirituel. A cet animal-machine peut-on assimiler la machine à visage humain dont il est de plus en plus question aujourd'hui ? L'homme transfert-il ses caractéristiques à ces nouvelles machines par simple anthropomorphisme ou constituent-elles une nouvelle humanité ?

## 2. Robot humanoïde : simple anthropomorphisme ou nouvelle humanité ?

De l'animal-machine, incluant l'homme soit par son corps, soit en tout son être, il est question aujourd'hui, avec l'essor des nouvelles technologies de robots-humain. Ce n'est plus à l'animal qu'on confère les caractéristiques de la machine, mais c'est, à l'inverse, à la machine qu'on donne un visage humain ; et ce, non pas uniquement dans son aspect extérieur. La technique s'évertue à lui donner également un intérieur identique à celui de l'homme. Tout comme l'homme, la machine est conçue intelligente. Des machines-outils, il est question aujourd'hui de machines-humaines. De la révolution mécaniste à la révolution technologique, le rapport de l'homme à la machine change, parce que la machine elle-même change d'aspect. Alors qu'avant la révolution scientifique « l'ouvrier dut appliquer sa force brute à manipuler ses outils » (Elgozy, 1968 : 81), les découvertes scientifiques lui permirent de commander « ses mécanismes au moyen de leviers, manivelles ou boutons » (*Ibid*.). Depuis la révolution numérique, le rapport de l'homme

à la machine est de moins en moins physique et de plus en plus intellectuel. De l'interaction entre l'homme et l'ordinateur considéré comme un cerveau électronique, il est question aujourd'hui d'une nouvelle forme de relation entre l'homme et l'intelligence artificielle. Il s'agit de celle entre l'homme et le robot humanoïde.

Les robots humanoïdes peuvent être définis comme « des robots évoquant, par leur apparence ou leur comportement, un être humain » (Grimaud et Vidal, 2012 : 5). Avec le robot humanoïde, l'enjeu n'est plus de performer l'homme par le prolongement de son corps ou l'augmentation de ses capacités. Il est question de lui créer un double avec lequel il va cohabiter. Aujourd'hui, la réflexion ne porte plus sur la machinisation de l'homme comme ce fut le cas à l'époque du mécanisme, mais de plus en plus, sur l'humanisation de la machine. Ce désir d'humaniser la machine ne relève-t-il pas de l'anthropomorphisme ? « Dès la première enfance, les humains attribuent des traits de comportement anthropomorphe – tels des intentions, des perceptions et des sentiments – aux animaux, aux artéfacts et même aux phénomènes naturels » (Airenti, 2012 : 35). La projection de caractéristiques anthropomorphiques aux non-humains se fait généralement dans un but relationnel. C'est en vue d'établir une relation avec un objet ou un être donné que l'homme impute aux non-humains une intériorité identique à la sienne (Descola, 2005 : 183). Dans ce contexte, « l'anthropomorphisme est un type de relation que l'on établit avec un animal ou un artefact » (Airenti, 2012 : 36). Il consiste à reconnaître à des êtres non-humains des « modalités interactionnelles propres au dialogue entre humains » (*Ibid.*, 51). Par conséquent, nul besoin que l'objet dans sa constitution première ait une ressemblance frappante avec l'être humain. Bien au contraire, un robot ressemblant parfaitement à l'homme ne suscitera chez ce dernier qu'un sentiment d'étrangéité comme le stipule Masahiro Mori dans son article « la vallée de l'étrange[1] ».

Dans une étude de l'article de Mori, Gabriela Airenti (2012 : 36) affirme que « la reproduction quasi parfaite des caractéristiques humaines n'invite pas nécessairement les êtres humains à l'interaction. Une ressemblance excessive de l'artefact à l'être humain semble bloquer la projection de caractéristiques mentales humaines et en souligner au contraire l'aspect mécanique et artificiel ». L'on peut donc déduire que,

[1] Publié en 1970 sous le titre « *Bukimi no tani* », la traduction française de l'article de Mori est proposée dans le n° 15 de *GRADHIVA*.

passer les premiers moments de fascination, l'homme réalise que ce qui semble tant lui ressembler n'est pas lui. La question est alors de savoir comment appréhender cette nouvelle classe d'être qui, comme l'indique son nom "robot humanoïde", se situe entre la machine et l'humain. Ce ne sont pas de simples objets mécaniques à apparence humaine. Dotés d'intelligence, ces robots partagent avec l'homme des qualités qui jusqu'ici étaient pensées comme spécifiques à la seule nature humaine : la raison ou intelligence et le langage. Si la raison et le langage sont le fondement même de l'humanité alors, ne sommes-nous pas face à un nouveau type d'humain ? L'ontologie même de ces robots laisse entrevoir que les caractères humains qu'on leur reconnaît font partir de leur constitution puisqu'ils leur sont intégrés dès leur conception. En ce sens on ne pourrait les réduire à de simples projections anthropomorphiques. Les qualités humaines reconnues au robot humanoïde, au-delà d'un simple transfert anthropomorphique, révèle le désir de l'homme de se faire Dieu. L'humanoïde consacre une révolution dans la saisie de l'homme. Ceci est parfaitement illustré par Thomas T. Hills[2] qui « invitant au développement de psychologues pour robots (…) laisse entendre, par des analogies incessantes entre le fonctionnement psychologique humains et celui des algorithmes, qu'il existerait une indifférenciation fondamentale entre les hommes et les robots » (IERHR, 2018). La frontière entre l'homme et la machine est ainsi réduite à néant. Cette frontière est également détruite lorsqu'on accorde à un robot la citoyenneté d'un pays. En accordant la citoyenneté saoudienne au robot humanoïde "Sophia", on l'élève au rang de personne humaine en lui reconnaissant des droits identiques à ceux de l'homme.

Si l'augmentation de l'homme consiste, par une imbrication de l'homme à la machine, à perfectionner l'humain déjà existant, le robot humanoïde est l'expression du désir de l'homme de créer un nouveau genre d'humain. D'ailleurs, comme le signifiait Spinoza (1997 : 951) ce n'est pas « la circulation du sang et les différentes autres fonctions du règne animal », qui définissent l'homme, mais sa capacité à user de la raison : « vraie valeur et vraie vie de l'esprit » (*Ibid.*). Cette pensée prise à

[2] Dans son article Thomas T. Hills, professeur de psychologie à l'université de Warwick au Royaume-Uni, établit une analogie entre les disfonctionnements (bugs et erreur) des algorithmes et les maladies mentales. L'article de Hills « Does my algorithm have a mental-health problem? », peut être consulté sur le site https://aeon.co/ideas/made-in-our-own-image-why-algorithms-have-mental-health-problems.

la lettre, le robot humanoïde, qui n'est fait ni de chair ni d'os et qui à la place de veines conduisant le sang à des circuits électriques, peut être considéré comme un humain, puisqu'il est doté d'intelligence et pensé capable de raisonner. Avec les robots humanoïdes, l'humanité semble changer de forme et de condition. L'humanité ne dérive plus uniquement du naturel pris au sens traditionnel et religieux mais, s'artificialise puisqu'elle peut être fabriquée, machiniquement. L'humanoïde est le signe de la mutation de l'humain. Toutefois, cette humanité naissante, produit technologique de l'homme est-elle identique à l'humanité traditionnelle ? La créature peut-elle être confondue à son créateur ?

### 3. Automate spirituel – robot humanoïde : des essences différentes

Le recours au terme d'automate chez Spinoza ne renvoie pas à la réduction de l'homme à une simple machine. D'ailleurs « lorsque Spinoza met au point, l'idée d'"automate spirituel" c'est en vue du rejet des "automates totalement dépourvus d'esprit" c'est-à-dire qui ne pensent pas puisqu'ils ne font en guise de pensée, qu'appliquer une méthode extérieure à la pensée » (Niamkey, 1984 : 440). La notion d'automate spirituel, chez Spinoza, s'applique donc à l'usage de la pensée c'est-à-dire à sa théorie de la connaissance. Comme signifié dans la première partie de cette étude dans le processus d'acquisition de la connaissance la pensée ne saurait s'exercer sans le respect de règles déterminées. Le respect de ces règles conduit systématiquement la pensée à une connaissance adéquate quand leur ignorance entraine de façon systématique également à l'acquisition de connaissances inadéquates. La schématisation du processus d'acquisition de la connaissance laisse voir que la pensée elle-même est soumise à un mécanisme. En ce sens son fonctionnement peut être comparé à celui d'une machine. Toutefois cela ne suffit pas pour établir une identité de genre entre l'homme et la machine. Et cela, même si cette machine présente des traits humains.
En son aspect physique, déjà, l'homme diffère des autres êtres. Dans l'Ethique II Spinoza s'évertue à montrer que le corps humain est non seulement différent des autres corps, mais surtout qu'il « l'emporte sur eux » (Rovere, 2003-2004 : 69). Le corps humain est ainsi placé tout en haut de la pyramide des corps (*Ibid.*, 72). Composé « d'un très grand nombre d'individus (de nature différente), dont chacun est lui-même très

composé » (Spinoza, 1997 : 373), le corps humain « contient plus de réalité » (*Ibid.*, 368) que les autres corps. En ce sens, il est plus apte à être affecter d'un plus « grand nombre de façons par les corps extérieurs, et (…) à affecter les corps extérieurs d'un très grand nombre de façons » (*Ibid.*, 374). Cette grande aptitude à être affecté et à affecter est ce qui marque la supériorité de l'individu humain sur les autres et met ainsi « hors course les non-humains » (Rovere, 2003-2004 : 71) y compris ces nouveaux corps auxquels on attribue des caractéristiques humaines. La ressemblance d'apparence des corps de l'homme et de l'humanoïde ne saurait occulter la différence constitutionnelle de ces deux corps. En effet alors que l'homme est fait de chair, d'os et de sang, l'humanoïde lui est constitué de silicone et de circuit électrique ; alors que l'un appartient à la grande famille des animaux, l'autre fait partir de celle des artéfacts, des objets fabriqués par l'homme.

Malgré cette différence constitutionnelle au niveau des corps, n'est-il pas possible d'établir une similitude entre l'homme et l'humanoïde pour ce qui de l'esprit ? L'attribution de caractéristiques humaines telles que l'intelligence et le langage aux humanoïdes laisse croire qu'humain et humanoïde sont identiques. Pourtant, dans le scolie de la proposition 13 de la deuxième partie de l'Ethique, Spinoza indique que, « plus un corps est apte, par rapport aux autres, à être actif ou passif (…) de plus de façon à la fois, plus son Esprit est apte, par rapport aux autres, à percevoir plus de choses à la fois » (Spinoza, 1997 : 368). Dans les postulats 3 et 6 de la même partie Spinoza se fait plus précis en indiquant que le corps le plus apte à être affecté et à affecter d'un plus grand nombre de façons n'est autre que le corps humain (*Ibid.*, 373-374). Le recours à Spinoza permet de comprendre que la supériorité de l'homme sur les autres êtres, y compris ses copies numériques, ne se limite pas au niveau corporel. Elle s'étend au domaine de l'esprit, de la pensée.

Il apparaît donc qu'humain et humanoïde bien que dotés, tous deux, d'intelligence ne saurait être confondus car on ne peut assimiler l'intelligence programmée du robot à celle de l'homme. Et même si l'on peut parler de programmation de la pensée dans le processus d'acquisition de la connaissance, cette programmation est bien différente de celle du robot. Naturelle, la programmation de l'homme n'est pas une programmation électronique faite par un tiers et qui répond à des critères propres à cette tierce personne. Si relativement à sa théorie de la connaissance Spinoza perçoit l'homme comme un automate, l'inclusion

de l'homme dans l'univers des machines, n'en fait pas une machine comme tout autre. Compte tenu de la spécificité de l'homme cette inclusion paraît plutôt comme une intrusion et l'homme avec sa subjectivité ne saurait être à sa place dans l'univers des machines. En effet, ce qu'on nomme par comparaison à la machine programmation chez l'homme n'est en réalité que le déterminisme naturel. Contrairement aux autres êtres, l'homme grâce à la raison qui lui est particulière est capable de comprendre ce déterminisme de l'intégrer à son être et ainsi de s'autodéterminé. Cette capacité à l'autodétermination rend l'action intelligente de l'homme différente de celle du robot, fait à sa ressemblance. C'est la raison faculté spécifique à l'homme qui lui permet de pouvoir s'autodéterminer.

La raison donne à l'homme le pouvoir de faire face à toutes les situations et d'agir selon les circonstances de manières appropriée et adaptée. Alors que l'intelligence humaine est capable de s'adapter à toutes les situations et d'y trouver, après maintes réflexions s'il le faut, une solution adaptée, l'intelligence artificielle de l'humanoïde se trouve limité et ne peut couvrir tous les pans de la vie. Son intelligence n'est efficace que dans les situations prévues dans son système de commande électronique par son programmeur. Il est vrai que, dans les situations pour lesquelles il est programmé, le robot humanoïde se montre aussi, et même souvent plus, efficace que l'homme au point qu'on penserait qu'il est plus intelligent. Toutefois, il importe de faire preuve de prudence dans le jugement porté sur l'intelligence de l'humanoïde et de ne point la confondre avec l'intelligence humaine. Le retour à Descartes peut aider à éviter toute confusion entre intelligence humaine et intelligence artificielle humanoïde. Déjà au XVIème siècle, relativement à l'existence possible de machines qui eussent la ressemblance du corps humain et qui imitassent les actions de l'homme autant que cela soit possible moralement, Descartes affirme que ces machines,

> « bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leur organes. Car, au lieu que la raison est un instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelques particulière disposition pour chaque action

> particulière ; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir » (86).

Alors que l'intelligence humaine s'enracine en la raison, l'intelligence artificielle dépend d'une programmation électronique. Cette différence ontologique écarte d'emblée tout amalgame entre ces deux intelligences et partant entre humain et humanoïde.

**Conclusion**

L'explication mécaniste de l'univers ainsi que de l'homme conduit les penseurs du XVIIe siècle à tout soumettre aux lois des mathématiques et de la physique. Or ces lois sont celles qui déterminent la création et le fonctionnement des machines. Cela explique pourquoi Descartes et Spinoza compare l'homme à la machine. Quand Descartes dans sa comparaison se limite au corps, Spinoza y inclut l'âme ou esprit et perçoit l'homme comme un automate spirituel. Il est toutefois à noter que le qualificatif spirituel qu'il ajoute apparaît comme une précision fondamentale en ce sens qu'il distingue l'automate qu'est l'homme des autres automates et invite à ne pas les confondre. Même si notre actualité nous présente des robots humanoïdes dotés d'une caractéristique propre à l'homme : l'intelligence. Cette intelligence est bien différente de l'intelligence humaine qui s'origine en la raison. L'ontologie de l'homme et de l'humanoïde montre qu'il ne peut y avoir d'amalgame possible entre ces deux êtres. Si ontologiquement l'humanoïde est différent de l'homme, il n'en demeure pas moins que socialement, il s'en rapproche et même s'y confond. Traité comme un humain dans le tissu social au point de se voir octroyer les mêmes droits qu'à l'homme, le robot humanoïde acquiert ainsi un statut social similaire à celui de l'homme et fait son entrer dans la communauté humaine. Sa différence ontologique fait de ce nouvel humain, un humain d'un type nouveau. Cet humain nouveau finira-t-il, comme dans la planète des singes de Pierre Boule, par dominer et éclipser l'humanité déjà existante ou est-ce que l'homme traditionnel saura garder la maitrise de sa création et se faire toujours, selon l'expression cartésienne, maître et possesseur de la nature ?

**Bibliographie**

**Airenti Gabriela** (2012), « Aux origines de l'anthropomorphisme. Intersubjectivité et théorie de l'esprit », in *Gradhiva : revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 15 / Dossier : *Robots étrangement humains* p. 35-53.
**Descola Pierre,** (2005), *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
**Descartes René,** (1951), *Discours de la méthode suivi des Méditations*. Présentation et annotation par François MISRACHI, Paris, Union Générale d'Éditions.
**Don Anoman Nathalie,** (2018), « Le *conatus* à l'ère du numérique », in *Objets connectés et développement intelligent*, dirigé par A. Kiyindou, E. Damome, N. Akam, Paris, L'Harmattan, p. 27-42.
**Elgozy Georges,** (1968), *Automation et humanisme*. Paris, Calmann-Lévy
Grimaud Emmanuel et Vidal Denis, (2012), « Aux frontières de l'humain. Pour une anthropologie Comparée des créatures artificielles », in *Gradhiva : revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n°15 / Dossier : *Robots étrangement humains*, p. 5-26.
**Institut pour l'Etude des Relations Homme-Robot (IERHR),** (2018), *De la robotisation des hommes à l'humanisation des robots*, en ligne : https://www.ierhr.org/de-la-robotisation-des-hommes-a-lhumanisation-des-robots/, consulté le 05/01/2019.
**Lalande André,** (2002), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Collection Quadrige, Paris, PUF.
**Legrand Gérard,** (1986), *Vocabulaire Bordas de la philosophie*. Paris, Bordas.
**Mori Masahiro,** (2012), « La vallée de l'étrange », in *Gradhiva : revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n°15 / Dossier : *Robots étrangement humains*, p. 27-34.
**Niamkey Koffi,** (1984), *La notion de système philosophique (Spinoza et Nietzsche)*, Thèse de Doctorat d'État, Université de Paris 1 / Panthéon Sorbonne, Paris.
**Rovere Maxime,** (2003-2004), L'automate *spirituel, Spinoza, Éthique II*, Cours donné à l'École Normale
Supérieure, Lettres et Sciences Humaines, Lyon, en ligne, http://cerphi.ens-lyon.fr/IMG/pdf/data-data_spinoza_rovere.pdf, consulté le 09 /07/2018
**Russ Jacqueline,** (2002), *Philosophie. Les auteurs, les œuvres*. Paris, Bordas,

**Spinoza Baruch,** (1997), *Œuvres Complètes*. Traduction et annotation R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Collection « Bibliothèque de La pléiade », Paris, Gallimard.