

LUCE DES AULNIERS
ANTHROPOLOGUE
COHABITER DANS LE RITE

COHABITER 17

EN QUOI L'INTELLIGENCE ARTIFICIELLE
SERAIT-ELLE (IN)APTE AU DEUIL ?
AU BOUT DES DOIGTS, UNE DULCINÉE CHANCELANTE



Crédit image: ©Juan MIRO (1926). *Main à la poursuite d'un oiseau*, huile sur toile

Sur quelle conception de la personne s'appuie l'expérience de "compagnonnage" par le robot conversationnel de deuil? En quoi l'éthique serait-elle concernée? Quelles en sont les conséquences sur la définition du deuil? Sur l'assimilation de l'absence? Portrait d'une incertitude prismatique et repères à propos d'une nouvelle expérience des liens.

« Le caractère incertain de la présence de la mort est vital pour qu'elle œuvre en silence. »
Dominique SUCHET (1999)¹

« J'aime pour tuer la mort/je n'ai pas besoin de mourir/pour sentir qu'on m'aime
la mort ne sert à rien/si la vie cultive le faux/le vrai commence là où/il n'y a
pas de certitude.
L'origine et la fin nous cernent/dans la prison des regards/que nous posons sur elles (...)
tant d'univers passent en nous/plus lentement que la frénésie/de notre armure. »
José AQUELIN (2011)²

La prémisse de l'incertitude, un fait réel... et ressenti

Le précédent texte a ouvert la problématique des robots conversationnels au sein du *processus* de deuil en balisant quelques *procédés* de l'entreprise et en sondant le nuage de fascination dans lequel ils nous plongent. Y contribuent les *procédures* à l'apparence magique de son accès³. *A contrario*, peut-être à notre corps défendant, nous avons observé que cette créature adjuvante au deuil s'inscrit dans l'impulsion totalisatrice d'une technoscience qui entend prendre en charge l'entièreté des pratiques de communication, des représentations, des vécus émotifs et des formes de créativité. Le caractère incertain du deuil n'y échappe pas. Au contraire, c'est peut-être *parce que* le deuil est une aventure fluctuante que l'intelligence artificielle (IA) l'investit de son aplomb.

Par conséquent, la fascination se nourrit du fait que ces phénomènes si humains sont souvent captés avec un spectaculaire sens de l'à-propos, et ce, même s'ils ne sont pas du ressort des technologies: les stratégies discursives des avancées robotiques font mouche, par exemple lorsqu'elles nous rassurent sur l'innocuité de leurs « inventions » en recourant aux mots et rituels en usage dans maintes traditions. Si j'insiste sur leurs discours de légitimation appliquée aux robots de deuil, c'est pour nous permettre de mieux aborder comment ils s'invitent dans les quotidiennetés d'un deuil qui se cherche par ailleurs.

Entendons-nous cependant: cette rhétorique de mise en marché, d'allure bienveillante, ne vise pas forcément à tromper. Simplement, elle gomme ce qu'elle ignore et ce qu'elle ne peut contrôler, tout en nous persuadant de nous y confier. Déjà pétris que nous serions d'une incertitude intouchée et impensée sur nos manières de rencontrer l'épreuve, nous y sentant seuls et malhabiles, vers quoi nous tourner? Nous serions ainsi

happés dans une fuite en avant propre au caractère artificiel, voire mégalomane, de l'entreprise. Intelligence bien nommée, factice du vernis des rationalités économiques dominantes, greffée à des besoins archaïques dont nous ne sommes pas forcément conscients. C'est alors qu'un doute existentiel fécond laisse émerger ce pressentiment: et si l'aventure du deuil avec cette prothèse de l'être perdu ne remplissait pas ses promesses? En effet, l'expérimentation technologique, tout enduite de vérité soit-elle, peut bien nous enfermer dans une ornière privative d'un libre arbitre élémentaire. Sur quoi donc ce doute peut-il s'étayer⁴?

En relais de notre propos sur une liberté renversée, ce texte-ci campe sa prémisse dans *l'incertitude*: bien par delà nos tentatives de contrôle de l'heure de la mort et de ses suites, nous nous tenons devant son mystère. Notre dulcinée originelle l'aurait peut-être apprécié (Voir *Cohabiter dans le rite* 16).

Comment dès lors l'illusion du vrai appliquée à la réalité humaine prismatique viendrait-elle pigmenter l'expérience du deuil, voire l'orienter? Nous savons combien cette expérience douloureuse contraint nos motions affectives et nos aspirations à l'unité des liens. Justement pour cette raison, *cet arrachement singulier s'avère l'astre solaire de nos apprentissages du vital: on le redit, la conscience de la mort avive le réflexe de résistance au mortifère*. Dès lors, en quoi l'emploi d'un auxiliaire robot viendrait-il infléchir, voire troubler nos apprentissages fondateurs? À partir de quels ressorts fonctionnels et de leurs résonances sensibles? Redoublant les ruptures de significations concernant les liens sociétaux avec les défunts, traitées précédemment, quels seraient les écueils psychologiques d'un deuil ainsi aménagé?

Au creux de ces questions figure un donné essentiel qui nous oblige à revenir aux interprétations culturelles des assises du deuil: cette vibration entre soi et l'autre, de personne à personne. Personnes devenues au fil des siècles des individus. Et sous nos cieux, mutant en étranges êtres autocréateurs.

Notre individualité, assise féconde, mais sacralisée en subjectivité souveraine

Au départ, quel est l'argument avancé par l'intelligence artificielle? *Son souci clamé des individus*. Et d'autant massue qu'il va de soi pour tous et chacun. Bien sûr, il nous faut respecter et protéger l'individualité et la singularité, *a fortiori* dans le deuil. C'est d'ailleurs le sentiment d'être soi, *in-divi*, intégral, qui inaugure la riposte culturelle à la menace d'anéantissement⁵. Mais de quelle lecture du monde le fait d'ériger individualité et singularité en critères soi disant uniques — en ignorant les visées usurières — procède-t-il? Et lecture des liens sociaux? Surtout, avec quelles conséquences sur les parcours de deuil? Qu'avons-nous à notre disposition pour y réfléchir?

*Rôles et limites de l'éthique invoquée:
quand l'individu ne résume pas l'humain*

Le renvoi à l'éthique s'avère un passage obligé pour ce qui concerne les rapports des humains entre eux. *A fortiori*, l'expérience de leurs limites. En principe, l'éthique désigne les enjeux d'une pratique et, singulièrement, d'une innovation. Avant d'être indicative, elle s'emploie à distinguer les niveaux de considération et leurs liens mutuels: entre les fantaisies incontournables (qui ne sont pas de son domaine, même s'il lui arrive d'en signaler l'existence) et les conditions de la vie en société. De là, l'éthique concerne les principes, les règles et donc les limites qui lient les humains entre eux, au sein des groupes qu'ils constituent. Elle offre donc des guides pour une action réfléchie.

En cela, l'éthique⁶ a à dépasser les procédures et justificatifs avenants pour contribuer à établir des repères anthropologiques propices à penser les dynamiques des cultures. En décodant ce qui se passe plus qu'en faisant écho à ce qu'une *organisation dit à propos de ce qui se passe* ou plus qu'en hochant la tête sur, par exemple, une pseudo réhabilitation des morts dans une société qui les aurait oubliés. Ou encore en désignant vaguement les responsables de ce changement majeur comme étant uniquement les concepteurs de ces programmes d'une intelligence devenue tributaire d'un apprentissage « profond » (*Deep Learning*), autre ramage langagier. Au mieux, à ce jour, sans leur exiger d'en être redevables, et en paradoxe patent eu égard à leurs procédés, les recommandations aux dits concepteurs sont ainsi libellées: « Prendre en compte les questions éthiques dès la conception d'un robot physique ou virtuel, réduire la projection spontanée de qualités morales sur le robot, limiter sa personnification, informer l'utilisateur des biais qu'entraîne l'anthropomorphisation, informer toute personne qui communique avec un robot du fait qu'elle dialogue avec une machine, éviter la possibilité technique de manipulations malveillantes ou de menaces proférées par le robot⁷. » Les usagers des "chatbots" de deuil consultés n'ont pas vu cette mise en garde ou sont passés outre.

Pour sa part, à la différence d'autres registres du savoir, la technoscience ne peut être éthique, même si elle est totalitaire, prétendant tout saisir, et du fait même qu'elle le soit: sans limites. Si elle allègue considérer l'éthique, c'est du bout des lèvres ou en en reléguant les exigences dans un coin: elle est trop occupée. Les avancées exponentielles de l'IA, toujours plus étonnantes, expliquent sans doute pourquoi l'éthique formelle est si hésitante et partielle à son égard⁸. En effet, la multiplication des expérimentations impliquées dans l'IA a complexifié l'état des lieux aux plans juridique et éthique, ne serait-ce que sur le sort des données des citoyens auparavant traçables sur les grandes plateformes des réseaux sociaux. Et ce, du fait que, intrinsèquement, l'expérimentation s'épargne de prévoir les impacts et les risques pourtant après coup vérifiables. Cela s'appelle la stratégie du fait acquis.

De son côté, en partie désarçonné et intimidé, l'appareil juridique s'intéresse à une régulation de l'usage des images d'abord en des territoires inédits et hautement sensibles tels que la conduite du deuil et les rapports à la mort, en appelant aux lumières de l'éthique.

Or, ni la science, ni le droit, ni l'éthique, avec leurs cadres respectifs, ne peuvent s'extraire du pulsionnel et de l'imaginaire lovés dans les actes humains, ou en concevoir les dynamiques complexes. Et *cet imaginaire authentique, profond, est particulièrement prégnant dans nos rapports à la mort*. Voyons comment leur interprétation se présente, peu ou prou, dans les édits éthiques concernant les robots conversationnels de deuil.

■ Une éthique au service de quoi?

Quelle est la prémisse servant de clé de voûte à l'éthique contemporaine? La préséance du droit individuel et son émanation extensible, le *droit individuel subjectif*. Quatre règles, dont trois classiques, en ressortent dans la littérature concernant les robots conversationnels de deuil et, les englobant, l'usage des données recueillies.

D'abord, le *respect de la dignité* prime dans ce qui est donné comme une « matérialisation » du défunt (la réapparition imagièrè évolutive par l'IA, sans plus de détails). Or, la dignité suppose un souci de traitement à la fois convenable et délicat; il concerne l'intégrité et l'intégralité de ce qu'est et fut la personne vivante réelle, corps et diverses entités de l'esprit (en termes mental, psychologique, cognitif). Cette sollicitude innervait l'élan embryonnaire des rituels funéraires, il y a plus de 50 000 ans. Dignité donc, souci de l'essentiel transmis depuis fort longtemps.

Ensuite, à quoi s'accôle la dignité que commandait déjà la dépouille physique, néanmoins socialement évacuée pour devenir lestement immatérielle, au 21^e siècle? Sa récente « matérialité » qui équivaut par l'IA à la diffusion d'images des êtres vivants s'adjoint le *respect de ce que fut l'existence du défunt*. Autre universel transmis par la sagesse culturelle des rapports vivants-morts. En l'occurrence, ce respect concerne la gestion et l'usage de ses données et par quels bénéficiaires. On cherche ainsi une cohérence entre le portrait de l'ex-vivant, souvent sur des scènes multiples, et sa *persona post mortem*. Notons toutefois que l'objet de ce respect, le passé, dériverait avec le robot vers une *extension projective de l'être perdu* (et non plus notre fantaisie à son propos). En soi, ce déplacement temporel, créateur d'une entité fluctuante, laisse notamment filtrer la possibilité d'encoche à ce que fut réellement cet autre. J'y reviendrai.

S'ensuit le *respect des volontés* en toutes sociétés, pour autant que, clairement émises, elles ne dérogent pas *ad infinitum* à la santé des survivants. Les sociétés y acquiescent au nom d'une convention implicite des vivants à l'endroit des morts, parfois même en sacralisant les dernières volontés. Ici, la convention éclate vers les *desiderata* des uns et des autres: notre dulcinée est-elle préalablement consentante? Dans l'affirmative, le fut-elle selon le principe de consentement libre et éclairé? S'étonnera-t-on par ailleurs que ce dernier terme soit quelque peu mis au rancart? Justement, comment le brouillard mental associé à l'emprise argumentaire du robot conversationnel de deuil peut-il favoriser le discernement et la liberté? J'en ai désigné quelques embûches au texte précédent.

Une quatrième règle s'esquisse alors de ces raisonnements à la fois incontestables et flous, en direction cette fois de l'individu en deuil qui sollicite cette forme inusitée de soutien technologique: le *bien-être* procuré par ce qui est donné comme conversation avec le disparu, réapparu dans son image. Cette nouvelle règle se résume ainsi: « Si cette pratique vous fait du bien, pourquoi pas? » À première vue, on ne peut rien à redire. Cette question engagera plus loin l'analyse du sens du deuil ainsi induit.

Pour l'heure, les normes éthiques convenues, schématisées à l'instant, viennent renchéris sur ce que le précédent texte pointait relativement à la fabrication et à la fréquentation d'un robot de deuil: les courants sociaux s'y lisent et leurs conséquences requièrent un effort de remise en cause, puisque la récursivité critique est aussi un mandat de l'éthique. Comment dès lors passer d'une éthique procédurale soluble dans une individualité — actuellement donnée comme ultra-référentielle — à une éthique fondamentale? Comment intégrer l'analyse des retentissements technoscientifiques sur la psyché et la culture? Par quelles dynamiques?

Il serait alors utile de revenir à la base de la règle du droit⁹, laquelle, entre autres facteurs, a peu à peu sanctifié les individus. Le recours systématique à ce droit des individus est myope au déplacement inscrit dans sa structure même: il impose l'évolution du droit individuel vers son versant *subjectif* comme récente assise de l'éthique. À la limite, *le ressenti individuel fait foi de vérité unique*, comme dans ce « si ça vous fait du bien ». Cette vérité, en se posant fortement en surplomb, discrédite celles émanant d'autres registres, *essentiellement associés au sens des responsabilités dans toutes les sphères de l'existence*. Ce qui devient alors souverain, c'est l'intention pétrie de convictions largement implicites, couplée au ressenti du moment, à vue de nez. Auréolés de notre capacité souveraine suprême, nous avancerions ainsi « le nez dans le guidon », selon la savoureuse expression sénégalaise.

Les bonnes intentions, le ressenti *in situ* et le vécu expérimentiel, précieux en soi, viendraient-ils de la sorte *tout* signifier des vécus humains? Est-ce aussi élémentaire? Que cette réclamation couvre une immense souffrance silencieuse ne sera pas exploré ici. Toutefois, est-ce que d'être un enfant de cette vision du monde dominante nous prive de faire un pas de côté?

■ Élargir l'angle d'une souveraineté de la subjectivité individuelle

Le problème ne réside pas tant dans ce recours à la réalité individuelle vécue au « je » que dans son *acception comme seul critère d'humanisant*. Cette acception se présente régulièrement au détriment des rationalités (celles du droit, de la science, de la psychanalyse, de la socioanthropologie), en dépit du fait qu'elles aient été galvaudées et idéologisées. Certes, cette amplification de l'affectivité, cette surexcitation de l'investissement relationnel, sont légitimes à l'endroit d'une trouvaille ou d'un aimé. Mais la tendance sociologique à l'émotion encapsulée en émotivité des entre-sois individuels

peut à son tour s'ériger en dogme, par exemple dans la réclamation de « la dignité [sic] des relations ». De la sorte, le mort qui était « notre », inscrit dans la lignée humaine, éclate en « son, ton, mon » mort. Résultat: l'émotivité intersubjective risque de recouvrir nos rapports globaux à la mort¹⁰, qu'elle draine comme étant entièrement reliés aux liens interpersonnels. *Par conséquent, nous tendons depuis une centaine d'années à résumer la mort au deuil, et les rites de mort, à des rites de deuil.*

Dès lors, advenant que cette assise sentimentale amplifiée domine *réellement* nos rapports à la mort, voire qu'elle s'isole avec superbe, elle contribuerait à un étiolement intellectuel. En un mot, *elle nous infantiliserait*. Comment? Situer la mort en dominance dans les entre-sois nous fait régresser à un stade de l'évolution psychique où nous n'avions pas encore développé la capacité d'assortir le « je » de considérations sur l'existence de mondes autres que le nôtre en propre, où ne savions pas encore que nos modes de défense sont adaptatifs et toujours à revisiter: respect des mondes autres et souplesse réactive créent un « je » articulé sur l'altérité.

Justement, entrent en jeu nos modes de défense basiques face à la perte, à la disparition, à la menace d'annihilation et à l'incertitude qu'elles secrètent. Or, nos protections devant la finitude innervent notre vitalité symbolique. Par la vie symbolique, nous mettons en liens, *nous construisons des relations qui ne se réduisent pas à nos interactions*, même fondatrices. Pourtant, que se passe-t-il lorsque l'on cantonne ces relations et ces modes de défense à une sur-affectivité interactionnelle? Nous ne faisons pas que consentir à une douce illusion infantilisante. Nous limitons la panoplie des moyens qui nous préservent de l'impact émotif désorganisant devant notre finitude comme devant le départ de nos proches. Dans la foulée, grâce à une dite intelligence artificielle, recréer la figure merveilleuse de l'autre mort, à la fois refusé tel et splendide de sa *persona*, pourrait constituer une sorte d'auto-hypnose régressive, bien différente d'une hallucination épisodique et limitée dans le temps.

Certes, au gré de l'intrication des fantaisies et des outils technos, les expériences atomisées et les expérimentations typiques des technosciences en viennent à tisser un filet où il est de plus en plus ardu de départager les bienfaits des dangers. Devant la difficulté qui peut parfois nous terroriser, il nous faut davantage réclamer des pistes de compréhension afin que l'éthique remplisse mieux son rôle. Celui-ci consisterait à *poser une limite au pouvoir*, ne serait-ce que celui que nous exerçons entre nous, sur soi et sur les autres. Ce bornage implique que nous soyons attentifs à ce qu'inocule cette volonté de pouvoir, voire d'emprise: ici, en tablant sur la puissance naturelle et indiscutable de l'émotion, mais en l'exhaussant comme jauge unique de valeur, la volonté d'emprise en fait dévier le sens. Elle se l'accapare. Perversion? Le terme, déjà suggéré, mérite d'être éclairci.

■ Un détour contextuel, clé pour interpréter la fascination qui monopolise l'émotion

Considérons la dureté du terme « perversion », qui n'est pas lancé à la légère. On le trouvait en conclusion du texte précédent pour évoquer une forme de talent argumentaire qui consiste à retourner un donné fondateur tel « ce n'est pas la mort qui nous crée, c'est nous qui la créons ! »¹¹ —, à en polariser et en cliver les termes. À ce titre, l'image choisie pour résumer ce texte suggérait un retournement ou un renversement pervers par une statue de *La Liberté* métaphoriquement virée sens dessus dessous. *A priori* incroyable.

Néanmoins, la perversion — hors connotation comportementale, plutôt comme logique — ne plane pas sur n'importe quelle exagération. La perversion ne se produit pas non plus lorsqu'un sens supplémentaire est attribué à un phénomène, venant alors relativiser et enrichir les premières impressions. En fait, tout renforcement, déplacement ou ajout de sens n'est pas systématiquement pervers, au contraire: il met en relief ce que l'on souhaite exprimer.

Quand y a-t-il perversion? Lorsque le mécanisme des avancées hyperboliques enclenche une perception du sens ainsi trouvé érigé comme le seul, jusqu'à contredire le sens initial (« Ce n'est pas la mort qui nous crée... »). Le sens premier est foulé pour migrer au profit d'un autre, donné comme l'unique, le démocratique, le recevable et le digne. L'innovant. Sous l'afflux d'expressions catégoriques, cette nouvelle orientation de sens occulte ou discrédite le précédent, souvent en lui opposant son contraire. En retournant donc le sens: contre-sens.

Maintenant, quel serait le lien entre la perversion et l'individualisme subjectif? La manœuvre de retournement est courante lorsqu'on veut absolument valoriser un point de vue, convaincre, gagner des adeptes. Au point de départ, chacun de nous a maintes occasions de signifier que « *pour moi*, tel mot ou tel fait signifie ceci ou cela ». Ce renvoi à son propre entendement est tellement banal qu'on n'y prête pas attention. Or, cette expression ne favorise pas de glissement pervers lorsque nous assortissons notre « vérité », essentielle, d'une signification qui n'est pas de notre cru: indice que — pour emprunter l'expression populaire —, nous ne nous considérons pas le nombril du monde, mais plutôt que nous signons *notre existence comme sujet forgé par l'altérité*. Cette relativisation, lorsqu'elle est échangée, tonifie toute rencontre.

Il en va autrement lorsque notre point de vue est clamé comme clé universelle. Le glissement opère donc lorsqu'un avis, une vérité singulière ou un vocable, en tant qu'énoncés d'existence parmi d'autres, glissent de suggestions aimables à indications répétées, puis à prescriptions incontournables, jusqu'à s'imposer péremptoirement.

Ces déplacements de sens, à la base signes de vitalité sociale par la discussion qu'ils nourrissent, peuvent dès lors conduire à l'emprise des mots-massues, telle qu'on en retrouve le noyau au fil de l'histoire, à travers la magie, puis la religion, puis l'idéologie:

tous tablent sur la puissance évocatrice du « Verbe » ou d'une parole proférée pour asseoir une influence afin de fasciner ou de convertir. Devises assénées, rhétorique alambiquée ou narratif émouvant, le but de l'entreprise n'est pas de refléter et de comprendre une réalité, mais de nous convaincre de notre bien ou de notre droit, tout en masquant ses intentions.

Dans le cas du robot conversationnel de deuil, il y a *structurellement* perversion du sens du deuil, comme on l'a abordé au cours du texte précédent: le statut du « défunt » lui est interdit, par et pour les êtres qui l'aiment, du fait même de la proposition numérique d'éternisation dans le « toujours vivant ». Perversion aussi, puisqu'à la limite, l'initiative se donne comme LA conduite à suivre pour enfin moins souffrir, en fait, pour cerner l'affectivité sous sa houlette.

C'est ainsi qu'il y a perversion lorsque les composantes d'une situation ou les fonctions essentielles d'une activité sont tronquées, ou amplifiées, finalement détournées au bénéfice d'un seul type d'acteur ou d'interprétation. En vue d'intérêts tenus sous cape. Des institutions peuvent de la sorte être perverses lorsque le rôle qui les fondait — tels réguler, soigner, etc. —, s'estompe dans les pratiques.

L'attrait pour la perversion devenue banalisée fait ensuite le lit du déni. Car, telle une fausse nouvelle, cet attrait amplifie notre inclinaison « naturelle » à faire comme si une réalité *a priori* désagréable — une limite — n'existait pas. On retrouve un déni ponctuel qui a fait fonction de repli protecteur. Bien différente est la dynamique de l'évitement systématique, de l'aveuglement consenti, même si on ignore de quoi: il s'agit du « faire comme si », dérivant vers son caractère structurel, puisqu'intégré à une disposition de fonctionnement même, attirante à court terme. Ce faisant, la réalité est perversie par une conception qui nous leurre, parfois dans un consentement confortable, car de fait, dénier peut aussi nous faire du bien... momentanément. Néanmoins, le déni ne fait pas disparaître par enchantement la réalité écartée. En prime, déviation, exclusivisme, voire totalitarisme peuvent même être vantés comme innovants. Pareille perversion de sens, parfois même des capteurs sensoriels, est par définition source de brouillage et, de là, d'incertitude accrue.

Par conséquent, comment se manifeste cette perversion tranquille dans l'environnement de significations de nos liens? Ici, le droit subjectif individuel, devenu monoréférentiel, et l'éthique qui s'y assimileraient en viendraient à narguer l'idée même d'une loi qui transcende le b-a-ba des précieuses expériences. En cela *l'expérience ainsi entendue et rétrécie rejoint l'expérimentation sur le podium de la glorification*. En sera-t-on étonné? L'une et l'autre carburent à l'illimité; *primo*, le fait expérientiel individuel s'avère d'évidence quasi illimité si on considère l'infinie subjectivité des Terriens; *secundo*, la technoscience avance avec le moteur du sans limites, comme ce fut signalé au cours de nos chroniques.

La double logique du chacun en SON monde et du « toujours plus fait ainsi sauter les autres références qui servent d'ancrages à nos fabrications du paysage, comme si nous étions les seuls à le constituer: s'agit-il d'*hubris* dévastateur? On peut y lire une hostilité à l'égard de la civilisation, alors que l'enjeu du vivre et du vivre ensemble réside en ceci, si l'on se fie à cette formulation prémonitoire: « Trouver un équilibre approprié, c'est-à-dire satisfaisant, entre ces revendications individuelles et les exigences civilisationnelles propres à la masse; savoir si telle organisation de la civilisation parviendra à instaurer cet équilibre ou si le conflit restera insoluble est un problème où se joue le sort de l'humanité¹². »

On en appelle par conséquent à une éthique courageuse qui ne se contente pas de dire aux gens ce qu'ils veulent entendre et ce qui les rassure... superficiellement. Or, ce confort moral prodigué par une éthique des évidences s'avère un rempart dérisoire devant une inquiétude devenue pernicieuse angoisse. Celle-là même que nous fuyons, par exemple, en consommant toujours plus, ce qui équivaut à détruire toujours plus. Surtout, ce confort apparent amplifie subrepticement l'angoisse de se savoir mortels. Encore une fois, une éthique infiniment plus complexe contribue à interroger les fondements psychoanthropologiques de nos orientations. Et ici, elle permet d'examiner la conception du deuil qui traverse l'expérimentation du robot-copain dont l'impact contient quelques points aveugles.

La question du lien avec les défunts: une continuité à moduler

Si le renvoi à la sublime relation interpersonnelle s'avère le cheval de Troie de l'IA pour investir le domaine du deuil, c'est aussi qu'il prend appui sur le corollaire de *l'attachement*. Attachement, ou existence d'un lien unique et fondateur. Or, selon l'interprétation de l'IA, l'attachement se perpétuerait dans le toujours plus des visées individuelles.

*Sous les auspices d'une théorie en vogue:
la continuité du lien par-delà la mort*

En réservant pour une analyse ultérieure le concept-clé d'attachement¹³ et l'examen de la théorie des liens continus, soulignons d'emblée trois points périphériques, qui n'en sont pas moins pertinents pour notre propos.

Premier point, la dénomination même introduit une aporie, car *si le lien avec un défunt peut emprunter une tonalité bienfaisante, il ne peut être continu au sens d'omniprésent*: faute d'autre mot, les éprouvés se réfèrent souvent au terme « continuité » pour marquer leur sensibilité aux traits flottants de « leur » mort en eux. On peut également y voir un effet de la boursoufflure langagière propre à l'idéologie de la promotion d'une idée. En vue de décrire des phénomènes qu'elle isole, une promotion n'est pourtant pas sans conséquences pour quiconque y accorde sa pleine confiance. En effet, dans la foulée du

terme « continuité », plane un fantasme de *reconduction intégrale du lien*. Si c'est le cas, le processus de deuil se fige aux premiers mouvements internes, à savoir l'enfermement dans la souffrance du lien rompu dans la réalité; ou encore il cristallise le mythe infantile de la toute-puissance de l'amour. Sans compter que l'argument de continuité peut biffer le fait que toute perte n'engage pas systématiquement le désir d'une quelconque poursuite du lien rompu par le décès.

Deuxième point, dans une logique en silos, le caractère intime et nourri des liens avec les morts est souvent présenté comme une trouvaille contemporaine de la psychologie. L'on sait pourtant que, bien avant aujourd'hui, la relation avec les morts offre dans de nombreuses sociétés *une recherche d'équilibre entre deux modes d'existence. Il s'agit de répartir les liens avec les morts entre, d'une part, leur autonomisation dans un monde hors de notre entendement et, d'autre part, leur place dans l'entreprise de vivre, ce qui implique l'entretien de leur souvenir plus ou moins personnalisé*. Ces liens sont à la fois nourris et articulés à la faveur des rites calendaires communautaires et des rituels domestiques. Mais justement, *si l'on reflète le prisme des réalités humaines et que l'on prend garde au biais affectivo-individualiste, ces liens avec les morts ne se cantonnent pas à la vie intime: ils s'expriment au nom du respect des générations et de la conscience de la mort. Ils structurent la vie collective et, par le fait même, sa tonicité*.

Troisième point, les prémisses de ladite approche l'opposent souvent en dichotomie aux théories classiques, parfois en les réduisant à des phases ou étapes plaquées ou en les déqualifiant, ce qui créerait un effet paradoxal: pour plusieurs thuriféraires de la continuité au sens de l'intensité, le deuil réfute tout désengagement ou désinvestissement libidinal à l'égard de ce qui est perdu. On a beau vouloir s'émanciper de Freud¹⁴, le contresens se profile.

Alternative: poser la continuité du temps comme pilier des liens

Pour notre gouverne, retenons la dimension du lien avec l'être aimé, lien qui *évolue* imaginativement au fil du temps, *ce temps — ET espace — s'avérant au bout du compte le grand universel de la continuité*. C'est le temps qui n'a de cesse, et non pas nos persistance, essentielles et néanmoins dérisoires sur l'échelle du temps social et cosmique. Autrement dit, la continuité ne réside pas d'abord dans les liens interindividuels, leur durée ou leur prolongement. *La continuité se valide dans le grand mouvement qui englobe naissance et mort, poussée incessante de la vie*. Par conséquent, elle loge dans la nécessité instinctive et absolue pour les groupes humains de survivre à toute mort. Leurs membres composent tant bien que mal avec l'incertitude que la mort engendre, en soi et à propos des manières de nous y mouvoir.

L'on comprend que cette double incertitude — la mort comme telle et notre manière d'y réagir — génère le réflexe de se replier sur ce que l'on connaît. Toutefois, la continuité du temps peut difficilement se laisser confisquer par la logique ultra individualiste de notre époque. Insistons: *ce qui s'avère du registre de la constance ou de la continuité, c'est*

l'Évolution, et en ce qui concerne l'œuvre de la culture ou l'affinement de nos moyens pour vivre, dont la pensée autoréflexive (interroger les motivations de nos actes, loin de n'être qu'autoréférentielles). De là, la continuité des sociétés n'est pas linéaire, non plus que le tempo du deuil. L'une et l'autre sont sujets à des arrêts, des suspensions, des allers-retours et des inédits.

Mais, dira-t-on, qu'est-ce que la loi anthropologique de la continuité du temps vient changer à la conception du deuil individuel? Elle y insuffle notamment une démarche réflexive qui marque un écart entre, d'un côté, la réalité empirique première, bouleversante, et, de l'autre, les interprétations que l'on en donne. *Écart?* La démarche réflexive, proprement humaine, ne suppose pas une distance *affective* en surplomb des constats expérimentiels, comme le suggère le cliché. Après l'ébranlement de la séparation, réfléchir, c'est se tenir consciemment à légère distance de l'émotion touchée, nommée, ou « faire un pas de côté ». Il ne s'agit pas de s'enfuir, mais de regarder notre légitime réflexe de fuite. Bref, l'écart consiste davantage en une forme de *temporisation* issue d'une rationalité agile qui désigne les forces en présence. On retrouve la rigueur éthique et scientifique à son meilleur.

Reporté sur le deuil, l'enjeu revient à *marquer un écart entre, d'un côté, ses premières émotions, pleinement assumées, largement accompagnées et, de l'autre, la suite de son propre monde, inscrit en bonne part dans la continuité des mondes. Pour ce faire, chacun doit trouver une place au défunt, non pas dans un mouvement de roue libre, dégagée de tout et débridée, mais plutôt dans ceci: au sein du donné de la culture, laquelle, si elle n'est pas pervertie, confère aux morts une place à partir de laquelle nous évoluons, socialement et individuellement. Et cette évolution se trouve confirmée dans une santé du principe de deuil comme tel et dans la préservation de la santé minimale des uns et des autres.*

En revanche, si l'on accepte aveuglément l'axiome d'une technologie envahissante et qu'on substitue un robot au défunt, il est plus que probable que la place du mort, des morts et de la mort en vienne à écoper. Dès lors, en quoi le robot formaté à partir d'un champ de méconnaissances et d'inaperçus serait-il en mesure d'accompagner un deuil, par quel (improbable) miracle?

Entre certitudes et incertitudes, le parcours des présences dans le deuil et le rôle du robot

Le vécu du deuil serait à l'image des strates géologiques: ce que la perte engendre en émotions, en étrangetés et en découvertes se sédimente. Chaque strate se dépose et se construit à son rythme, interfère avec les précédentes au gré des mouvements du sol. Elle y trouve son assise et devient à son tour cheville ouvrière de la suivante, sa condition et sa promesse de portance.

Cette sédimentation des couches d'expériences, riches d'interdépendance, révèle une constante ou une continuité: *ce qu'il advient des présences*. Elles se remanient au fil du temps. Sans constituer des phases définies, linéaires, il s'agit davantage d'états qui dominent d'abord, puis s'estompent ou prennent une autre envergure, dans une dynamique psychique en partie inespérée. Ces présences, nous apprenons à les assimiler. De ce fait, elles *nous* changent. C'est donc à l'aune de leur mouvement interne que l'on peut examiner le rôle du robot-soigneur externe. Rappelons que sa propension à *inscrire ce qui fut dans un présent perpétué* mitige sa prétention à être un facteur de protection de la santé du deuil. Simplement parce que ce dernier nous fait (re)découvrir le temps et son mouvement, en soi et en nous.

En traversant les théories du deuil, chacune complétant l'autre, que mettre en relief? Le deuil active *le mouvement d'une ou de présences, en interaction avec le principe de réalité*. Mouvement interne et donné du réel entrent en zone trouble dans la technologie du robot, telle qu'apposée aux fantaisies ultra individualistes. Par conséquent, les states expérientielles illustreront *le contraste entre l'évolution interne de la réalité de la perte et la présence externe d'une aide ambiguë*.

Première strate, l'attestation de l'absence et la résistance à sa réalité

Absence de l'être révééré, estimé, aimé et résistance à la violence éventuellement ressentie habitent le temps du refus ou de la retenue. L'absence qui écorche et à laquelle on ne veut pas croire, nous écrase au cœur de l'affect. La réalité paraît d'abord absurde et, à ce titre, elle est vigoureusement refusée, niée. Des gestes de retenue de l'autre en ce monde-ci surgissent, ritualisés ou non. Puis on appelle l'autre, on cherche ardemment sa présence de maintes façons: objets, photographies, odeurs. On veut parfois en entendre parler. On l'hallucine dans le mécanisme de défense ponctuel du « faire comme si », déjà exploré. Pourtant, l'inadmissible, aussi intolérable qu'il soit, consiste en un seuil pour entrer dans la réalité. *Car retenir l'autre, c'est déjà tacitement avouer qu'il est en partance*.

De là, ce refus puis cette hésitation que l'on retrouve en force au début du deuil, réclament implicitement la certitude de la séparation. Même si le terme « séparation » est moins utilisé pour les funérailles, celles-ci marquent une coupure sans trop s'attarder sur la retenue. Bien que l'on pressente que cet état absurde en regard de la réalité va empoigner pour la suite, la séparation emmaillée aux funérailles inaugure une série de gestes qui, dans la suite des jours, vont ancrer la réalité. La ritualité est en ce sens un garde-fou préventif, énonciateur des allers-retours entre faits avérés, fantasmes, volontés et émotions. Elle convoque ces zigzags afin que nous soyons avertis de leurs manifestations à venir. En cela, elle stimule les dispositifs de soutien et renforce ceux et celles qui rêveraient trop de s'échapper du destin.

Or, qu'arrive-t-il si le robot, figure quasi intégrale de l'autre, se présente à ce moment-ci? Comme tel, il vient confirmer et appuyer cette résistance *a priori* nécessaire dans son

irréalisme: « Non, je ne suis pas parti, je suis *encore* avec toi et toi, tu m'as *encore* auprès de toi », susurre-t-il. Ainsi, *il accrédite le signifiant du mouvement premier de l'être en deuil*. Toutefois, s'il aidait objectivement, il disparaîtrait rapidement. Il renoncerait au caractère évolutif de l'avatar, comme on sait intrinsèquement anti-deuil. Rappelons que *ce qui évolue, ce n'est pas la persona récupérée et scénarisée, mais le lien invisible*.

Le robot japonais¹⁵ répond quelque peu à cette règle à la faveur de la prescription culturelle temporelle. Avec réserves néanmoins. Tout d'abord, il s'agit au Japon des manifestations du deuil *social* traditionnel, 49 jours, alors que ledit robot est éminemment d'usage privé. À tout le moins, il y a confusion des espaces de deuil (lien privé/liens socialisés), témoignant d'une captation du mort dans la seule sphère interrelationnelle. Si l'invention se justifie du manque de soutien des divers entourages, elle les dédouane aussi, vu les vertus proclamées de soutien de ce compagnon. Bref, il y a déviation du sens initial de la ritualité au profit de l'interaction duelle et de l'esseulement social.

Ensuite, la conception et la fabrication japonaises de l'ersatz de l'être aimé tournent le dos à l'environnement spirituel qui articulait le sort des restes avec une certaine conception de l'au-delà (voir *Cohabiter 3, Outre-lieux, les espaces rituels de survie métaphysique*). Il y a là une piste: en autorisant une forme de retenue de l'autre, le robot conversationnel vient compenser l'absence somatique des restes ou du corps sans vie, comme également observé en Occident du Nord. En effet, puisque la butée sur la réalité somatique du corps inanimé est estimée trop pénible, d'un côté, et que l'articulation symbolique du sort entre le corps et les autres entités tend à s'évaporer, de l'autre, le vide symbolique ainsi créé doit se remplir. Après l'industrie funéraire, la technoscience y veille, suscitant forcément l'admiration.

Toutefois, au Japon, la préséance de la norme de santé civique pose un terme à cette retenue, même en contraignant les endeuillés. La retenue du défunt ne se prolonge pas dans un flou indéfini comme dans de multiples initiatives euroaméricaines. Au Japon, cet ajournement se solde par une terminaison socialement encadrée par la règle: la convention évite à l'endeuillé de décider seul s'il congédie ou non son assistant numérique et surtout, à quel moment. 49 jours, c'est son mérite.

Pour autant, quel serait l'impact de la disparition du robot après sa courte maintenance? Ce bref maintien d'un déni nécessaire et ponctuel demeure énigmatique: perdre la réalité refaçonnée qui masquait la réalité tangible fait-il aboutir à une double perte? On ignore en effet si la disparition du lien de « remplacement » noué lors de cette période rendrait encore plus ardue la séparation définitive. En ce cas, ce qui se veut atténuateur du chagrin initial raterait-il sa cible? Il nous faudrait pour y répondre mieux explorer les rapports vie-mort au Japon et considérer à quel point la technologie répond aux croyances et habitus collectifs. Demeure néanmoins le rapport au temps perturbé par l'insertion du robot de deuil.

Revenons au phénomène général en regard de la prise en compte de la réalité. Les lecteurs le savent: la réalité du deuil se vit progressivement. Plus précisément, au cœur de la première strate se trouve une double affliction.

C'est d'abord l'entièreté de la perte qui nous sidère et nous révolte parfois. L'endeuillé plonge dans une forme de mortification ou d'absence à d'autres *significata* que celui de sa perte. Il ne s'identifie qu'à son deuil, sans écart. Cet état le plus souvent incontournable le rend vulnérable à l'influence de son nouveau compagnon, le robot opportuniste: il y trouve matière renforcie pour idéaliser encore davantage l'être perdu-retrouvé ou pour s'axer exclusivement sur le lien sublime qui les unit. On ne peut s'étonner alors qu'il cherche consolation dans la *persona* proposée dans le robot. Je reviendrai sur cette incongruité.

Ensuite, cette première source de chagrin en laisse entrevoir une autre, par association: la sensation de gouffre qui survient lorsque, à travers une perte, *nous butons émotivement un jour ou l'autre sur la nature finie de tous nos liens*. Cette nature finie est la condition même du vivant. De l'admettre est déjà un signe du travail de distanciation en regard de la perte singulière. Une apparente contradiction se dessine: notre peine s'amplifie de l'angle qu'elle emprunte mais c'est justement ce grand angle perceptif qui nous permet de respirer discrètement hors du face à face taraudant avec la perte rencontrée.

Quel est ce puits de respiration, cet écart du souffle court et syncopé? Les autres, le lien avec les autres. Dans le meilleur des cas, avec nous, ils nomment et reconnaissent l'affect de la perte et, en amont, sa vérité empirique. Pour toutes les cultures, et par-delà de multiples variantes, le groupe social accompagne ce double mouvement dans la ritualité transmise: d'abord séparation et désolation, puis désignation par la déposition de la parole de chacun comme de celle qui est issue des systèmes de sens transmis. Ce puits fait aussi son œuvre lorsque l'on entreprend une lecture, une promenade ou que l'on acquiesce à une invitation. Et l'on sait combien il innerve toutes les formes de création.

Dans cette dynamique, vouloir s'entretenir avec le robot devient un but surréaliste à la mesure de la coupure avec la réalité environnante, laquelle, par contraste, rappellerait trop sa propre réalité à l'endeuillé. Elle lui signifierait un devoir envers lui-même qui n'est pourtant pas incompatible avec sa tristesse: s'extirper de cette hibernation s'il veut survivre.

C'est le contraire qui se passerait ici, dans le point nodal du deuil que demeure l'affrontement avec la réalité. On l'a relevé concernant le Japon, le robot s'introduit en raison de l'absence de signes empiriques qui traduisent la réalité somatique de la perte et le deuil social qui y est éventuellement corrélé. Pour nous éviter une confrontation que nous estimons trop brutale avec la réalité de la mort, le robot ne s'en tient pas à la

maquiller provisoirement afin de l'adoucir. Il reconfigure une pseudo réalité dont la force est de *déréaliser* la première, celle qui nous bouleverse devant la fin d'un lien partagé. Sous ce support numérique, on ne résiste pas à la perte en l'affrontant, on y résiste en trafiquant l'être perdu.

Précisons: ce n'est pas forcément l'image qui est tronquée, c'est plutôt le fait que l'image fait figure de tout l'être. *Le vertige induit par la promesse de la réunion permanente oblitère le vertige obligé de la perte.* Le « comme si » psychiquement ponctuel se donne ainsi en mode continu, sans fin potentielle: la charge d'y mettre un terme, confiée aux irréductibles sensibilités individuelles, s'avère un indice de notre auto-détermination isolationniste. L'aporie relevée au texte précédent joue alors à plein: comment l'image de l'autre peut-elle consoler de sa disparition si elle n'est pas effective? Comment alors ne pas tourner dans un enfermement de l'entre-nous?

La question de fond nous rattrape au tournant: comment vivre un deuil si on n'entre pas dans la réalité de la perte? Comment résister sainement à la réalité si l'on ne l'affronte pas, si l'on ne prend pas d'abord acte du réel de l'absence? Du même coup, comment marquer un écart par rapport aux états émotifs successifs si l'on se définit entièrement par eux?

En somme, si le robot laisse peut-être *la persona* du décédé « évoluer » en raison de sa programmation autogratifiée, *il bloque la capacité pour le survivant d'évoluer, de se distancer doucement du statut d'endeuillé. Le deuil se fige alors.* Dès lors, de quel enrichissement cette fixation prive-t-elle l'être dédié au robot conversationnel?

*Deuxième strate, la re-présentation:
une présence imaginaire sur une absence avérée*

En principe, après la résistance à la réalité et l'identification centrée sur le chagrin de l'absence, le deuil s'écoule vers la reconnaissance profonde de sa réalité. Encore lui faut-il un matériau à la fois connu et nouveau. Cette strate draine un chagrin moins violent, moins réactionnel, qui distille une tristesse diffuse ou une dépression nostalgique, sans toutefois envahir tout le domaine affectif. Un germe de renoncement à ce qui fut s'installe, éloignant du sentiment taraudant de vide abyssal: « Les survivants côtoient désormais le vide sans que le précipice ne les happe¹⁶. » Au sein de cette désolation atténuée, un travail délicat s'amorce afin qu'admettre l'absence s'ébauche de manière fructueuse, dans la *représentation*.

Se re-présenter l'autre, *c'est le rendre présent à nouveau.* Non pas au sens propre ou dans une reproduction au premier degré. Fondamentalement, le processus de représentation forge une figuration de l'autre à double versant: *réellement absent et imaginaiement autrement présent.* L'affectivité migre ainsi vers une intersubjectivité dont la nouveauté peut insécuriser: quelle place attribuer à cet absent-présent? Nous voilà au cœur de l'incertitude du deuil.

En premier lieu, cette figuration est involontaire, comme si l'autre bougeait en nous à *son gré*. Le texte précédent le notait, tel un clin d'œil fantomatique, cette présence éthérée se manifeste souvent à brûle-pourpoint. Nous en ignorons la dynamique. Ce qui affleure alors, ce n'est pas uniquement une apparition au sens visuel ou même sous forme d'images, c'est l'impression étrange que l'autre est discrètement *avec nous*. Cette impression s'accompagne parfois de révolte — envers soi, envers l'autre — face à des inaperçus de la relation que les réminiscences impromptues laissent percevoir.

Par là même, l'émoi qui habite l'endeuillé entraîne étonnamment une reconnaissance accrue de la réalité: nous ne pouvions contrôler la perte de l'autre, pas plus que, là, les manifestations de son absence-présence. Autrement dit, *c'est de l'incertitude provoquée par cette manifestation de présence que la certitude de l'absence se fraie une voie*; de tels éclairs de présence fournissent une armature qui nous conduit à admettre l'irréversibilité de la mort et notre irrémédiable inconnissance.

En second lieu, la représentation-figuration de l'autre est évidemment le fruit de nos actes et de nos songeries. La vie symbolique y est à son aise. L'autre est présent à nouveau, non pas en tant que tel, physiquement (urne cinéraire) ou dans sa *persona* sous support numérique animé. Il est *présent par analogie*, par l'entremise de tout « ce qui nous fait penser à lui ou à elle »: entrelacement touffu de ce que l'autre manifestait de sa vraie personne et de ce que fut la relation. Ainsi permise, *cette figuration de l'autre-au-passé, personne réelle, se dote d'une interpellation au présent, métaphorique*. Devant un vêtement, un objet ou une photographie, un artisanat du quotidien, bref, devant quoique que ce soit *évoquant* cette existence, on s'arrête, larme et sourire, invocation ou ex-voto: « Tu n'es plus. Je t'aime toujours. Mais... autrement. » Temps gonflé de cette puissance d'être et de la certitude inentamable du lien. Silencieuse, comme le suggérait la première citation en exergue.

Alors la douleur vive pâlit. Elle prend *la nuance du manque qui perle au long cours* et non plus seulement le coloris brut du « jamais plus » de la perte, précisément celle que renie le compagnon-robot. Cette souffrance en demi-teintes laisse lentement place au sentiment d'être habité d'un baume subtil, secret et lénifiant: ce que le passage de l'autre nous a permis de bâtir.

La représentation consiste ainsi en une combinatoire de manifestations *métaphoriques* de la présence de l'autre et, plus tangibles, de soi à l'autre. S'y adjoignent les représentations partagées par nos collatéraux. L'histoire immense des rapports aux morts. Munie de ces formes de présence, la relation évolue à l'intérieur des temps mêmes qui sont sollicités. Ces liens ne sont pas continus, ils connaissent des silences, des échappées, des écarts plus ou moins conscients. Surtout, ils sont asymétriques en ceci que les modalités « d'échange » n'ont rien du registre empirique telle que fut la réciprocité passée. Ils sont inédits.

Tour à tour, mais sans gommer les autres temporalités, le passé du lien, son présent et son avenir offrent une consistance à cette présence et la renouvellent. D'abord, le recours à ce qui fut ne se situe pas dans la réclamation du retour du défunt, mais dans les images parfois saugrenues de son existence, susceptibles de revisiter notre sens du lien, celui-ci et les autres.

Ensuite, l'autre devient un allié du quotidien, sans réclamer, sans s'interposer, sans morigéner (c'est d'ailleurs ce qui pourrait justifier le propos entendu en clinique, à savoir que l'on aime davantage l'autre quand il a disparu.)

Enfin, cette présence métaphorique nous éduque à notre temps futur, certes, notre destin, mais aussi à ce que l'autre peut nous avoir appris au cours de ses méandres existentiels et à partir de sa propre fin de vie. Nous avons charge de les comprendre pour éventuellement les répercuter.

En somme, l'acte d'évoquer l'absence de l'autre et de la convoquer imaginativement à petites doses laisse à la réalité sa place légitime¹⁷. Cette dynamique est source de découverte, pour peu que l'on accepte l'effort de laisser une place au désarroi causé par l'évocation du défunt. En fait, *on ne s'en désinvestit pas comme tel, on ne l'aime pas moins: on marque peu à peu un écart par rapport au lien antérieur. Autrement dit, on module l'attachement initial à cette personne en se distanciant du gouffre laissé par son absence.* La loyauté à ce qui fut en ressort renforcée du fait que l'endeuillé poursuit son cheminement personnel, non sans accès de tristesse.

Le numérique — à ne pas confondre avec l'IA générative — a-t-il un rôle à jouer dans la poussée de cette strate? Certainement, à titre de véhicule de ces évocations, dans la recollection de traces de ce que fut l'existence de l'autre parmi ses pairs: des albums de photographies et des documents de sources diverses aident à élaborer ce portrait. Leur montage, leur consultation sur divers sites web font office de faire-valoir de la réalité avant d'être recours à l'autre comme inspirant.

Bien différente, et pour tout dire, pervertie, est l'expérimentation du robot dans laquelle se trouve déviée la surprenante représentation issue de la manifestation de l'absent « à son gré ». Les « visites » sont ici guidées par la logique des algorithmes et non par l'affect inconscient, le geste analogique, ou les aléas des rencontres. À notre insu, car ce nouvel « à son gré » tend à dominer notre vie psychique. Ainsi, sommes-nous d'abord rassurés par l'apparente affabilité de la *persona*. La *persona* grâce à laquelle le défunt ainsi « ressuscité » tient des propos onctueux, tels: « Je pense tout le temps à toi, je t'aimerai toujours, etc. » Toutefois, à l'expérience, cette présence artificielle devient inopportune et intrusive si elle réclame une attention soutenue. Le « à son gré » ouvre la voie à une indépendance algorithmique qui sape la déposition psychique de cette strate. Le lien devient un licou asphyxiant.

Au bilan, la représentation — au sens de « spectacle » ou encore, de donner à percevoir l'apparence des choses —, est imbriquée au robot conversationnel. Elle s'avère par là antinomique par rapport à la signification poreuse et incontrôlable, impartie au processus symbolique de représentation. Alignée sur des binômes, l'IA ne peut ressentir, intuitionner ou décoder les nuances; la compréhension fine, l'empathie et le doute sont hors de sa portée. Or, ce sont justement ces états qui caractérisent l'affliction du deuil. Tant et si bien que la reproduction du disparu ou tout simplement *l'immixtion d'un « thérapeute » de ce type ne fait pas que bloquer le processus de deuil: elle en induit une fausse représentation*. L'endeuillé.e ne sait plus comment composer avec son compagnon numérique. Devenue pesante, l'incertitude et l'instabilité qu'elle secrète ne lui permettent pas d'évoluer, en soi et au travers du renoncement à ce qui fut.

Troisième strate, du fatras de la mémoire au souvenir illuminant

Par le travail phénoménal, à la fois sollicité et inconscient, de nos capacités mnésiques, l'histoire fournit le matériau de base au souvenir. Comment?

Cette fois, ce n'est plus l'absence concrète qui provoque et oriente la présence métaphorique, caractéristique de la représentation. À son tour, cette présence conduit à construire un espace psychiquement intériorisé de l'autre perdu. Pour ce faire, nous pouvons compter sur le temps qui se travaille et nous travaille¹⁸. Ce processus est important dans les sociétés traditionnelles qui le ponctuent lors de la « fête du bout de l'an »; il s'agit d'un repère au terme d'un cycle de saisons qui induit l'allègement du deuil social, mais pas forcément celui du deuil intime, qui évolue à son rythme propre.

Si la représentation consiste à moduler ce qui fut au creux du temps actuel, à quoi s'emploie la mémoire? *Elle enrichit le présent d'un passé aux mille galeries. Elle les tend vers l'avenir. Ses chemins sont toujours sources de réélaboration. En effet, la mémoire se dilate et se brasse du fait que, largement à notre insu, nous élaborons par bribes un mémorial mental qui articule pensée, affect et acte*. Pour autant, ce mouvement requiert lui aussi un effort, à côté de ce qui se trouve sans que nous l'ayons sollicité. Le fatras n'est pas insurmontable, même si nous savons que l'investigation est sans fin. Il n'empêche de tenter de désencombrer: tamiser nos attachements présume d'en désinvestir certains aspects. Nous sélectionnons des lambeaux de ce qui fut au détriment d'autres que nous oublions, car l'oubli n'est pas volontaire. Il est aussi emmaillé au souvenir. Bref, le tableau soutiré de notre mémoire n'est jamais complet.

C'est justement cette incomplétude qui fait la puissance du souvenir émanant de ce réservoir d'humanité. *Nous passons d'une esquisse issue de la représentation puis des jeux d'ombre et de lumière inhérents à la mémoire au tableau plus défini du souvenir*. Distillat du travail du temps, le souvenir unit la présence et l'absence de l'autre en une intégration personnelle qui n'est jamais terminée. On se prend ainsi à adopter tel ou tel comportement de l'être décédé, qui apparaît en légères surimpressions dans nos modes

d'être, de fabriquer, de réfléchir, de raconter. Nous recomposons ce que l'autre portait en lui et, de bribes en bribes, le relayons. Sous cette forme aussi, *la transmission s'avère le propre de la continuité du temps*. En cela, un fait de nature — le temps — peut se métaboliser en culture. Par l'acte mental de mémorer et de se remémorer à travers le souvenir, la culture aide à survivre et à vivre.

À ce propos, que propose l'ami-robot au plan de la mémoire et de l'œuvre au noir vers le souvenir? Trois aspects me semblent importants à souligner ici.

Tout d'abord, en amont, on sait que la représentation est bloquée par l'emprise de l'image, qui nous leurre sur les temps et sur leur caractère infranchissable. Par exemple, les utilisateurs croient que, par une « conversation » avec la *persona*, ils pourront compenser les heurts relationnels passés. Si ce souhait est éminemment recevable, il contribue néanmoins à une confusion sur la borne irréversible que le deuil implique. Il alimente une incertitude accrue sur le sort de nos manquements et de nos limites. Tout à leurs regrets, les usagers ne peuvent concevoir que l'image refaçonnée de l'autre obéit à une logique d'autoreproduction de l'IA. Celle-ci n'est pas réparatrice puisqu'elle ne connaît pas l'exigence d'une métabolisation des limites humaines; par conséquent, contrairement au souvenir, elle ignore l'apprentissage indispensable pour les suites. Ici, la demande de compensation devient réitérée et forcément insatisfaite, bloquée dans son évolution vers la réparation.

Ensuite, en biffant l'idée même des temps de la représentation, en éternisant le temps, l'IA générative ne fait pas que retarder le deuil. En bloquant l'accès à la représentation et, partant, au distillat de la mémoire en souvenir, le « toujours avec toi » abolit l'idée du souvenir.

Enfin, ses promoteurs assurent que le robot constitue une mémoire « authentique » du défunt. C'est se méprendre et nous illusionner, car la mémoire ne peut être ni conforme ni totale eu égard aux faits, et même aux modulations des relations. Cette promesse inconsidérée ne tient pas compte du fait que, robot ou cerveau humain, toute mémoire se déploie dans des narratifs qui biaisent l'histoire réelle. En ce sens, l'IA générative qui crée une *persona* à partir de ses restes numérisés, produit autant des faux récits sur l'autre que de fausses nouvelles dans l'usage devenu habituel¹⁹. Plus encore, les récits seraient faussés par une tendance à l'embellissement comme idéal mémoriel, ici amplifié à titre de procédé typique de l'IA.

En somme, le souvenir est tué dans l'œuf puisque l'accumulation de signes par le robot est antinomique par rapport à l'élagage et à l'affinement symboliques du travail de mémoire.

Un robot empêcheur de deuille, mais pas seulement

Au terme de l'exposé de traits naturels et culturels propres au deuil, que penser de l'invention du robot conversationnel, au plan psychologique?

En première strate, il risque de ralentir ou de retarder le deuil. Plus précisément, dans le « toujours vivant » qu'il émet, il serait un hors-deuil. En seconde strate, si l'on en considère le creuset symbolique, il est un anti-deuil du fait qu'il perturbe, voire abolit la complexité des relations au monde pour les confiner à des gesticulations d'images, même émouvantes. Enfin, prévisible, il se confirme en troisième strate comme anti-deuil: sa fixation sur l'image comme sur le lien interpersonnel est *de facto* une entrave au temps qui façonne nos vies.

Plus largement, dans le paradoxe, il interpelle les rapports au temps constitutifs de notre humanité. Au bénéfice de son propre développement, l'IA générative qui propulse le robot de deuil compromet l'aménagement interne d'un espace mental où la présence au mort et du mort peut évoluer. Ainsi le robot rive l'endeuillé à une reconstitution de l'autre qui serait réplique extensive d'une non-mort au nom d'une fausse continuité de la relation. Par conséquent, sa réplique mélancolique agit en hiatus avec le tempo *discontinu propre au deuil*, celui qui ouvre à des modulations imparables entre refus et renoncements, arrêts ponctuels, impression désertique et élans. Surtout, le robot fait fi du deuil qui met en route des métabolisations à l'enseigne *de la différence* par rapport au lien tel qu'il fut vécu dans le passé. Il le fait plutôt involuer. Par conséquent, *il refuse à l'autre son humanité mortelle*. En cela, le robot de deuil semble bien une excroissance du déni de l'altérité de la mort. Pareil déni nous prive d'une altérité, pour soi, pour l'autre, laquelle nous entraîne toujours hors de notre monde, dans les mondes, ceux des lignages, des sociétés, des univers.

L'immense majorité des lectrices et lecteurs pourrait avec raison ne pas se sentir concernée par les enjeux ciblés à propos de l'IA générative au cours des deux textes qui s'y sont consacrés. Pourtant, le robot conversationnel de deuil n'est pas un simple instrument que l'on peut se contenter d'évaluer sur la base de son usage, de la normalité ou du contexte des affects qu'il draine ou encore de l'opinion des uns et des autres sur ses bienfaits ou ses non-dits.

Il serait un révélateur, voire un fer de lance de propensions socio-affectives actuelles. Ainsi le sens du deuil, sans doute déjà ébréché dans le discours courant, se trouve malmené par le caractère *illimité* des infrastructures digitales: leur fréquentation assidue crée un attachement inusité à l'endroit d'une créature artificielle qui ignore *de facto* le principe du renoncement. Dans la foulée, la réplique inhérente à ces systèmes cultive une dépendance émotive au point où la continuité des liens interpersonnels, déjà

frelatée, migre vers une réclamation de stabilité à l'endroit de cette simulation²⁰. Au bilan, la non-régulation ou le débridement du robot de "deuil" provoque une dérégulation émotive des êtres en deuil. Par delà, elle bouleverse la définition de l'humain, qui, sous cet angle, devient créature hybride. Contrairement à la science-fiction ou aux chimères multimillénaires, sa forme extérieure ne change pas. Mais assurément, ce à quoi il tenait, sa personne, tout comme les liens sociaux au sein desquels il évolue.

Par ailleurs, le quotidien? À la mort d'aimés ou même à des moments-clés de notre existence où il nous faut marquer un écart afin de ne pas nous étioler, nous sommes amenés à nous demander comment des personnes deviennent des *sujets* les unes pour les autres. C'est ce qui émane de part généreuse de l'individualisme subjectif.

Or, la tendance à retenir l'autre à travers la *persona* de l'IA ne surgit pas de nulle part. La subjectivité individuelle, si elle s'hypertrophie à tout crin, déborde ce véhicule technologique. Ainsi, à l'instar de l'image animée, il nous arrive de demander aux autres de se montrer entièrement disponibles à notre bon vouloir, jusqu'à les considérer comme des assujettis dociles. La marge est mince, qui conduit à déconsidérer ce qui aurait pu être créateur de sujet pour le pervertir en objet: c'est ainsi qu'en s'accaparant l'autre, nous nous sentons autorisés à le manipuler (le mettre à notre main, à notre service), voire à l'isoler dans une bulle contrôlée. La réification des êtres en arrive alors à disloquer le lien et à faire mourir l'autre comme sujet.

Au final, avec les robots de deuil, en nous centrant à retrouver l'autre par l'intermédiaire d'outils aux usages illimités, nous nous acharnerions vers la perte de soi-même comme sujet et la perte de l'autre comme sujet de lui-même.

Sur la mappemonde de la mort, ce ne serait pas le premier des acharnements. Il y aura lieu de se demander quelle pulsion morbide les habite.

Pour l'instant, la dulcinée attend que nous la laissions déployer ses ailes, afin que son absence se redonne en une présence autre. En cela, la responsabilité du deuil s'apparenterait à celle de l'amour.

Luce Des Aulniers, professeure-chercheure

©Luce DESAULNIERS, 2026

NOTES

- ¹ SUCHET, Dominique (1999). «Des graffiti sur un mur nocturne», *Le fait de l'analyse. Les morts*, Paris, Éd. Autrement, n° 7, 307 p., pp. 21-35, p. 35.
- ² AQUELIN, José, in AQUELIN, José, BACON, Joséphine (2011). *Nous sommes tous des sauvages*, Montréal, Mémoire d'encrier, 70 p., p. 52.
- ³ Gradation et précisions émises dans mon enseignement en méthodologie critique en sciences sociales. Pour une technoscience conquérante, il est habituel de jouer sur les registres impliqués: en supposant qu'il y ait de sa part respect d'un processus psychologique et cognitif, elle nous intime que de contrôler une procédure, cet ensemble de gestes techniquement ordonnés (mais pas seulement), nous offre la sensation de contrôler notre univers. Les procédés d'ingénierie de la persuasion, à la fine pointe de la propagande masquée, feraient le reste.
- ⁴ À une question sur la sélection "artificielle" (l'IA remplacerait les chercheur.e.s), posée à Mathieu DUGAL, cette réponse succincte: «La quantité déjà insoutenable des externalités liées au déploiement rapide et anarchique de cet outil qu'on nomme "intelligence artificielle générative" par des compagnies qui n'ont de comptes à rendre à personne est déjà longue comme le bras: exploitation de centaines de millions de travailleurs du clic dans des conditions souvent sordides, surexploitation des ressources naturelles et néo-colonialisme, consommation effrénée d'eau, augmentation hors de contrôle de l'empreinte carbone du GAFAM, absence quasi totale de réglementation, paresse cognitive, dépendance, dissémination de fausses informations comme jamais, hallucinations fréquentes, etc. Ça fait beaucoup de choses à régler avant de pouvoir penser remplacer des humains... imputables.» (LDA: Sources des avancés dans l'infolettre de *Moteur de recherche*, Ici Première, Radio-Canada, 18.04.26.)
- ⁵ L'émergence et la progression de l'idée de l'individualité et nos rapports à la mort sont intimement liées. Pour aperçu de leur histoire, voir DES AULNIERS, Luce (2009). Chapitre II, section «L'individualisme occidental: de la sensibilité au culte de soi», *La Fascination, nouveau désir d'éternité*, Presses de l'Université du Québec, 407 p.
- ⁶ Les comités d'éthique se préoccupent de dignité, à laquelle on peut aussi assortir le souci de la santé mentale des utilisateurs des robots conversationnels. Ainsi l'anthropomorphisme ou l'identification sophistiquée au robot dans ce qu'on y projette de traits humains, souligné au *Cohabiter 16*, entretient l'illusion d'interactions, même si l'on sait qu'il s'agit d'une machine. (D'où l'accolement avec "dignité des relations"?) À ce jour, on ne connaît pas de limitation réglementaire législative et encore moins de recommandations spécifiques documentées concernant le deuil. Par ailleurs, l'industrie numérique récupère la recherche sur les émotions liées au deuil, dont les auteur.e.s bénéficieraient de mises en garde générales, telle: COMITÉ CONSULTATIF NATIONAL D'ÉTHIQUE DU NUMÉRIQUE (France), «Le phénomène d'attachement aux robots dits "sociaux": pour une vigilance de la recherche scientifique», Avis n° 2024-46, 18 p. Voir note 7. Au Québec, le réseau OBVIA (Observatoire international sur les impacts sociétaux de l'IA et du numérique) parmi plusieurs projets de recherche, en développe deux sur les robots conversationnels à l'usage des personnes âgées, centré sur les attitudes et facilitateurs (et non sur les effets pervers). En mars 2026 a eu lieu un colloque *Le numérique à l'épreuve de la sobriété: Enjeux, potentiels d'innovation et nouvelles trajectoires*, duquel on peut attendre des précisions. Même constat du côté de la COMMISSION DE L'ÉTHIQUE EN SCIENCE ET EN TECHNOLOGIE (C.E.S.T., Gouvernement du Québec): elle notait dans un rapport récent qu'il est impossible de développer une telle technologie (IA) de manière soutenable sans l'inclure dans une démarche de sobriété. Parmi ses avis sur l'IA et les domaines touchés, on attend là aussi celui sur les robots conversationnels.
- ⁷ COMITÉ CONSULTATIF NATIONAL D'ÉTHIQUE DU NUMÉRIQUE, (France) (2024). *Op. cit.* p.10.
- ⁸ Nous rejoignons quelques questionnements de Yoshua BENGIO, fondateur de MILA (Québec), organisme consacré à des recherches sur l'innovation technologique et l'apprentissage profond. Les recherches interdisciplinaires de ce groupe international se préoccupent des effets de l'IA sur l'humanité. La question des robots conversationnels est à l'ordre du jour. Toutefois, les travaux ne débouchent pas actuellement sur des plans de réglementation de l'IA.
- ⁹ *The Rule of Law* concerne l'État de droit qui dépasse intentions et actes politiques, depuis le 16^e siècle. Néanmoins, sous de multiples formes (lois dites de la nature, ordre connu selon des principes d'immanence, etc.), cet acquis culturel n'est pas sans faille: il favorise la *statu quo* et il a été accaparé par les puissants au détriment des groupes marginaux. Cet ordre socio-légal axé sur l'homogénéité connaîtrait depuis le 19^e siècle de profonds changements. Selon l'auteur, les agendas et objectifs particuliers des individus et groupes de pression organisés investissent les appareils administratifs, légaux, judiciaires pour les instrumentaliser à leurs propres fins. L'intérêt commun en pâtirait. TAMANAHA, BRIAN Z. (2009). *Law as Means to an End, Threat of The Rule of Law*, Cambridge University Press, 268 p. Depuis cette publication, un questionnement s'ouvre sur les valeurs de justice qui s'intégreraient aux pratiques perçues en contexte social et les articuleraient à de véritables délibérations. Par ailleurs, les lecteurs ne seront pas sans noter dans ce contexte l'émergence géopolitique de la loi du plus fort...

- ¹⁰ J'ai appelé cette tendance «émotionnisme» lors de la Plénière «Itinérances de la mort : une anthropologie de l'émotion», Séminaire-colloque: Anthropologie de la mort. En hommage à Louis-Vincent Thomas, *Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques (IRSA)*, Université Paul-Valéry, Montpellier III, décembre 1997.
- ¹¹ Nous créons plus ou moins nos conditions de vie et de mort et non pas la mort comme telle; aussi, si la conscience de la mort galvanise la création humaine et contribue éminemment à l'être-en-culture, la mort est loin de survenir dans des conditions justes.
- ¹² FREUD, Sigmund (1930). *Malaise dans la civilisation (III)*. Repris dans CREPON, Marc, DE LAUNAY, Marc (éds.) (2010). *Sigmund Freud. Anthropologie de la guerre*, Paris, Fayard, 317 p., p. 143.
- ¹³ Pour une théorisation du concept: BOWLBY, John (2002, 2007 [1969, 1972, 1980]). *Attachement et perte* (3 Vol.), Paris, PUF, 2002, 540, 557, 604 p.
Pour des présentations cliniques québécoises: de MONTIGNY, Johanne (2025). «Deuil et blessures d'attachement», *Au plus près du deuil*, Édition numérique et papier, Repos Saint-François d'Assise, 83 p., p-24-30.
- ¹⁴ Freud n'a pas énoncé que l'on se désengageait de l'autre, comme tel, mais que «l'épreuve de la réalité a montré que l'objet aimé n'existe plus [dans réalité] et édicte l'exigence de retirer toute la libido des liens qui la retiennent à cet objet.» FREUD, Sigmund (1915). *Deuil et mélancolie*, revu et corrigé (1986) par Jean LAPLANCHE et J.B. PONTALIS, Paris, Gallimard, p. 145-171, p. 163. (souligné LDA). Ne plus retenir et être retenu et faire pivoter sa libido vers un autre objet n'implique pas que le premier disparaisse. On mesure la méconnaissance de la psychologie dynamique, dans des blogues et autres productions sur le deuil, ce qui n'empêche par ailleurs de prendre distance de Freud sur d'autres éléments, pour la socioanthropologie de la formation des sensibilités historiques. On y reviendra.
- ¹⁵ Voir Note 10, texte précédent, à propos du robot japonais *Digital Chaman* [sic] (2018).
- ¹⁶ MÉTRAUX, Jean-Claude (2004). *Deuils collectifs et création sociale*, Paris, La Dispute, 317 p., p. 71. La consultation de cet ouvrage d'une grande richesse a consolidé la structuration conceptuelle des strates du deuil, que j'ai pu développer depuis 1990. Aussi, les trois grands moments-clés, inspirés de Freud, ont connu depuis des théorisations plus précises, et sans compter celles associées à la performativité sociale.
- ¹⁷ Je reviendrai dans un prochain texte sur l'admission goutte à goutte de la réalité de la mort de l'autre comme celle de sa propre mort et son lien avec l'acceptation.
- ¹⁸ RICŒUR, Paul (2014 [2000]). *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 672 p. Les représentations du passé, autant collectives que personnelles, posent la question d'une «juste mémoire», à laquelle nous convie le deuil.
- ¹⁹ «AI is a perfect false memory machine» (Julia SHAW, psychologue en criminologie et mémoire, à propos du risque technologique de biaiser et de surdimensionnaliser la mémoire), citée par PILLAY, Tharin (2025). «“The Dead Have Never Been This Talkative”: The Rise of AI Resurrection», *TIME Magazine*, 27.06.25.
- ²⁰ Imbriquée dans les infrastructures digitales, le deuil est ici entendu (et aplati) comme l'adaptation des usagers lors d'un changement des versions de GPT, soit un «deuil technologique (...) ou la réponse affective à la perte d'un partenaire digital.» (2026). DONARD, V., RIBEIRO, J.C., «Technological mourning after AI updates: mental health and well-being in the GPT-40/GPT5 Transitions», *Academia Mental Health & Well-Being*, 2026, N° 3 (avril), 8 p. <https://doi.org/10.20935/MHealthWellB8256>