

ARTICLE

# Droits de l'homme et anthropogénèse du trans/posthumain. La « forme humaine » et les droits de l'homme : quels droits pour le trans/posthumain ?

Serge Boarini

Lycée de l'Oiselet, Bourgoin-Jallieu, France  
Auteur-ressource. Courriel : [sergeboarini@gmail.com](mailto:sergeboarini@gmail.com)

## Résumé

Aux termes de l'article premier de la Déclaration du 26 août 1789, ne peut disposer des droits de l'homme que celui ou celle qui naît homme. La naissance, c'est-à-dire la manifestation d'un corps selon des lois naturelles dans un monde social, est la condition par laquelle un être advient à la personnalité. Si une longue tradition, étudiée ici, attribue l'identité humaine à ce qui possède à la naissance une « forme humaine », il reste à déterminer ce que désigne cette « forme », et à examiner si elle peut s'étendre aux êtres formés ou transformés par l'industrie humaine. La présente contribution examine les conditions nécessaires pour que soient reconnus ou accordés des droits tels que les droits de l'homme aux individus trans/posthumains.

## Abstract

In the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen, August 26, 1789, the possession of human rights is subject to the condition of birth and to a particular stipulation: only one who is born a man is entitled to human rights. Birth, that is, the manifestation of a body according to natural laws in a social world, is the condition by which a being comes to personhood. According to a long tradition in moral theology and sacred embryology examined here, human identity is recognized at birth by the possession of a 'human form.' The difficulty lies in defining this 'form,' and in determining if it extends to beings formed or transformed by human industry. This article looks into the conditions necessary to recognize or grant human rights to trans/posthuman individuals.

**Mots clés :** transhumanisme ; posthumanisme ; droits de l'homme ; personne humaine ; forme humaine

Dans son préambule, la Déclaration du 26 août 1789 veut rappeler, exposer, reconnaître et déclarer des droits de l'homme<sup>1</sup>. L'article premier énonce : « Les hommes naissent [...] ». Par la naissance, les hommes remplissent les conditions d'accès

<sup>1</sup> Ce texte développe considérablement une version succincte remise au Groupe « Transhumanisme » dirigé par Christian Byk pour la Commission nationale Française pour l'UNESCO. (Byk, 2019).

au domaine des libertés publiques. Certes, il n'est point de droit pour qui n'est pas né. Mais la formule peut être lue autrement que comme la reconnaissance de l'existence d'un sujet de droits *au moment* de sa naissance. Ce n'est pas *dès* sa naissance, mais *par* sa naissance que vient au monde un sujet de droits<sup>2</sup>. Cependant, cette naissance ne désigne pas seulement la mise au monde, l'apparition dans le monde d'un être vivant et humain, qui, de quelque manière, et quel que soit le nombre de semaines de gestation, était présent dans le ventre maternel. Selon cette première lecture, l'être humain se précéderait : il était homme avant que de naître homme. Si la naissance désigne un processus biologique, celui-ci est interprété par des normes juridiques et par des connaissances médicales. Naître homme, selon cette seconde lecture, est naître avec des propriétés physiologiques dont certaines seulement sont retenues et valorisées. À la naissance apparaît un corps dont il est dit et déclaré qu'il est celui d'un être humain. Il faut donc distinguer le processus naturel d'une opération juridique<sup>3</sup>. Enfin, de ce corps, des droits sont déclarés, et, à ce corps, des droits sont attribués, qui sont des droits particuliers : les droits de l'homme. Mais tout corps issu de l'homme peut-il être compté parmi les corps humains et, à ce titre, peut-il se voir attribué ou reconnu des droits qui sont les droits de l'homme ?

Avec le « Rapport de la COMEST [Commission mondiale d'éthique des connaissances scientifiques et des technologies] sur l'éthique de la robotique » publié par l'Unesco le 14 septembre 2017, une nouvelle interrogation se fait jour : le rapport évoque l'hybridité homme-machine où les technologies fusionneraient avec l'être humain, dans sa chair même<sup>4</sup>. Peut-on accorder des droits, qui sont des droits de l'homme, à l'être humain issu de l'ingénierie, soit que son identité générique ait été altérée (il est une autre personne que la personne qu'il était ou qu'il aurait été), soit que son identité spécifique soit perdue (il est un autre être que l'être humain qu'il était ou qu'il aurait été) ? La question de la continuité de l'identité de l'être humain à travers les changements qui affectent son corps, pour le réparer, le corriger, l'augmenter ou pour prévenir des manifestations jugées indésirables, soit dans ses composantes artificielles, ponctuelles, et non-reproductibles (transhumanisme), soit dans ses déterminations génétiques héréditaires (posthumanisme) ne coïncide pas avec la question de la pérennité de l'identité de l'être humain en tant que sujet de droits, et, ici, sujet de droits de l'homme. Que l'homme continue à être homme en dépit, ou au-delà, des changements qui affectent ses accidents et ses capacités ou sa nature (s'il peut être établi qu'il y en ait une), cela est une autre affaire que d'examiner s'il s'agit du même homme avec les mêmes droits que ceux consacrés par les textes des déclarations des droits de l'homme.

Les droits reconnus dans le texte de 1789 le sont pour l'être *né humain* et donc pour un être ainsi *incorporé* — et non pour la *personne* que pourraient être, outre

<sup>2</sup> « [...] en conférant à la liberté et à l'égalité en droit des hommes *dès leur naissance* une valeur fondamentale, consubstantielle, sinon préexistante à l'ordre social, il [l'article 1er de la Déclaration de 1789] explique autant qu'il fonde les principes qui régissent, dans ses buts et dans ses modes de fonctionnement, l'organisation politique et sociale » (X. Prétot dans Conac et al., 1993, p. 68, nous soulignons).

<sup>3</sup> « Sont séparées, dans un même événement, deux causalités parallèles, la naturelle et la juridique, et dans un même être deux sujets distincts, l'être concret et la personne en droit » (Cayla et Thomas, 2002, p. 108).

<sup>4</sup> Commission mondiale d'éthique des connaissances scientifiques et des technologies (2017, §§178–179).

les vivants non humains, tous les systèmes intelligents et autonomes produits par l'ingénierie. Mais le présupposé du texte de 1789 peut-il laisser place à des droits de l'homme pour d'autres êtres que ceux qui sont nés ? Pour cela, il est nécessaire d'envisager si « être homme », « naître homme », « être un corps », « être une personne », c'est tout un. En effet, si c'est par le corps que l'homme apparaît, ce corps n'est pas neutre : il est constitué par des représentations sociales, culturelles, religieuses, philosophiques. Si l'homme apparaît en tant que corps, quel doit être ce corps pour qu'il puisse être une personne susceptible de porter des droits — tels que ces droits soient des droits de l'homme ? L'article 3 de la loi du 29 juillet 1994, transcrite dans le Code civil français (art. 16, 16-1, 16-5, 16-6, 16-7), institue le corps comme constitutif de la personne, mais avant cette loi, il n'avait ni ce statut, ni cette fonction<sup>5</sup>. Par ailleurs, l'article 16-3 de ce même code, introduit par la loi du 6 août 2004, dispose qu'il ne peut être porté atteinte à l'intégrité du corps humain « [...] qu'en cas de nécessité médicale pour la personne ou à titre exceptionnel dans l'intérêt thérapeutique d'autrui » (Légifrance, 2021, art. 16-3). De quel droit intervenir dans le corps de la personne dépositaire des droits de l'homme ? Et de quel droit le faire si cette « atteinte » supprime ce qui faisait du corps la condition sans laquelle des droits de l'homme ne sont plus possibles ? Tel est le débat ouvert par James Hughes et le combat qu'il inaugure contre les bio-luddistes et le « racisme humain », résumés l'un et l'autre par sa formule : « [...] Citizenship is for persons, not humans » (Hughes, 2004, p. 79) ; la capacité à jouir des droits de l'homme ne peut être fondée sur les caractères d'un génome, mais sur les capacités de penser et de sentir.

Une version « pessimiste » (terme à comprendre ici comme l'antonyme de : « mélioriste ») voudrait que les augments corporels privent la personne des aptitudes tenues pour requises au plein exercice des droits de l'homme, voire les lui retirent. Trois versions sont possibles. Les personnes nées sans les avantages donnés par les augments se verraient privées du plein exercice effectif des droits : elles seraient à ce titre « moins égales » que celles nées avec les augments. Pour les personnes nées avec les augments, la nature de ces derniers ne permettrait pas d'accéder aux droits de l'homme, ou elle ne permettrait pas, voire elle ne le permettrait plus, d'exercer ces droits — ces droits n'ayant plus ni sens ni contenu. La supposition hyperbolique concernerait l'humain qui, par les augments, resterait une personne tout en quittant cependant son statut d'être humain, c'est-à-dire en ne disposant pas de la « forme humaine ». Un cyborg dont les aptitudes de calcul lui permettraient de décider en faveur du choix le plus rationnel, sachant alors quelles thèses sont les plus justes, mais aussi quelles thèses, parmi les plus justes, sont les plus socialement acceptables pour maintenir l'« ordre public », pourrait-il disposer des droits reconnus aux articles 10 et 11 de la Déclaration de 1789 ? Inversement, n'y aurait-il pas perte de chances pour celles et ceux nés par les voies communes, qui n'auraient pas pareille puissance de calcul ?

Neil Harbisson, né avec une achromatopsie, a été « [...] autorisé par le gouvernement britannique à afficher un dispositif prothétique qu'il porte de façon permanente sur sa

---

<sup>5</sup> « [...] le Code civil s'appuie sur un individu doté d'une volonté et d'une personnalité, une personne juridique, non un corps [...]. Le corps n'est ni la personne dont il constitue pourtant le substrat, ni tout à fait une chose qui pourrait entrer en commerce [...] » (Beaune, 1998, p. 571).

photo de passeport [...] ». Pour ce « [...] premier cyborg autoproclamé et officiellement reconnu » (Kleinpeter, 2015, p. 105)<sup>6</sup>, la modification des perceptions chromatiques par un dispositif technique modifie-t-elle la personne au point qu'elle ne puisse plus être dite sujette de droits ? La réponse la plus évidente semble être que non. Mais qu'en serait-il si le même résultat (voir en couleurs) était obtenu par des interventions sur le génome ? Et si une intervention sur le génome octroyait la capacité d'interpréter les émotions sur le visage d'un tiers, les hommes naîtraient-ils *avec les mêmes chances* de pouvoir exercer leur capacité d'être libres et égaux en droits ? N'y aurait-il pas perte de chances pour celles et ceux nés sans le résultat de cette modification ?

Aussi, quel doit être le corps de la personne pour que ce corps puisse être dépositaire de droits ? Quelles limites *a priori* peut-on tracer pour indiquer que le corps outrepassa sa condition de corps dépositaire de droits ? Pour apporter des éléments de réponse, la présente contribution s'intéressera à la notion de « naissance » pour examiner ensuite comment et pourquoi, dans le texte de 1789, l'homme doit naître pour jouir de ses droits, avant de proposer des conditions *a priori* de possibilité d'attribution de droits de l'homme au trans/posthumain.

\* \* \*

## 1. Définitions

A *minima*, dans la « nébuleuse transhumaniste »<sup>7</sup>, le posthumanisme désigne un état de l'humanité modifié par les technologies, tandis que le transhumanisme viserait une augmentation ou une amélioration des capacités humaines<sup>8</sup>. Les définitions qui suivent ne prétendent ni résumer ni rassembler l'ensemble de celles qui ont été proposées : « [...] il paraît souvent difficile de savoir ce que ce mot [*transhumanisme*] recouvre avec précision [...] » (Damour, 2018, p. 144). Sera appelé « transhumain » tout individu auquel des capacités seront ajoutées, retranchées, suspendues (que cela constitue un avantage ou un bénéfice, ou non) par le moyen de la technique (externe — implants et prothèses —, ou interne — séquence du génome). Sera appelé « posthumain » tout individu dont les transformations auront produit un état inédit de l'humanité en tant qu'humanité. La transhumanité serait, dans sa version large, une proposition d'exploitation de capacités déjà existantes, mais prolongées ou augmentées par la technique. Cette version n'est pas sans conséquences : la vaccination ferait alors du patient un transhumain<sup>9</sup>, et l'homme serait, tout au long son

<sup>6</sup> Kevin Warwick s'est fait implanter une puce électronique sous la peau de l'avant-bras en 1998 (Cerqui et Müller, 2010, p. 47).

<sup>7</sup> L'expression est de Gilbert Hottois, qui propose cette « définition courte » : « Le transhumanisme est un mouvement philosophique et culturel soucieux de promouvoir des modalités responsables d'utilisation des technologies en vue d'améliorer les capacités humaines et d'accroître l'étendue de l'épanouissement humain » (Hottois, 2015, p. 33-34).

<sup>8</sup> « Le posthumanisme auquel vous avez fait référence revendique une humanité avec des hommes et des femmes modifiés, transformés par les technologies. Ce posthumanisme sera la conséquence du transhumanisme, aussi nommé de manière plus pertinente *Humanité Plus* ou H+, autrement dit l'Homme augmenté » (Picq, 2018, p. 63).

<sup>9</sup> « Pour Hables Gray, "si vous avez été technologiquement modifiés d'une quelconque manière, de pacemaker à la vaccination qui a reprogrammé votre système immunitaire, alors vous êtes un cyborg" [*The Cyborg Handbook*] [...] » (Cerqui et Müller, 2010, p. 54). « If the definition of a cyborg is a person

parcours historique, celui des techniques médicales notamment, un humain en transformation. Dans sa version plus restreinte, la transhumanité serait une proposition de sollicitation de capacités nouvelles par l'innovation technique, mais telle que ces capacités nouvelles soient une rupture avec les processus biologiques natifs. La posthumanité serait, quant à elle, une proposition nouvelle de l'identité de l'humanité — cette nouveauté consistant dans l'adjonction de capacités jamais vues à ce jour, même à titre exceptionnel, dans les modes de génération de l'espèce. La posthumanité est, donc, conformément à son nom, une humanité au-delà de l'humanité. Sera appelé « augment » tout élément apporté par la technique à l'individu humain, qu'il soit rattachable et détachable, pérenne ou provisoire, et cela dans le but de réparer, corriger, augmenter ou empêcher d'advenir ce qui est tenu pour une déficience soit pour l'individu soit pour la société<sup>10</sup>. Un augment n'est pas seulement ce qui s'ajoute et qui facilite, mais il peut être ce qui retient et prévient une capacité native — sans trancher la question du « pessimisme » ou encore de l'emploi d'un augment pour contrarier une capacité tenue pour avantageuse pour le sujet (les « deteriorative changes » [More, 1995, p. 211]). De fait, Sir Julian Huxley, à qui l'usage attribue la paternité du vocable dans le sens retenu au XX<sup>e</sup> siècle (Hottos, 2017, p. 35), place le transhumanisme dans une perspective mélioriste<sup>11</sup>.

\* \* \*

## 2. Naissance et corps

La première apparition physique de l'homme, au moins avant les récentes techniques d'imagerie, est celle d'un corps qui vient au monde. Tant que l'enfant est dans le ventre maternel, il est un corps sans être juridiquement une personne ; il est de l'humain sans être un homme à part entière (« un espoir d'homme », selon Justinien, C. 7, 4, 14, cité dans Lefebvre-Teillard, 1994, p. 501). Si l'enfant *in utero* est physiologiquement un petit homme, il est un être sans droits. Cependant, ce qui existe avant la naissance comme ce qui existe par la naissance, est-ce un corps, est-ce déjà une personne, ou est-ce un homme ? Auxquels de ces termes faut-il attacher l'existence de droits ? Auxquels faut-il rattacher le fondement des droits de l'homme ?

### 2.1. Naître homme. L'âme : naissance et identité chez Platon

La naissance est la manifestation de la personne par sa mise au monde, c'est-à-dire à la fois par son incorporation (aspect anatomo-physiologique) et par sa présentation (aspects sociaux et culturels autour de la venue au monde de l'enfant). La réminiscence permet à Platon de proposer une thèse sur l'incorporation de la personne. Par « personne », il s'agit ici de désigner celui qui dispose d'une identité

---

whose body relies on technology, then many people today are cyborgs » (Hughes, 2004, p. 100). Voir aussi Gray (2011, p. 87).

<sup>10</sup> « Ces quatre termes [dérivés du latin *augere*] (augmenter, autorité, acteur, augurer) renvoient de façon forte au pouvoir et à l'influence que nous avons sur notre environnement et les personnes qui nous entourent » (Wallenhorst et al., 2018, p. 7).

<sup>11</sup> « It is based on the idea of humanity attempting to overcome its limitations and to arrive at fuller fruition [...] » (Huxley, 1957, p. 260).

suffisamment forte pour être tenu pour le même à travers les changements d'existence, et non seulement de corps — non sans difficultés, puisque Ulysse réincarné ne sera plus, dans sa vie future, le héros de l'*Odyssee*.

Chez Platon, le principe d'individuation de la personne humaine est l'âme : prendre soin de soi, c'est prendre soin de son âme<sup>12</sup>. Dans le *Phèdre*, comme dans le *Ménon*<sup>13</sup>, la réminiscence suppose d'une part que l'âme est immortelle, et d'autre part que le corps fait obstacle à la perpétuation des connaissances acquises lors de la contemplation des Idées. Dans la *République*, l'âme « première », celle du défunt, amenée à faire le choix d'une nouvelle existence, subit l'influence de sa vie antérieure : lors de la cérémonie présidée par Lachésis, la première qui choisit jette son dévolu sur la vie déplorable d'un tyran, manifestement sous l'emprise de sa vie passée ; de même, celle d'Ulysse, dernière à faire son choix, se porte sur une vie simple : « Le souvenir de ses souffrances passées l'avait guérie du désir des honneurs [...] » (*République* X, 620c, dans Platon, 2008). Le texte platonicien ouvre une possibilité inattendue : les âmes doivent choisir leur prochaine vie mortelle, mais la disposition de l'âme qui entrera dans le corps choisi n'est pas décrite ni apposée sur les modèles de vie entre lesquels elle doit se prononcer. L'âme qui choisit sera altérée par la vie future qu'elle s'engage à mener<sup>14</sup>. Cette âme n'est pas immuable dans son « arrangement » (618b). Elle n'est pas nécessairement celle d'un homme puisque les âmes des animaux peuvent transiter vers des existences humaines. Dans le mythe d'Er, la cérémonie de l'élection de la vie future est une pré-incarnation, l'incarnation se fait après le passage du fleuve Amélès : l'incarnation se fait par la naissance (621b).

Le *Phèdre* présente deux différences avec le récit eschatologique de la *République* : d'une part, l'âme n'est ni une, ni homogène (Platon, *Phèdre*, 246a-b) — l'intellect est le pilote de l'âme (247c) ; d'autre part, le choix d'une vie future est déterminé par la relation de l'âme à la réalité intelligible (248b-c). Ce choix de vie est le choix d'un genre de vie, mais non le choix de la vie d'une personne singulière : le « décret d'Adrastée » distribue les vies futures en neuf sortes d'activités (248c-e). Ce même texte évoque une « implantation » non dans un homme, ni dans une vie, mais dans une « semence » : l'implantation précède l'incarnation. Le corps n'identifie pas la personne chez Platon et il ne la singularise pas.

## 2.2. Naître homme. Un « quelque chose » ou un « soi »

Pour Aristote, l'enfant n'a pas de statut propre faute de disposer d'un corps qui lui appartienne. En l'engendrant, le père ne saurait « [...] être injuste à l'égard de son propre enfant qui, non seulement, lui appartient, mais constitue en quelque sorte le prolongement de son être, du fait de la procréation [...] » (Youf, 2002, p. 12). La thèse du Stagiritte conçoit l'enfant dans sa dépendance juridique et biologique à

<sup>12</sup> À la demande d'Alcibiade : « [...] essaie de m'expliquer de quelle manière nous pourrions prendre soin de nous-mêmes [...] », Socrate répond : « [...] c'est de l'âme qu'il faut prendre soin [...] » (*Alcibiade*, 132b-c, dans Platon, 2008).

<sup>13</sup> « Or ce temps-là, n'est-ce pas bien sûr le temps où il n'était pas un être humain ? » (*Ménon*, 86a, dans Platon, 2008).

<sup>14</sup> « L'arrangement particulier de l'âme n'y figurait cependant pas, du fait que celle-ci allait nécessairement devenir différente selon le choix qu'elle ferait » (*République* X, 618b, dans Platon, 2008).

l'égard du père, dépendance qui le prive de la capacité à la personnalité juridique au sens du droit contemporain. Selon la lecture de Léon Robin, la personnalité serait ce qui fonde l'individualité, le corps étant quelque chose de l'âme (Robin, 1967, p. 488). C'est la raison pour laquelle le philosophe refuse les doctrines de la métempsotose (Aristote, *De An.* II, 2, 414a 23) : « Socrate est donc tel individu par son âme qui exige tel corps » (Robin, 1967, p. 489). Boèce définit la personne comme une « substance individuelle de nature rationnelle » (« Contre Eutychès et Nestorius », III, 1, dans Boèce, 2000, p. 75) ; la personne est individu, de sorte qu'il n'y a pas de personne pour l'humanité en général, mais seulement de Cicéron ou de Platon<sup>15</sup>. En tant que substance (« Contre Eutychès et Nestorius », III, 22, dans Boèce, 2000, p. 79), l'individu ne fait pas que subsister : il est encore ce qui fonde ses accidents. De l'homme, il y a une substance et une personne (« Contre Eutychès et Nestorius », III, 30, dans Boèce, 2000, p. 81).

### 2.3. Naître homme. Le corps

La perplexité d'Augustin — « [...] je ne sais d'où je suis venu ici [...] » — trouve une réponse : « [...] je l'ai appris de mes père et mère selon la chair, celui de qui et celle en qui tu m'as donné forme dans le temps [...] » (*Confessions*, I, VI, 7, dans Augustin, 1992). Être soi, c'est à la fois être incarné et être placé dans une temporalité, celle de la succession des générations. Alors que le mythe d'Er mettait l'âme au principe de l'identité d'une personne à travers tous les avatars dans lesquels il lui faudra vivre<sup>16</sup>, les analyses de la notion de « personne », de John Locke à Gottfried Leibniz, tiennent pour certain que la personne est définie par la constance de ses caractères, constance assurée par la mémoire, mais parfois aussi, comme dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* de Locke, par la permanence du corps. La personne est « [...] une même chose qui pense en différens tems & en différens lieux [...] » (Locke, 1690/2009, II, 27, 9, nous soulignons). Le corps devient ainsi le repère spatial qui oriente la personne et qui donne à cette personne la perspective, et cela littéralement, de découvrir un monde. Or que reste-t-il du statut de l'humain si, précisément, le corps de l'homme change de nature, de destination, de fonction ? En effet, être un « être humain » supposerait une présence dans le monde, une corporéité, ainsi qu'une manifestation de cette présence, une capacité d'agir. Être une personne, c'est être incorporé : « [...] ces particules [*les particules du corps*] sont vitalemment unies à ce même *soi* pensant [...] » (Locke, 1690/2009, II, 27, 11). L'identité personnelle subsiste quoique la substance qui définit l'homme, cet homme, change : « [...] on ne doute point de la continuation de la même *personne*, quoique les membres qui en faisaient partie il n'y a qu'un moment, viennent à être retranchés » (Locke, 1690/2009, II, 27, 11). Ainsi, le corps donne à la personne sa présence et sa constance, sans lui donner son identité, qu'elle tient du sentiment d'être soi.

<sup>15</sup> « L'âme par conséquent n'est pas séparable du corps, c'est-à-dire de *tel* corps, et l'acte de *certaines* de ses parties est l'acte de *certaines* parties du corps (réserve faite, bien entendu, de l'intellect agent qui n'est l'acte d'aucun corps) » (Robin, 1967, p. 488).

<sup>16</sup> Voir Platon, *République* X, spécialement 618b et 621a-b.

#### 2.4. La personne de l'homme et le corps de l'homme : lequel et quel ?

La notion biologique d'humanité et la notion juridique et métaphysique de personne ne se recouvrent pas exactement l'une l'autre. Dans l'Antiquité, l'esclave romain ne perd pas sa qualité d'homme, mais il n'est pas une personne — sauf en quelques circonstances, par exemple quand il opère une transaction au nom de son maître : « [...] la personnalité de l'esclave était moins anéantie qu'absorbée par celle de son maître [...] » (Van Wetter, 1875, p. 82). La personne peut être reconnue, et être véritablement, un sujet de droits, alors que l'humanité n'est pas manifeste : *l'infans conceptus* est une fiction par laquelle l'enfant en gestation est déclaré né à chaque fois qu'il en va de son intérêt (*Digeste*, 1, 5, 7, dans Justinien I<sup>er</sup>, 1803)<sup>17</sup>. Toujours est-il que l'enfant à naître n'hérite véritablement qu'à la condition de naître ensuite vivant et viable. Ce serait donc l'incarnation dans un corps et dans un corps vivant, possédant les requis nécessaires pour durer dans la vie, qui attesterait véritablement de la présence d'un être humain. Aristote préconise, pour la cité qui « sera selon nos vœux » (*Pol.* VII, 4, 1325b, dans Aristote, 2014), une loi pour ne pas élever un enfant difforme (*Pol.* VII, 16, 1335b, 20 sq.) sans que la nature de cette difformité soit précisée. Plutarque (*Vie de Lycurgue*, 16.1-2) évoque le sort des enfants difformes (αμορφον), terme qui, selon l'analyse de Jeannine Boëldieu-Trevet, s'oppose au « [...] bon ajustement des membres entre eux » et à leur « conformation équilibrée [...] » (Boëldieu-Trevet, 2018, p. 216). Ces enfants ne disposent d'aucun droit : « L'enfant difforme, par sa difformité même, est illégitime et ne peut prétendre à la citoyenneté » (Boëldieu-Trevet, 2018, p. 217). Soranos d'Éphèse confie à la sage-femme l'examen du nouveau-né afin de déterminer « [...] si l'enfant vaut ou non la peine qu'on l'élève [...] » (Soranos d'Éphèse, circa 200 apr. J.-C./1990, II, 5), ce qui subordonne la forme du corps à la fonction qu'il pourra, ou non, exercer dans la société, et ce qui place la forme sous le regard de l'effort pédagogique qu'elle entraînerait.

Pour Locke, « homme » désigne « [...] le même corps formé de parties successives qui ne se dissipent pas toutes à la fois [...] » (Locke, 1690/2009, II, 27, 8). L'identité de l'homme lui vient de la continuité et de l'unité de sa substance alors que la continuité de la personne vient de la permanence de la capacité à se penser comme un même soi. De la sorte, un même soi peut être dans différentes substances à travers le temps (Locke, 1690/2009, II, 27, 10). Être un tel homme est une qualité rattachée à une substance, alors que la personne est une capacité rattachée à la conscience de soi : un même homme pourrait être plusieurs personnes (Locke, 1690/2009, II, 27, 14) ; plusieurs substances pourraient être une même personne (Locke, 1690/2009, II, 27, 13).

Il n'est pas évident que le corps soit la personne ni que la personne trouve son identité dans le corps. Dans les « sociétés traditionnelles », « [...] le « corps » n'est pas la personne, d'autres principes concourent à la fondation de cette dernière » (Le Breton, 1990/2013, p. 31–32). Ainsi, chez les Dogon, la personne inclut différents plans : le corps, certes, mais aussi les huit graines symboliques localisées dans la clavicule, la force vitale (*nàma*), les huit *kikinu* ou principes spirituels de la

<sup>17</sup> « On regarde comme déjà né, l'enfant qui est dans le sein de sa mère, toutes les fois qu'il s'agit de son avantage, quoiqu'il ne puisse être utile à personne avant sa naissance » (Justinien I<sup>er</sup>, 1803, p. 64).

personne, divisés en deux groupes de quatre. D'une part, le corps est une construction culturelle et non un fait naturel ; il est un fait de sens et non un fait brut<sup>18</sup>. D'autre part, la personne est une notion qui s'est construite à partir de ce fait de sens qu'est le corps. Inversement, les procès intentés au cadavre montrent que le corps qui reste est encore le corps dans lequel subsiste la personne (Louis XIV, Ordonnance de 1670, titre XXII). La dignité conférée aux dépouilles, dont il ne saurait être question de faire trafic, serait-ce même pour des fins artistiques ou esthétiques (« Our Body »)<sup>19</sup>, prolonge dans le temps cette conviction que le corps, c'est la personne. La naissance biologique n'est pas la seule naissance ; une personne peut avoir plusieurs naissances, l'une selon l'ordre de la nature, l'autre selon les codes et les représentations culturelles qui font naître une seconde fois la personne<sup>20</sup>. La fin du corps biologique ne met pas fin à la personnalité. Si le corps peut porter la personne, la personne ne se résume pas toujours au corps et elle n'est pas limitée au seul corps vivant.

De ces analyses, il s'ensuit que le corps signe l'apparition de la personne dans le monde sans que cette signature soit suffisante : le corps peut n'être ni vivant, ni viable, ni propre à porter la personnalité — comme le corps de l'esclave —, ni suffisant pour ne désigner qu'une seule personne — l'esclave peut être deux personnes s'il appartient à deux maîtres<sup>21</sup>. Cette apparition se fait par la naissance même si la naissance n'est pas seulement une manifestation biologique, mais encore un ensemble de manifestations sociales, anthropologiques, et juridiques.

\* \* \*

### 3. Corps et droits. L'homme des droits de l'homme

Pourquoi faut-il naître dans un corps et avec un tel corps pour que des droits de l'homme soient reconnus ? Et de quel corps s'agit-il ? Le Conseil d'État commentant le premier article de la Déclaration de 1789 soutient : « Le droit est le corollaire de l'incarnation. Les principes de liberté et d'égalité se fondent sur l'être juridique parce que physique » (Direction de la documentation française et Conseil d'État [France]. Section du rapport et des études, 1988, p. 16).

<sup>18</sup> « [...] le "corps" n'existe que construit culturellement, c'est une matière de sens. Non un fait » (Le Breton, 1990/2013, p. 34).

<sup>19</sup> « Our body, à corps ouvert » était une exposition anatomique de vrais corps humains conservés par plastination. Ouverte le 12 février 2009 à l'Espace 12, boulevard de la Madeleine (Paris), elle a été interdite le 21 avril de la même année par le juge des référés au tribunal de grande instance de Paris (*Le Monde*, 22 avril 2009). L'arrêt de la Cour de cassation (Cass. 1<sup>ère</sup> civ., 16 septembre 2010, Arrêt n°764, 09-67.456) est disponible en ligne sur *Légifrance* (voir *Légifrance*, 2010).

<sup>20</sup> « [...] chez les Baruya, les garçons doivent naître deux fois, la première du ventre de leur mère, la seconde du ventre des hommes. Tel est le but des initiations masculines, qui constituent pour les jeunes initiés une seconde naissance » (Godelier, 2007, p. 122).

<sup>21</sup> « Le droit reconnaissait autant de personnes que de patrimoines, plutôt que d'individus. D'où la possibilité pour un seul sujet de contenir plusieurs personnes, ou pour une seule personne de contenir plusieurs sujets. Un même individu, s'il se répartissait entre deux patrimoines, constituait deux personnes : tel l'esclave de deux maîtres. Plusieurs individus assignés à un même patrimoine étaient à l'inverse considérés ensemble comme formant une personne unique. Les esclaves d'un même maître constituaient en ce sens une personne. En ce sens aussi, l'adage selon lequel « un père et son fils sont une seule et même personne » n'avait rien de mystique. Il était purement juridique » (Thomas, 1998, p. 100).

### 3.1. Ce que « naître » veut dire

Le verbe « naître » n'est pas sans ambiguïté. D'une part, la construction de la phrase de l'article 1 (« Les hommes naissent... ») pourrait laisser croire que les hommes sont hommes *avant* la naissance, *puis* qu'ils acquièrent un ensemble de propriétés et de prérogatives, la liberté et l'égalité des droits, *au moment* de la naissance. Des attributs leur seraient ajoutés alors qu'ils étaient d'ores et déjà hommes. Cette lecture n'est pas satisfaisante pour deux raisons. La première raison est qu'il y aurait en ce cas une antériorité de l'homme sur l'homme : l'homme serait tout ce qu'il peut être essentiellement, et en tant qu'homme, avant d'entrer dans le monde commun — et comment concevoir que le fœtus réponde exactement à cette caractéristique ? Comment éviter l'accusation d'homicide à propos de toute manœuvre abortive ? Ensuite, il y aurait une antériorité de l'homme sur ses droits : pourquoi la naissance serait-elle le seuil qui fait d'un être naturel un être sujet de droits ? Comment passer du biologique au juridique ? N'y aurait-il pas solution de continuité entre les deux manières de considérer l'homme, avant et après la naissance ? D'autre part, la formule pourrait supposer que l'homme devienne homme *au moment de la naissance*. Une lecture biologique demanderait s'il y a continuité ou discontinuité entre le vivant humain dans la vie utérine et dans la vie *ex utero*. La rupture du cordon ombilical marque l'entrée dans un monde dont le mode de vie impose à l'être humain de satisfaire, par ses mouvements propres, aux impératifs vitaux, entre lesquels l'accès à la nourriture est le premier. Philon ouvrait une autre voie dans le *De specialibus legibus*, celle de la forme d'une humanité trouvée dans l'embryon (voir Philon d'Alexandrie, 1970), mais le texte révolutionnaire ne l'emprunte pas. Il est vrai que le temps de la gestation auquel se manifeste la forme humaine n'est pas indiqué dans le *De specialibus legibus*.

### 3.2. Naître homme dans le texte de 1789

Dans la polémique qui a suivi la déclaration de 1789, est en jeu la question de la nature des droits de l'homme : sont-ils propres à la nature de l'homme ou n'existent-ils que dans une société organisée ? Sont-ils attachés à l'état de nature ou à l'état civil ? Ainsi pour Edmund Burke, les droits civils et les droits de l'homme sont incompatibles<sup>22</sup>. Quelles conséquences l'emploi de la notion de naissance produit-elle dans les domaines du droit et du politique ?

Le projet du comité des cinq, en charge de la rédaction d'une déclaration des droits de l'homme, est lu par Honoré Gabriel Riquetti Mirabeau lors de la séance du 17 août 1789. Son premier article proclame : « Tous les hommes naissent égaux et libres [...] » (Buche et Roux-Lavergne, 1834, p. 271). Cependant, lors de la séance du 19 août, parmi les textes travaillés et concurrents, le sixième Bureau de l'assemblée nationale propose : « Chaque homme tient de la nature le droit de veiller à sa conservation et le désir d'être heureux » (Buche et Roux-Lavergne, 1834, p. 309). Guy-Jean-Baptiste Target reformule le premier article : « Chaque homme tient de la nature le droit d'user de ses facultés [...] » (Buche et Roux-Lavergne, 1834, p. 316). Jean-Joseph Mounier

<sup>22</sup> « Il est impossible que ces prétendus *droits de l'homme*, qui ont causé ce ravage, soient ceux du peuple, car ce sont deux choses incompatibles que d'être un peuple et d'avoir de tels droits. Être un peuple suppose en effet la présence, et de tels droits l'absence, d'un état de société civile » (Burke, 1996, p. 173).

réintroduit la notion de « naissance » lors de la séance du 20 août : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits » (Buche et Roux-Lavergne, 1834, p. 316). Pour quelles raisons la notion de « naissance » a-t-elle été introduite d'abord, et pourquoi a-t-elle supplanté ensuite celle qui indique une dépendance à la nature ? Le comte de Virieu souligne que la nature est « [...] un mot vide de sens, qui nous dérobe l'image du Créateur [...] » (Buche et Roux-Lavergne, 1834, p. 313). Le verbe « naître » est donc une solution et une prise de position : il renvoie à la nature sans renvoyer à la divinité, mais aussi sans renvoyer à une nature extérieure. En avançant, puis en maintenant le verbe « naître », le texte affirme que l'homme tient de lui-même et qu'il contient en lui-même le fondement de ses droits.

L'article 1 est-il une déclaration ou une proclamation ? Énonce-t-il une constatation ou une intention ? C'est sur cette ambivalence que porte la critique de Burke dans *Reflections on the Revolution in France* : les droits de l'homme ne peuvent jamais être des droits exigibles auprès d'une société puisque la société précède toujours l'individu qui naît<sup>23</sup>. Pour Burke, les seuls droits de l'homme sont des droits sociaux ; les droits naturels ne peuvent pas être des droits politiques. L'article 1 stipule que la naissance est le moment ou la condition à partir desquels les droits de l'homme sont possibles. Il n'existe pas de liberté ni d'égalité en droits avant la naissance. Autrement dit, les droits de l'homme ne s'attachent qu'à l'homme né. Or qu'est-ce qu'un homme né, sinon un corps mis au monde ? Si l'intérêt de l'enfant exige qu'il ait une réalité fictive aux yeux du droit (*l'infans conceptus*) et qu'il soit ainsi, par le moyen d'une création juridique, une personne, il n'est pas pour autant le support de droits de l'homme. Il ne peut porter le principe des droits de l'homme, faute d'avoir été mis au monde, et aussi longtemps qu'il est en attente de cette mise au monde. Cependant, si la naissance est une mise au monde, toute mise au monde n'est pas une naissance : les avortons ne sont pas nés *stricto sensu* ; ils ne sont pas viables, si toutefois ils ont pu naître vivants. Aussi, pour que l'homme naisse en tant que sujet de droits de l'homme, il lui faut non seulement être mis au monde, mais être mis *vivant* au monde. De telle sorte, disposer de droits de l'homme suppose certes une procréation et une gestation, toutes deux à la fois historiques et naturelles puisqu'il est nécessaire que deux êtres s'accouplent, mais aussi parfois techniques (dans le cas de la procréation médicalement assistée [PMA], mais aussi dans le « mythe » de l'ectogénèse<sup>24</sup>) et sociales (dans la gestation pour autrui [GPA]). Cependant, cela suppose avant tout une manifestation particulière dans le monde : être l'homme des droits de l'homme, c'est naître homme. En cela, le corps devient une condition de la reconnaissance et de la jouissance des droits de l'homme.

<sup>23</sup> « If civil society be the offspring of convention, that convention must be its law. That convention must limit and modify all the descriptions of constitution which are formed under it. Every sort of legislative, judicial, or executory power are its creatures. They can have no being in any other state of things; and how can any man claim, under the conventions of civil society, rights which do not so much as suppose its existence? Rights which are absolutely repugnant to it? » (Burke, 1790, p. 87–88).

<sup>24</sup> « Now that the technique is fully developed, we can take an ovary from a woman, and keep it growing in a suitable fluid for as long as twenty years, producing a fresh ovum each month, of which 90 per cent can be fertilized, and the embryos grown successfully for nine months, and then brought out into the air » (Haldane, 1923, p. 64). Plus haut, p. 56, l'auteur parle bien d'un « mythe » (myth).

### 3.3. *Le corps, la personne et les droits de l'homme*

Quel est ce corps mis au monde en tant que corps de l'homme des droits de l'homme ? Dans le contexte révolutionnaire, « naître homme » aurait dû s'entendre sans acception des diversités et notamment de la différence de couleur de peau : « Cette déclaration est irrévocable ; et il est hors de la puissance de l'assemblée nationale de distinguer diverses espèces d'hommes » (Brissot de Warville, 1790, p. 14–15). Or, la première abolition de l'esclavage est postérieure de cinq ans au texte de 1789 (elle date du 4 février 1794). Restent d'autres situations spécifiques dans lesquelles les états altérés du corps n'ont aucune incidence sur l'état de la personne. Les difformités anatomiques ou les anomalies fonctionnelles n'entrent pas en ligne de compte ; le Droit français ne retire pas la qualité de personne aux être nés difformes suite à l'exposition de la mère à l'alcool, aux médicaments ou aux polluants.

De ce qui précède, il résulte que les droits de l'homme sont des droits attribuables non à la naissance mais par la naissance, et que cette naissance marque l'irruption d'un corps dont certaines altérations ne sont pas dirimantes, mais dont certaines spécificités ont pu jeter le doute sur le bien-fondé de cette attribution. Par crainte de perdre une âme, les théologiens moralistes du XVIII<sup>e</sup> siècle encourageaient les prêtres à baptiser, même sous condition, les môles issues de la matrice maternelle : le baptême manifestait la reconnaissance de l'existence d'une personne. Ces situations spécifiques, de même que leurs approches par différentes disciplines, peuvent donner un éclairage sur le statut du corps du trans/posthumain dans la revendication de droits qui soient bel et bien des droits de l'homme.

\* \* \*

## 4. *Quels droits pour quel corps ? Les droits du corps trans/posthumain*

Le corps de l'homme né avec des dispositifs techniques ou né avec des dispositions génétiques produits par l'ingénierie humaine est-il un corps en mesure de porter des droits de l'homme ? Peut-il être un tel corps ? Si le corps est le lieu de l'humanité, et si des droits qui soient des droits de l'homme ne sont reconnus qu'à la seule condition de la mise au monde d'un corps, alors il y a lieu de s'inquiéter de la nature même de ce corps.

### 4.1. *Le statut du corps trans/posthumain : les paradigmes*

Au terme de son analyse sur le corps surnuméraire des technosciences, David Le Breton évoque le posthumain : « Ni homme, ni femme, Moi, une espè[c]e à moi tout seul » (Le Breton, 1990/2013, p. 330). L'ingénierie constituerait un individu tel qu'il appartient à une espèce dont il serait cependant le seul échantillon. Ce corps, s'il venait à être produit, aurait un statut dont les contours peuvent être dessinés en le comparant avec d'autres corps possibles, pensables, imaginables. Plus qu'une pensée de l'expérience, jusqu'à preuve du contraire, cette nouvelle voie ouvre sur une expérience de la pensée qui manipulera ici des objets conceptuels de divers ordres : une fiction, un texte fondateur et un texte doctrinal. Ces textes n'ont ni la même ambition, ni le même statut. La comparaison ne cherche pas à niveler ces textes,

mais elle veut saisir ce qui ferait, si jamais cela venait à advenir, le propre du corps du trans/posthumain.

Le corps des héros des mythologies gréco-romaines est celui d'êtres hybrides, issus de l'union de deux natures, divine et humaine. Soit, pour répondre aux exigences d'une expérience de pensée, la réalisation d'une telle hybridation : ces héros seraient-ils des êtres jouissant des droits de l'homme ? Il faudrait, pour cela, envisager si le corps des héros porte la marque de l'inscription dans les formes humaines de la corporéité — ce qui pourrait se dire d'Héraclès qui meurt, et non pas de Narcisse, dont la fluidité du corps lui permet par l'ultime métamorphose d'échapper à la mort. La fluidité et la fuite du corps, l'une comme manifestation et l'autre comme objectif du transhumanisme, sont largement soutenues par les divers courants qui traversent ce mouvement : la liberté morphologique est une revendication commune (*Transhumanist Declaration*, version 2012, art. 8, dans La déclaration transhumaniste, 2015).

Un autre élément de comparaison est apporté par les textes fondateurs du Nouveau Testament. Si la naissance du Christ exprime l'incarnation de Dieu, le Christ a vécu toute la condition mortelle et il ne saurait figurer parmi des prototypes de trans/posthumanité. Ses pouvoirs lui sont donnés par le Père et non par le corps, qui reste un corps souffrant la condition des hommes. Les charismes ne sont pas rattachés directement au corps (Moschetta, 2019, p. 67). Les réfutations des thèses d'Eutychès par Boèce apportent d'autres arguments : le Christ n'a pas une seule et même nature contrairement à ce que soutient Eutychès. Sinon, la chair du Christ serait le lieu de la conversion du divin en humain ou de l'humain en divin (« Contre Eutychès et Nestorius », VI, 4, dans Boèce, 2000). Paul évoque dans la *Première épître aux Corinthiens* le corps de Jésus ressuscité (1 Co 15, 42–44), « [...] corps totalement transfiguré et habité par l'Esprit [...] », commente Moschetta (2019, p. 67). Cependant, contrairement à ce qui sous-tend la conception trans/posthumaniste<sup>25</sup>, ce corps n'est pas un vêtement qui recouvre l'esprit ; il est la conscience des limites et la marche d'un changement intérieur (1 Co 15, 53).

Enfin, Thomas d'Aquin alimente la réflexion par un texte doctrinal. Les anges sont-ils de la même espèce ? Si chacun est un individu doté d'une individualité numérique, qui est alors aussi une individualité spécifique, comment sont-ils distingués les uns des autres ? Les questions 50 à 64 de la *prima pars* donnent un éclairage particulier à la supposition de trans/posthumains prototypiques, chacun unique en son genre, chacun à part du genre commun de l'humanité ordinaire. Pour Thomas d'Aquin, l'existence des anges est nécessaire dès lors que Dieu existe et qu'il a créé l'univers : le but de la création est l'assimilation la plus parfaite à Dieu, or le créé s'approche le plus de ce qui a été sa cause s'il en imite le plus possible le principe, à savoir l'intelligence et la volonté : « La perfection de l'univers exige donc qu'il existe des créatures intellectuelles » (I, q. 50, a. 1, R., dans Thomas d'Aquin, 1984). Puisqu'ils sont créés, les anges ne peuvent pas être acte pur — ce qui est le propre de Dieu —, de sorte qu'ils devraient être matériels de quelque manière.

<sup>25</sup> « L'élosion du corps dans les prédictions du transhumanisme est donc en définitive le passage à la limite de la confusion contemporaine entre le corps et le vêtement, laquelle reconduit finalement à la nudité, figure de l'échec à ressembler à Dieu » (Moschetta, 2019, p. 69).

D'un côté, leur substance est absolument immatérielle<sup>26</sup>, parce que leur action est purement intellectuelle (I, q. 50, a. 2, S. 3). Mais de l'autre côté, l'Aquinat doit rendre compte des passages de la Bible où des anges sont vus — ce qui accrédi-terait leur corporéité (*Tobie* 5. 4) : les anges assument des corps (I, q. 51, a. 2. R.)<sup>27</sup>. « Assumer un corps » signifie que l'ange exerce sa puissance sur une réalité corporelle : il est en capacité de faire se mouvoir un corps, corps qui représente les propriétés intelligibles des anges (I, q. 51, a. 2. S. 2). Mais cette action n'est pas le rapport d'une matière à une forme. Ainsi les anges *paraissent* parler ou manger (I, q. 51, a. 3. S. 4-5). Comme ils ne sont pas composés de matière et de forme, « [...] il ne peut donc y avoir deux anges de la même espèce » (I, q. 51, a. 4, dans Thomas d'Aquin, 1984). « La diversité des natures n'est pas la même chez les anges qui diffèrent entre eux spécifiquement, et chez les hommes qui ne diffèrent que numériquement » (I, q. 62, a. 6, ad. 3, dans Thomas d'Aquin, 1984). Bien plus, s'ils avaient une matière, leur diversité vaudrait différence de genre : « Il n'y a donc pas lieu d'admettre dans ces substances l'existence de plusieurs individus en une même espèce » (*Contra Gentiles*, II, 93, 3, dans Thomas d'Aquin, 1993).

#### 4.2. *Le statut du corps trans/posthumain : les prototypes*

Ces lectures permettent de proposer certains résultats sur la nature du trans/posthumain. Il se pourrait que les augments donnent à chaque individu ce qui fait de lui un être un et unique, de sorte qu'il soit alors impossible de trouver deux individus présentant des traits suffisamment semblables pour qu'ils appartiennent à une même espèce : « La technique participe donc pleinement à l'individuation de chacun [...] » (Lecourt, 2011, p. 91). Il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas de droits de l'homme, mais des droits des hommes trans/posthumains, avec, pour conséquence, cette impossibilité de les exposer — faute de pouvoir recenser l'ensemble des individus uniques en leur espèce. Et ainsi, comme pour les anges, le trans/posthumain tiendrait sa singularité de sa perfection, qui ne serait pas ici la réalisation de l'essence divine, ni même l'accomplissement de toutes les capacités humaines portées à leur plus haut point, mais l'expression du savoir technique et du pouvoir de la science sur le vivant — accomplissant la « honte prométhéenne » de Günther Anders<sup>28</sup>. Si la perfection est à chaque fois mesurée à la source créatrice, la différence entre les anges et le trans/posthumain tiendrait, pour les premiers, d'une adéquation avec le Créateur, tandis que les seconds seraient livrés à une histoire : celle des techniques d'abord, celle des représentations sociales de ces transformations ensuite, celle des désirs, enfin, qui lanceraient la trans/posthumanité dans une « évolution choisie » (Kleinpeter, 2015, p. 118).

<sup>26</sup> « [...] en tant que substance intellectuelle séparée de la matière, l'ange est à lui-même sa propre forme intelligible, car son être naturel et son être intelligible ne font qu'un » (Suarez-Nani, 2002, p. 37).

<sup>27</sup> « Il suffit de consulter l'*Index thomisticus* pour se rendre compte de l'importance que l'Aquinat accorde au corps » (Borgo, 2019, p. 572) : 34 000 occurrences du mot, employés dans 12 500 lieux du corpus thomiste.

<sup>28</sup> « [...] s'il veut se fabriquer lui-même, ce n'est pas parce qu'il ne supporte plus rien qu'il n'ait fabriqué lui-même, mais parce qu'il refuse d'être quelque chose qui n'a pas été fabriqué par d'autres (Dieu, des divinités, la Nature), parce qu'il n'est pas fabriqué du tout et que, n'ayant pas été fabriqué, il est de ce fait inférieur à ses produits » (Anders, 1956/2001, p. 40).

Reste à apprécier la validité d'une supposition, celle qui ferait du trans/posthumain un être aussi soustrait des éléments corporels biologiques qu'il se peut, jusqu'à parvenir à un état « décorporisé » — qu'il s'agisse d'un corps dans lequel auraient été téléchargés les états de conscience de la même personne<sup>29</sup>, reculant ainsi l'échéance, jusqu'ici invincible, de la mort<sup>30</sup>, qu'il s'agisse des états de conscience d'une autre personne, qu'il s'agisse d'un « technocorps », corps transposé et transcrit dans des codes informatiques<sup>31</sup>. Les questions soulevées par ces suppositions sont énormes. Toutes demandent s'il faut naître humain pour être une personne, si naître humain exige de naître dans un corps (que dire de l'humain issu de l'ectogénèse ?), si posséder des droits de l'homme au titre de personne née en tant qu'être humain peut valoir possession de ces mêmes droits en tant que personne dont le corps n'est plus numériquement le même (ce qui semble de prime abord acceptable : ôter une prothèse dentaire ne retire aucun droit, mais la prothèse devient redoutable si elle affecte le système nerveux central), si posséder ces droits en tant que personne peut se perdre en altérant la qualité d'être né humain (le cas du cyborg), et si les limites de ce corps peuvent être repoussées au point qu'il ne soit plus humain tout en gardant la qualité de personne. La revendication d'Anders Sandberg pour une liberté morphologique<sup>32</sup> s'inscrit dans ce dernier champ de réflexion : les techniques modernes actuelles permettent de modifier les fonctions et non seulement l'apparence<sup>33</sup> ; la nature de l'homme inclut le pouvoir de se définir en tant qu'homme<sup>34</sup>.

La déclaration de 1789 attache les droits de l'homme à la naissance : les droits de l'homme sont les droits de l'être né. La question est alors de savoir si la naissance, et quelle naissance, est le fondement ou la condition des droits de l'homme. Si elle en est le fondement, les droits de l'homme ne tirent leur légitimité que de la mise au monde par la naissance. Si elle en est la condition, les droits ne tirent leur existence que par ce mode de mise au monde. C'est ici précisément que la notion de « forme humaine » peut être opératoire.

### 4.3. Le statut du corps trans/posthumain : la « forme humaine »

La théologie, le droit et l'embryologie sacrée ont introduit la notion de « forme humaine » afin de trancher les questions d'infanticide et de transmission du patrimoine. Pour définir le statut de l'enfant au sortir du ventre maternel, la « forme humaine » a servi de pierre de touche — sans que cette notion soit véritablement explicitée.

<sup>29</sup> « Would you want a total prosthetic body, if your own body were irreversibly out of commission ? » (FM-2030, 1989, p. 195).

<sup>30</sup> « We are devising more and more spare parts for malfunctioning body organs. We are slowly learning to transfer intelligence. Other extraordinary advances are on our launching pads. Immortality is now a question of when — not if » (FM-2030, 1989, p. 161).

<sup>31</sup> « Le corps est libéré grâce à la technique qui ne se distingue plus du vivant (mélange cellule-nano électronique) » (P. Musso, « Le technocorps, symbole de la société technicienne », dans Kleinpeter, 2015, p. 108).

<sup>32</sup> « Morphological freedom is the right to modify oneself » (Sandberg, 2015, p. 6).

<sup>33</sup> « Today we have the technological means to modify functions in addition to appearance, making morphological changes far more profound » (Sandberg, 2015, p. 8).

<sup>34</sup> « [...] even if one accepts the idea of a particular human nature this nature seems to include self-definition » (Sandberg, 2015, p. 11).

La notion de « forme humaine » est centrale puisque Dieu est reconnu homme à son aspect (*Philippiens* 2, 7). Les textes patristiques s'interrogent sur la formation du fœtus en tant qu'il est porteur de l'image divine. Yan Thomas rappelle les thèses de Philon d'Alexandrie (25 av. J.-C.-50 apr. J.-C.), de Tertullien (160–220) et de saint Jérôme (347–420) : « Cette forme [...] est atteinte lorsque les membres sont spécifiés » (Thomas, 2017, p. 100) et lorsque l'ensemble offre une image réduite du corps humain. Pour Philon, afin de dédommager de l'avortement provoqué par un coup porté à la femme enceinte, « [...] si l'embryon était déjà formé et que tous ses membres fussent en place avec leurs caractéristiques propres, ce sera la peine de mort » (*De specialibus legibus*, III, 108, dans Philon d'Alexandrie, 1970). Importe ici l'allure d'ensemble des membres, et non le développement particulier de chacun d'eux — ce que conforte le §117 : « [...] dans le cas où la femme est enceinte d'un embryon déjà pleinement constitué » (Philon d'Alexandrie, 1970). Pour Tertullien, dans *De l'âme*, « [l]e fœtus est donc dans le ventre un être humain dès l'instant où la forme est achevée » (Tertullien, 2019, XXXVII, 2, p. 359). Cette formation est directement dépendante de la capacité à vivre ou à mourir. Dans la lettre 121 à Algasia, saint Jérôme soutient que : « [...] les semences prennent peu à peu forme dans la matrice [...] » de sorte qu'« [...] un avortement n'est pas réputé homicide tant que les éléments confus n'ont pas acquis la ressemblance propre des membres [...] » (Jérôme, 1961, p. 22). La forme humaine n'est donc pas immédiate. Il n'est pas dit si chaque membre doit ressembler au membre accompli à l'âge adulte, ou si l'ensemble perceptible des membres doit présenter cette ressemblance — quelque disparate que puisse être chacun des membres : la confusion est-elle due à chaque membre ou est-elle due à leur insuffisante coordination ? Quand Augustin envisage la résurrection des avortons et des monstres, il soutient que « [...] pour chacun de ceux qui, par excès, par défaut ou par quelque trop grande difformité, naissent à l'état de monstres : la physionomie de notre nature leur sera rendue par la résurrection » (*Manuel*, XXIII, 87, dans Augustin, 1947). Le corps des premiers n'est pas un corps vivant ; le corps des seconds est un corps qui dérange la disposition régulière et habituelle des membres et des organes. Pour Augustin, la vie sera donnée aux premiers et l'harmonie des formes physiques sera accordée aux seconds. La personnalité des corps n'est donc pas de ce monde, mais elle est reportée et garantie au temps de la résurrection. La forme humaine est tantôt définie par la capacité à perdre la vie — davantage d'ailleurs que par la capacité à l'entretenir —, tantôt par l'arrangement des parties. La *Cité de Dieu* donne l'argument de la convenance et du rapport à l'ensemble pour rendre compte de l'existence des monstres, mais cet argument est produit à propos de la beauté de l'univers (Augustin, 1960, XVI, VIII, 2). Ainsi sont en concurrence une vision anatomique et une vision physiologique. Mais la vision physiologique est davantage une perspective anthropo-théologique : la vie ne doit pas être perdue parce qu'un homme, et par voie de conséquence, une âme seraient perdus. Un texte humoristique du début du XX<sup>e</sup> siècle évoque l'importance de la forme humaine. Au pays des Aztèques, « [t]ous les passants n'étaient pas des Adonis, mais ils avaient tous une forme "humaine" ». Ni trop gros, ni trop minces, ni trop voûtés. Dans ce pays fantastique, la norme est de veiller au maintien de la forme, laquelle ne se limite pas à la morphologie : « Notre devoir est de protéger le type humain, le "moule", contre toutes les déformations » (Fred, 1924, p. 268).

La notion de « forme humaine » a également une application en droit. Du point de vue du droit romain, « [à] la naissance, l'enfant apparaît corps et âme » (Thomas, 2017, p. 101), mais cette apparition est un événement juridique qui permettra à l'enfant de disposer des droits du posthume. Selon Polynice Alfred Henri Van Wetter, trois conditions donnent à l'enfant l'existence pleine et entière : le fait d'être séparé de la mère, la viabilité et la forme humaine. Cependant le droit peut-il arbitrer à lui seul ? Ce qu'il faut entendre par forme humaine, pour Van Wetter, n'incombe pas au domaine du droit, mais à la physiologie<sup>35</sup>, tandis que Yan Thomas propose une autre lecture : « L'unique concession que le droit, sous cette très vague référence, veuille bien consentir au réel l'est à un réel fabriqué par lui » (Thomas, 2017, p. 101). Le *Corpus juris canonici* distingue le fœtus de la matière inerte selon qu'il est formé ou non (*secunda pars, causa 32, quaest. 2, cap. 8*, dans Friedberg, 1879, I, c. 1122). Pour Jean Domat (1625–1696) dans ses *Lois civiles* (II, I, II, 4), ne peut ni hériter ni transmettre ce qui n'a pas reçu la forme humaine : « Et la même incapacité exclut à plus forte raison ce qui peut naître d'une femme sans la forme humaine, quoiqu'il ait eu vie ; car c'est ou un monstre, ou une masse de chair qu'on ne peut mettre au nombre des personnes » (Domat, 1735, p. 313). Le « monstre » peut toutefois être compté parmi les enfants s'il a « [...] l'essentiel de la forme humaine [...] » (Livre préliminaire, Tit. II, sect. I, XIV, dans Domat, 1735, p. 13). L'article 345 du Code pénal de 1810 donne lieu à des commentaires sur la détermination entre l'enfant qui a vécu et l'enfant mort-né. Émile Garçon refuse la pertinence de l'arrêt qui estime que doit être considéré comme n'ayant pas vécu l'enfant qui n'a respiré qu'une ou deux minutes (Garçon, 1901, p. 959). Le corps de l'homme des droits de l'homme doit avoir la « forme humaine » (Chauveau et Faustin, 1887, p. 456, n. 1) — sans cela, il est soit un produit innommé, soit un être non viable. À propos du jugement de Marie-Zélie Bohard, la Cour de cassation, dans son arrêt du 7 août 1874, énonce qu'après cinq mois et demi de grossesse, elle « [...] n'est point accouchée d'un enfant qui pût vivre, mais bien d'un être simplement ébauché [...] » ; « [...] cette gestation a été trop courte pour la création d'un être organisé » (Duchesne, 1874, n. 224, p. 419 ; Sirey et al., 1875, p. 41–42). L'enfant ne peut être réputé viable qu'après les 180 jours de gestation mentionnés dans le Code civil français (France, 1804, art. 312). Garçon cite d'autres décisions judiciaires admettant que « [...] la mère a la faculté de prouver que le produit de l'accouchement, expulsé après plus de six mois de gestation, est un môle, un œuf dégénéré, ne contenant plus d'embryon [...] » (Garçon, 1901, p. 961). Tout ce qui sort du ventre de la femme n'est pas une personne, ni au sens biologique, ni au sens juridique.

L'embryologie sacrée apporte au prêtre les connaissances médicales nécessaires pour déterminer s'il doit ou non administrer le baptême à la forme qui sort du corps de la mère. Pour Francesco Emanuele Cangiamila (1702–1763), l'animation étant le moment où le vivant accède aussi à la personnalité, il s'agit de baptiser aussitôt la « masse abortive » : « [...] rien n'est plus condamnable que la coutume de jeter dans les ordures la petite masse abortive, quelque peu avancé que soit le terme de la fausse couche [...] » (Cangiamila, 1774, p. 22). Alors que pour le

<sup>35</sup> « La question de savoir ce que requiert la forme humaine appartient à la physiologie plutôt qu'au droit ; la conformation de la tête n'est point un criterium absolu » (Van Wetter, 1875, p. 81).

droit, le fruit des entrailles n'est pas nécessairement une personne, la simple supposition que ce fruit peut être une personne suffit pour devoir le baptiser. Cangiamila illustre son propos par une anecdote : la femme de l'ouvrier typographe qui compose le livre du prêtre recueille le fruit d'une fausse couche, « comme un grumeau de sang » en qui « elle reconnut un enfant mâle bien formé, à qui elle donna le baptême ; & qui ne mourut que quatre minutes après : elle vint m'apprendre cette nouvelle, & je donnai la sépulture à l'enfant » (Cangiamila, 1774, p. 23). Cangiamila accepte la validité du sacrement du baptême et il accorde la sépulture chrétienne au produit de la fausse couche, en s'en tenant au principe de la probabilité — « [...] il est assez probable que le fœtus est animé dès les premiers jours [...] » (Cangiamila, 1774, p. 23) — et au principe de l'équité : « Le temps de l'animation étant incertain, on pourroit douter si un fœtus, qui n'est point encore formé, a une âme ; mais l'équité demande qu'on embrasse l'opinion la plus favorable, & qu'on lui donne le baptême sous condition » (Cangiamila, 1774, p. 45–46). Si le prêtre doit refuser le baptême en présence de preuve positive de mort, il doit baptiser sous condition en l'absence de certitude sur la vie du fœtus<sup>36</sup>. Ces deux lignes de conduite s'appliquent chacune à deux sortes d'avortons : ceux qui disposent des principaux membres ; ceux qui, antérieurs au quarantième jour de la conception sont enveloppés dans la membrane (Cangiamila, 1774, p. 45). Le prêtre devra ondoyer autant de têtes ou de poitrines que présente l'enfant monstrueux<sup>37</sup>. Cependant, comme le prêtre peut prendre pour un fœtus un caillot et baptiser ainsi une substance sans âme, il doit redoubler de vigilance : « Quand ce qui naît n'a aucune forme, on ne donne point le baptême, car c'est une mole ou un faux germe, ou un polype, & non un fœtus » (Cangiamila, 1774, p. 214).

#### 4.4. Les apories de la forme. Approches fictives

Le critère de la forme n'est ni suffisant ni complet. Deux expériences de pensée, rétrospective et prospective, en sont le signe.

Et si *Homo neanderthalensis*, espèce du genre *Homo* mais séparée de *Homo sapiens*, avait survécu et que cette espèce séjournât parmi nous, pourrait-elle avoir les droits qui sont attachés à l'être humain *Homo sapiens* ? Timothy, personnage d'Isaac Asimov, retiré de l'ère temporelle du Néandertal pour arriver au laboratoire futuriste de Stasis S. A., est-il un garçon-singe, « [...] créature sur le point de devenir humaine » (Asimov, 1988, p. 373), ou bien est-il « [...] un vrai petit garçon » comme le soutient sa tutrice Miss Fellowes (Asimov, 1988, p. 407) ? Timothy a-t-il des droits ? « Est-ce que cela ne veut pas dire que Timmie a droit à un traitement humain ? » (Asimov, 1988, p. 380) — aller à l'école, sortir au jardin d'enfants, etc. (Asimov, 1988, p. 396). Tout au contraire, est-il « [...] celui qui n'a pas le droit de sortir [...] »

<sup>36</sup> « Il faut suivant ce que nous avons avancé ci-dessus, baptiser le germe de l'homme, ne fût-il pas plus gros qu'un grain d'orge, & quelque court que soit l'espace écoulé depuis le moment de la conception, quoiqu'il n'ait aucun mouvement qui indique un signe de vie, pourvu qu'il ne soit pas corrompu ou manifestement mort : dans le premier cas on le baptise sous condition ; *si es capax*, ou *si vivis* : *si tu es capable de recevoir le baptême*, ou, *si tu vis actuellement, je te baptise, ETC.* » (Cangiamila, 1774, p. 31).

<sup>37</sup> « Si le monstre a plusieurs têtes & plusieurs poitrines, il y a autant d'ames, de cœurs & d'hommes différents [...] » (Cangiamila, 1774, p. 280). Voir aussi Le Tourneux (1695, p. 372), Vanverts (1879, p. 338) et Siredey (1895, p. 13).

(Asimov, 1988, p. 404) ? La nouvelle d'Asimov nous demande de préciser ce qu'est cette « forme humaine » sans laquelle un corps ne peut pas être porteur des droits de l'homme.

À l'autre extrémité de l'échelle temporelle, imaginons un augment qui permettrait au trans/posthumain de disposer de facultés réservées à une élite — par exemple l'extension de la vision au monde nocturne par injection de nanoparticules capables de se fixer aux récepteurs optiques, à l'instar de ce qui s'est fait sur des souris (Ma et al., 2019). Imaginons une autre extension obtenue par une modification du génome : l'équipe de He Jiankui a supprimé, par la technique CRISPR, le gène CCR5, qui jouerait un rôle dans la transmission du VIH. Mais il semble que cette suppression augmente les capacités intellectuelles (Regalado, 2019). La question se pose : « Aurons-nous des humains génétiquement modifiés (HGM) ? » (Foldscheid et al., 2018, p. 99). Il faut ici distinguer le mode d'obtention de l'humain et le résultat. À propos de la fécondation *in vitro* (FIV), qui est certes un procédé issu de la technique, nul ne contestait la parentalité des ascendants : les gamètes ont été réunis et ils ont fusionné ailleurs que là où ils l'étaient ordinairement. Mais la question de « l'humain-OGM » se pose si l'augment est une séquence ADN : jamais les gamètes n'auraient pu fusionner sans une intervention technique pour donner cet être nouveau. Il ne s'agit plus de reproduire de manière délibérée et accélérée ce que la nature aurait pu faire : l'artificialisation dénoncée serait permise par le savoir et par les techniques. À cette heure, la directive européenne 2001/18 écarte l'emploi de l'*appellation* OGM pour un être humain, en lui réservant un statut à part dans la nature<sup>38</sup>. En France, l'article 16-4 du Code civil interdit de porter atteinte à l'intégrité de l'espèce humaine.

#### 4.5. Les apories de la forme. Approches conceptuelles

Les augments incorporés dans le trans/posthumain entrent-ils dans la liste des propriétés du corps ou dans celles de la personne ? La notion de « forme humaine » est-elle opératoire ? Au critère de la « forme humaine », « [...] critère qui n'est clair qu'en apparence [...] » (Garçon, 1901, p. 960), Garçon préférerait celui de la durée de la gestation pour déterminer la viabilité de l'enfant. La « forme humaine » peut désigner soit une organisation, c'est-à-dire la relation des organes l'un à l'autre, soit la conformation, c'est-à-dire le moindre écart entre l'état de l'enfant *in utero* et l'état de l'enfant dans sa forme tenue pour aboutie. Or, l'organisation peut être viable sans être conforme — ce qui est le cas des formes dites monstrueuses.

Pour préciser la notion de « forme », un élément de solution peut être apporté avec la distinction, établie dans l'article 16 al. 3 du Code civil français, entre le corps d'une part, et ses éléments et ses produits d'autre part. Les augments incorporés dans le trans/posthumain entrent-ils dans la liste des propriétés du corps ou dans celles de la personne ? La question devient alors celle de la relation des augments au corps

<sup>38</sup> « 2) "organisme génétiquement modifié (OGM)" : un organisme, à l'exception des êtres humains, dont le matériel génétique a été modifié d'une manière qui ne s'effectue pas naturellement par multiplication et/ou par recombinaison naturelle. » (Directive 2001/18/CE du Parlement européen et du Conseil du 12 mars 2001 relative à la dissémination volontaire d'organismes génétiquement modifiés dans l'environnement et abrogeant la directive 90/220/CEE du Conseil - Déclaration de la Commission, voir EUR-Lex, 2010).

selon qu'ils sont dits *de* la personne ou selon qu'ils sont dits *dans* la personne. Le premier cas de figure est l'arrêt du 11 décembre 1985 de la Cour de cassation, qui affirme que le droit de rétention ne s'applique pas aux objets qui font partie intégrante de la personne humaine<sup>39</sup>, de sorte que des chirurgiens-dentistes ne sauraient se dédommager des impayés de leurs clients en réclamant la restitution d'une prothèse dentaire. Ainsi, ces augments sont tantôt des choses et des choses dans le commerce, tantôt des « personnes par destination »<sup>40</sup>. Dans le droit des biens, une personne par destination est « [...] une chose, [qui peut] devenir personne par destination en raison de son intégration à la personne [...] » (Bertrand-Mirkovic, 2003, p. 395). Les augments qui sont ajoutés à l'être humain, existant (comme Harbisson<sup>41</sup>) ou en gestation, sont alors des augments de la personne, et l'emploi de la notion de « forme humaine » doit être étendu pour l'appliquer à tous les artefacts qui sont de la personne — quel que soit son aspect physique.

Comme second cas de figure, considérons les augments intrants, telle une séquence ADN apportée avant la conception (par correction des séquences de protéines à la suite d'un DPI), ou telle une séquence ADN apportée pendant la gestation, ou telle encore une séquence ADN apportée à l'humain qui est né (thérapie génique). S'agit-il ici d'augments qui peuvent être des personnes par destination ? En intégrant le corps, l'augment deviendrait alors, dans cette construction juridique, identifié à la personne. Rien n'empêcherait dès lors de considérer le corps du trans/posthumain, avec ses augments, comme un corps porteur des droits de l'homme, à la condition toutefois d'éclaircir la nature et la destination de l'augment : une prothèse est rétractable (un appareil dentaire se retire, se pose, se vole) ; elle peut parfois être retirée sans ôter la fonction pour laquelle elle a été conçue (l'absence de dentier n'empêchera pas la nutrition par pipette). Mais une séquence ADN ne peut être retirée sans altérer la personnalité ou sans amoindrir les facultés.

#### 4.6. Les apories de la forme du corps trans/posthumain

Le corps trans/posthumain n'est pas un corps mis au monde<sup>42</sup>. Sans réserve et sans faculté de repli, bien qu'il puisse ensuite échapper au projet qui l'a conçu, ce corps est ce qu'il est, par la volonté de le faire être comme il est. Unique en son genre, il n'est pas classable parmi les autres espèces vivantes : il est mis à part. Le corps trans/posthumain possède ces trois caractéristiques — dont les deux premières sont contraires l'une à l'autre : l'absence d'intimité ; la discrétion (la séparation des autres corps) ; la fluidité morphologique. Il est par un autre dont il est séparé par sa constitution ; il est pour un tiers à qui il doit ses composantes et de qui il tient son être-tel, comme, inversement, il est avec d'autres, desquels il ne peut être indépendant. Le dernier caractère est proclamé par l'article 8 de la *Transhumanist Declaration* (version 2012) : « We favour morphological freedom [...] » (*La déclaration transhumaniste*,

<sup>39</sup> J. Hauser, cité dans Labbé (2015, p. 23).

<sup>40</sup> Voir Cayol (2011) et Bioy (2013).

<sup>41</sup> Voir ci-dessus, p. 67–68.

<sup>42</sup> « Being “human”, whatever that means, is one of those irrelevant birth statuses, while “reason and conscience” are the legitimate markers of who we owe the “spirit of brotherhood” » (Hughes, 2004, p. 82, qui commente ici la Déclaration Universelle sur le Génome Humain et des Droits Humains [1998]).

2015). En marquant la possibilité d'une rupture avec l'état précédent, il pose à nouveau la question de la continuité de l'identité personnelle : la personne modifiée par son corps et dans son corps est-elle la même que celle qu'elle était ? La réponse de Max More tient dans la « direction du soi » (self direction) : seuls les changements orientés par le projet de vie, quels qu'ils soient, assurent la continuité du moi<sup>43</sup>. Cette réponse suppose que les changements sont consentis, voire délibérés, mélioratifs, intégrables surtout par l'investissement d'un sens — et elle laisse de côté les possibles modifications du génome avant la naissance de l'être modifié, et par conséquent avant toute possibilité de consentement.

Les propriétés de séparation et d'absence d'intimité se trouvaient déjà dans les textes médicaux de la Renaissance, mais elles s'y exprimaient autrement. Si l'anatomie médicale ouvrait le corps pour entrer dans son intimité, elle ne séparait pas le corps du monde social : dans le manuscrit de gynécologie de Mustio, au IX<sup>e</sup> siècle (Morel, 2009, p. 16), ou dans les traités de Trotula de Ruggiero<sup>44</sup> et d'Ambroise Paré (1573, p. 78–81), les images représentent les fœtus comme des hommes. Les gravures des ouvrages d'obstétrique, entre 1513 et 1604, montrent les enfants *in utero* sous la forme des hommes accomplis qu'ils seront (Pancino et Yvoire, 2006, p. 39–48) ; les femmes affichent leur statut social, par leurs vêtements ou par leurs poses<sup>45</sup>. Et pourtant, l'anatomie divisait le corps pour le connaître. Marie-Christine Pouchelle insiste sur l'approche arithmétique de Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel : « Dénombrer suppose qu'on isole au préalable les unités constitutives d'un ensemble donné. Or, c'est bien dans un morcellement raisonné, qui permettra à la fois de compter et d'ordonner les parties du corps, que réside pour Mondeville la clef [*sic*] de la connaissance anatomique » (Pouchelle, 1983, p. 55). À ce corps morcelé en organes distincts, des droits ne pouvaient être reconnus ou accordés : ce corps n'est en réalité le corps de personne. Le corps doit jouir d'une certaine unité — celle sur laquelle veille la « forme humaine » ; l'attribution du corps à la personne et l'incorporation de la personne sont les conditions de l'attribution de droits.

La disparition de l'intimité est aussi la mise en relation du corps avec un ensemble d'autres corps : les instruments techniques nécessaires, les opérateurs, les agents veillant à la maintenance ou au contrôle des techniques. Cette mise en relai est à la fois technique par ses moyens (les dispositifs nécessaires) et par sa finalité (le corps est connecté à un monde technoscientifique)<sup>46</sup>. Le corps du trans/posthumain est un corps de relations avec un environnement technique. Il est un corps mis en réseaux : il dépend d'un ensemble de connaissances ; il résulte d'un ensemble de volontés, concordantes ou discordantes ; il alimente un débat d'idées. Fereidoun

<sup>43</sup> « [...] an important consideration determining whether a person undergoing dramatic change remains logically the same is the extent to which that person selects and directs the changes » (More, 1993, p. 20).

<sup>44</sup> « Dans l'Occident médiéval, on trouve plusieurs manuscrits gynécologiques (Trotula, Moschion) dans lesquels les fœtus représentés comme des hommes miniaturisés prennent toutes sortes de postures » (Morel, 2011, p. 39).

<sup>45</sup> Estienne (1546, p. 299) ; *Les figures et portraits des parties du corps humain* (1575, ff. 58–66) ; Deutsche Akademie der Naturforscher (1670, p. 144b) ; Van de Spiegel (1626, p. 35).

<sup>46</sup> « Esprit, corps et outil deviennent très intimes » (Haraway, 2007, p. 55).

M. Esfandiary expose le projet de télécommunautés<sup>47</sup>, remplaçant les villes de l'âge industriel, où tout est relié instantanément, où tout se fait à distance, télé-éducation, télé-médecine et télé-commerce (Esfandiary, 1981, p. 73) : « We are entering the age of the telehuman » (FM-2030, 1989, p. 16). Grâce à des nanorobots, « human brains will be able to connect to the cloud » (Kurzweil et Miles, 2015, p. 24). En cela, cette conception du corps, son élaboration, ainsi que les représentations culturelles auxquelles elle se prête, peuvent être comparées à celles d'autres sociétés, bien plus anciennes. Par exemple, dans la société Canaque, le corps n'a pas de réalité séparée et il n'a pas une identité atomique : il est essentiellement identique au monde végétal, comme il est essentiellement défini par sa relation aux autres<sup>48</sup>.

\* \* \*

### Éléments de conclusion

Quel est le corps nécessaire pour que des droits de l'homme soient accordés à l'être dont il porte l'existence ? L'enjeu du trans/posthumanisme est, dans les limites étroites du champ ouvert par cette étude, d'une part, de déterminer quels peuvent être la place et le statut du corps en tant qu'il est le fondement des droits de l'homme, et, d'autre part, de déterminer quelles sont les limites de sa transformation au-delà desquelles il cesserait de pouvoir être ce support pour un être humain. Les transformations du corps par l'ingénierie humaine peuvent-elles atteindre un passage à la limite au-delà duquel le corps ne peut plus incorporer une personne humaine ni prétendre désigner un être humain — mais former, peut-être, une nouvelle espèce<sup>49</sup> ? La fluidité choisie du corps, revendiquée par Sandberg, ne produirait-elle pas un corps qui n'est plus le support ni d'un humain, ni d'une personne, ni d'un corps humain<sup>50</sup> ? L'immortalité espérée se gagne au prix d'une désincarnation pour entrer dans le corps d'un flux continu d'informations<sup>51</sup> ; la perpétuité de la personne s'obtient par un téléchargement sur un réseau informatique des pensées, souvenirs et sentiments (Hughes, 2004, p. 101–103).

La « forme humaine » donne une réponse. Elle ne propose pas une définition de la forme normale (attendue, fréquente, ou exigible) du corps en tant que corps humain ;

<sup>47</sup> « [...] 21<sup>st</sup> century telecommunities: mobile communities airparks — global festivals — global festivals [sic] — global video events — space colonies » (Esfandiary, 1981, p. 72).

<sup>48</sup> « La notion de personne au sens occidental n'est donc pas repérable dans la socialité et la cosmogonie traditionnelle canaque. *A fortiori*, le corps n'existe pas. Du moins pas au sens où nous l'entendons dans nos sociétés. Le "corps" est confondu au monde, il n'est pas le support ou la preuve d'une individualité car celle-ci n'est pas fixée et la personne repose sur des fondements qui la rendent perméable aux effluves de l'environnement. Le "corps" n'est pas frontière, atome, mais élément indiscernable d'un ensemble symbolique » (Le Breton, 1990/2013, p. 22).

<sup>49</sup> « If some people's genetic coding is different enough from that of humans, they will be a distinct species. If the changes are *positive* changes, these new peaks in the evolutionary landscape will be *transhuman* » (More, 1993, p. 18).

<sup>50</sup> « Cet ex-utero du vivant produit moins des corps sans organes que des organes sans corps ; chaque organe peut être utilisé en dehors de son corps d'origine et réimplanté dans un autre au risque immunitaire couru de reconstituer l'identité personnelle » (Andrieu, 2010, p. 3).

<sup>51</sup> « [...] on tend à rechercher de plus en plus l'immortalité de ce qui, en nous, relève d'informations, et de moins en moins de ce qui relève du spirituel ou du charnel » (Cerqui, 2002, p. 170).

elle ne s'adresse pas davantage à l'ingénierie pour normer les transformations du corps. La « forme humaine » est une expression opératoire qui indique la limite de la désincorporation du corps de la personne. Ce qu'apporte la « forme humaine », c'est la présomption qu'un corps désincorporé, retiré à la chair, ne peut servir de support à un être humain ni fournir à une personne, en tant que cette personne est un être humain, le fondement des droits de l'homme. En retour, la « forme humaine » pose deux questions au trans/posthumanisme : tout corps peut-il être le support d'un être humain ? tout corps peut-il être le fondement de la jouissance des droits qui sont les droits de l'homme tels qu'ils sont définis dans le texte de la déclaration inaugurale de 1789 ?

Peut-on dire que ce qui augmente, corrige ou altère le corps de l'homme transforme l'homme dans sa qualité de personne au point que des droits ne puissent plus lui être attribués ou au point que des droits subjectifs qui sont les droits de l'homme ne puissent pas être accordés ? Quel augment pourrait transformer le corps de l'homme de sorte qu'il ne puisse plus être le corps de l'homme des droits de l'homme ? Cet augment fera-t-il partie du patrimoine de la personne ? Fera-t-il partie de la personne elle-même au même titre que certaines prothèses (organes greffés, implants dentaires), pour lesquelles le droit de rétention ne peut être appliqué<sup>52</sup> ? Selon la nature des modifications apportées, selon leur portée (caractéristiques transmissibles ou non par l'hérédité), il restera à apprécier ce qui a « forme humaine ». Où se trouve donc la forme humaine ? Est-elle la totalité des membres dans leur intégrité et dans leur conformité à ce que la nature produit le plus souvent, ou est-elle dans l'aspect général et l'allure ? L'empreinte du visage du Christ sur le voile tendu par Véronique suggère une réponse possible : la « forme humaine » est la trace de l'humanité, recueillie, reconnue, conservée par un *autre* être humain, et qui rappelle la forme désormais disparue.

Les droits du trans/posthumain peuvent être *a priori* esquissés dans ce cadre : le corps du trans/posthumain, en tant qu'il est considéré comme le corps porteur des droits de l'homme, est celui dont la forme permanente est conservée, sinon au travers de la constance des traits physiques (l'humanité n'a-t-elle pas changé de morphologie au cours des âges ?), du moins par la reconnaissance des témoins vivants. Ainsi le corps du trans/posthumain ne peut être un corps porteur des droits de l'homme que si sa « forme humaine » est attestée. C'est par un tiers que l'humanité de la forme du corps, porteur des droits de l'homme, peut être affirmée. Pas d'humanité sans médiation ; la rencontre de l'autre ne peut être immédiate et frontale qu'au risque de la violence — à s'en tenir au célèbre « Maîtrise et servitude » (Hegel). L'exemple de Harbisson le montre : c'est une institution qui lui accorde la possibilité de faire valoir ses droits humains. L'accession à la reconnaissance ne se fait pacifiquement que par un tiers. Ce tiers peut être un particulier (Véronique pour le Corps du Christ) ou une institution (le gouvernement britannique pour Harbisson).

<sup>52</sup> « L'organe greffé dont dépend le maintien de la vie, le pacemaker etc. [...] atteindraient alors un degré d'intégration avec le corps humain qui pourrait conduire à une confusion pure et simple » (J. Hauser, cité dans Labbé, 2015, p. 24).

Reste l'autre versant et la nuée de difficultés soulevées par l'existence de la personne qui, elle, n'aura pas été « modifiée ». Son sort dépendra désormais des avancées permises par les techniques biomédicales qui feront de l'humanité d'aujourd'hui la possible vassale de la post/transhumanité de demain. Comment protéger les descendants naturels des avantages donnés par ces techniques aux humains transformés ? Y aurait-il un droit de réclamation pour les personnes qui seraient restées hors de l'ingénierie et qui n'auraient pas pu bénéficier de ces avantages ? Faudrait-il reconnaître un droit de recours aux personnes nées sans pouvoir bénéficier de tous les avantages procurés par l'ingénierie comme à celles pour lesquelles la technique aurait avorté ou manqué la plénitude de son effet ? Pourrait-on concevoir des recours en justice pour être né sans l'équipement physiologique permettant de jouir des mêmes avantages, en revendiquant ainsi « [...] un droit à ne pas être ce que l'on est [...] » (Cayla et Thomas, 2002, p. 92) ? Il y aurait alors une rupture d'égalité des corps, annulant « [...] la réciprocité habituelle entre égaux de naissance » (Habermas, 2001/2015, p. 98). Resterait-il seulement la liberté toute négative de ne pas disposer des avantages permis par l'action technique sur le corps, une sorte de droit de réserve ? Resterait-il un droit de refuser ce qui est présenté comme un avantage<sup>53</sup> ? Enfin, quelles seraient les responsabilités pour les actions commises par le trans/posthumain alors qu'il ne les aurait commises qu'en raison de la nature de cet augment — augment voulu, conçu et posé par d'autres ?

Parmi les éléments de réponse à prendre en considération se trouve la relation de la personne à son corps, ce corps « [...] foncièrement plastique, évolutif, polymorphe et hanté du désir d'être quitté » (Hottois, 1999, p. 66). Si le corps est un fait du droit, et si le corps est le lieu dans lequel la personne se manifeste, il appartient au droit de borner les aspirations de la personne à tout changement sur son corps comme sur celui des êtres à venir. Mais quels critères doivent guider le droit ? Pour qu'il y ait reconnaissance et attribution de droits qui soient des droits de l'homme, la première condition est de permettre au corps qui naît de faire un, de lui reconnaître cette « forme humaine » qui est moins la reconnaissance des détails de l'anatomie, laquelle procède par division des organes, que la réalisation d'un projet humain, c'est-à-dire, et tout ensemble, le rassemblement en une totalité, celle des diverses parties unies pour donner lieu à un corps vivant, et celle des diverses manifestations de l'existence humaine qui s'y trouvent concrétisées, des savoirs techniques jusqu'aux finalités politiques espérées. Si la modification du corps permet un ordre de coexistence équitable, volontaire et raisonnable, c'est-à-dire un ordre de configuration d'un espace politique, elle peut alors produire un corps qui soit le sujet de droits de l'homme. Mais c'est bien depuis un monde ancien, celui qui reconnaît la valeur des droits de l'homme pour des êtres venus au monde par la naissance, que peut être affirmée l'existence d'une forme humaine pour des êtres qui viendraient à « naître » par l'ingénierie.

**Remerciements.** Je remercie chaleureusement les relecteurs de ce travail dont les conseils bienveillants et l'exigence légitime m'ont permis de progresser. Je remercie Camille de Belloy pour ses prudentes

<sup>53</sup> « Should every human have the right to be upgraded into a Cyborg? If an individual does not want to should they be allowed to defer, thereby taking on a role in relation to a cyborg rather akin to a chimpanzee's relationship with a human today? » (Warwick, 2003, p. 136).

recommandations. Les travaux de Bernard Baertschi et de Jean-Yves Goffi m'ont été d'un précieux secours. Mme Françoise Pignol m'a généreusement guidé dans les arcanes de la mise en page. Cécile Facal a relu avec grand soin le texte, et je ne saurais trop la remercier. Les erreurs et les inexactitudes qui demeureraient sont de mon seul fait.

## Références bibliographiques

- Anders, G. (2001). *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (traduit par C. David). Éditions Ivrea/Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances. (Première publication 1956)
- Andrieu, B. (2010). L'hybridation performative, ou la fin du mythe de la perfection. *Alliage*, 67, 95–103.
- Aristote. (2014). *Œuvres complètes* (traduit sous la direction de Pierre Pellegrin). Flammarion/Les Belles Lettres.
- Asimov, I. (1988). *Le robot qui rêvait* (traduit par F.-M. Watkins). J'ai lu.
- Augustin. (1947). *Œuvres de saint Augustin. 9. Exposés généraux de la foi* (traduit par J. Rivière). Desclée De Brouwer.
- Augustin. (1960). *Œuvres de saint Augustin. 36. 5<sup>e</sup> série. La Cité de Dieu. Livres XV-XVIII. Luttés des deux cités* (B. Dombart, A. Kalb et G. Bardy, dir. ; traduit par G. Combès ; 4<sup>e</sup> éd.). Desclée De Brouwer.
- Augustin. (1992). *Œuvres de saint Augustin. 13. 2<sup>e</sup> série. Dieu et son œuvre. Les confessions. Livres I à VII* (M. Skutella et A. P. Solignac, dir. ; traduit par E. Tréhorel et A. Bouissou). Études augustiniennes.
- Beaune, J.-C. (1998). *Philosophie des milieux techniques : la matière, l'instrument, l'automate*. Champ Vallon.
- Bertrand-Mirkovic, A. (2003). *La notion de personne. Étude visant à clarifier le statut juridique de l'enfant à naître. Nouvelle édition*. Presses universitaires d'Aix-Marseille. <http://books.openedition.org/puam/1108>
- Bioy, X. (2013). Vers un statut juridique des androïdes ? *Journal international de bioéthique*, 24(4), 85–98. <https://doi.org/10.3917/jib.243.0083>
- Boèce. (2000). *Traité théologiques* (présentation, traduction, chronologie, bibliographie et notes par A. Tisserand). Flammarion.
- Boëldieu-Trevet, J. (2018). Des nouveau-nés malformés et un roi boiteux : histoires Spartiates. *Pallas. Revue d'études antiques*, 106, 213–228. <https://doi.org/10.4000/pallas.5737>
- Borgo, M. (2019). Qu'est-ce qu'un corps selon Thomas d'Aquin ? *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 103(4), 571–581. <https://doi.org/10.3917/rspt.1034.0571>
- Brissot de Warville, J.-P. (1790). *Lettre J. P. Brissot à M. Barnave, sur ses rapports concernant les colonies, les décrets qui les ont suivis, leurs conséquences fatales [...]*. Desenne et Bailly. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9790048t>
- Buchez, P.-J.-B. et Roux-Lavergne, P.-C. (1834). *Histoire parlementaire de la Révolution française, ou Journal des Assemblées nationales, depuis 1789 jusqu'en 1813* (tome 2). Paulin.
- Burke, E. (1790). *Reflections on the Revolution in France, and on the proceedings in certain societies in London relative to that event. In a letter intended to have been sent to a gentleman in Paris*. J. Dodsley. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111218p>
- Burke, E. (1996). *Appel des Whigs modernes aux Whigs anciens. An appeal from the new to the old Whigs. Edition bilingue annotée et présentée par Norbert Col.* (traduit par N. Col). Presses universitaires de Rennes.
- Byk, C. (2019). *Documents de réflexion : transhumanismes et droits de l'Homme*. La France à l'UNESCO. <https://unesco.delegfrance.org/Documents-de-reflexion-Transhumanismes-et-droits-de-l-Homme>
- Cangiamila, F. E. (1774). *Abregé de l'embryologie sacrée ou traité des devoirs des prêtres, des médecins, des chirurgiens & des sages-femmes envers les enfants qui sont dans le sein de leurs meres* (2<sup>e</sup> éd.). Nyon. <https://books.google.fr/books?id=YgtlAAAACAAJ&hl=fr&pg=PR1#v=onepage&q&f=false>
- Cayla, O. et Thomas, Y. (2002). *Du droit de ne pas naître. À propos de l'affaire Perruche*. Gallimard.
- Cayol, A. (2011). Avant la naissance et après la mort : l'être humain, une chose digne de respect. *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, 9, 117126. <https://doi.org/10.4000/crdf.5450>
- Cerqui, D. (2002). La société de l'information entre technologies de la communication et technologies du vivant. L'immortalité par la maîtrise du code. *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, XL(123), 169–180. <https://doi.org/10.4000/ress.624>

- Cerqui, D. et Müller, B. (2010). La fusion de la chair et du métal : entre science-fiction et expérimentation scientifique. *Sociologie et sociétés*, 42(2), 43–65. <https://doi.org/10.7202/045355ar>
- Chauveau, A. et Faustin, H. (1887). *Théorie du code pénal*. (6<sup>e</sup> éd., vol. 4). Imprimerie et librairie générale de jurisprudence Marchal et Billard.
- Commission mondiale d'éthique des connaissances scientifiques et des technologies. (2017, 14 septembre). *Rapport de la COMEST sur l'éthique de la robotique*. La France à l'UNESCO. [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000253952\\_fre.locale=fr](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000253952_fre.locale=fr)
- Conac, G., Debene, M. et Teboul, G. (1993). *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Histoire, analyse et commentaires*. Éditions Economica.
- Damour, F. (2018). Le mouvement transhumaniste. Approches historiques d'une utopie technologique contemporaine. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 138(2), 143–156. <https://doi.org/10.3917/ving.138.0143>
- Deutsche Akademie der Naturforscher. (1670). *Miscellanea curiosa medico-physica Academiae Naturae [...]*. Viti Jacobi Trescheri, Johannis Bauerei.
- Domat, J. (1735). *Les lois civiles dans leur ordre naturel ; le droit public, et Legum delectus*. Tome I (L. d'Héricourt du Vatier et B. L. de Bouchevret, dir.). Michel Brunet.
- Duchesne, E. (dir.). (1874). *Bulletin des arrêts de la Cour de cassation rendus en matière criminelle* (vol. 79). Imprimerie royale. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5860547q>
- Esfandiary, F. M. (1981). Up-wing priorities. *Future Life*, 27, 70–73.
- Estienne, C. (1546). *La dissection des parties du corps humain divisée en trois livres*. Simon de Colines. <https://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica/cote?02075>
- EUR-Lex. (2010). *Directive 2001/18/CE du Parlement européen et du Conseil du 12 mars 2001 relative à la dissémination volontaire d'organismes génétiquement modifiés dans l'environnement et abrogeant la directive 90/220/CEE du Conseil - Déclaration de la Commission*. <http://data.europa.eu/eli/dir/2001/18/oj/fra>
- FM-2030. (1989). *Are you a transhuman? Monitoring and stimulating your personal rate of growth in a rapidly changing world*. Warner Books. <https://archive.org/details/areyoutranshuman00fm20/>
- Foldscheid, D., Lécu, A. et Malherbe, B. de. (2018). *Le transhumanisme, c'est quoi ?* Éditions du Cerf.
- Direction de la documentation française et Conseil d'État [France]. Section du rapport et des études. (1988). *Sciences de la vie : de l'éthique au droit* (G. Braibant, éd.). La Documentation française.
- France. (1804). *Code civil des Français. Édition originale et seule officielle*. Imprimerie de la République. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1061517.textelimage>
- Fred. (1924). Chez les Aztèques. *La parfumerie moderne : revue scientifique et de défense professionnelle*, 12, 268.
- Friedberg, E. L. (dir.). (1879). *Corpus Juris Canonici Editio Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richteri curas, ad librorum manuscriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg* (vol. 1–2). Bernhardi Tauchnitz.
- Garçon, É.-A. (dir.). (1901). *Code pénal*. Librairie de la société du Recueil J.-B. Sirey et du Journal du palais.
- Godelier, M. (2007). *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*. Albin Michel.
- Gray, C. H. (2011). Homo cyborg: Fifty years old. *Teknokultura. Journal of Digital Culture and Social Movements*, 8(1).
- Habermas, J. (2015). *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* (traduit par C. Bouchindhomme). Gallimard. (Première publication 2001)
- Haldane, J. B. S. (1923). *Daedalus or science and the future. A paper read to the Heretics, Cambridge on February 4th, 1923*. Kegan Paul. <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.96205>
- Haraway, D. J. (2007). *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, fictions, féminismes* (L. Allard, D. Gardey et N. Magnan, dir.). Exils éditeurs.
- Hottois, G. (1999). *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*. Librairie philosophique J. Vrin.
- Hottois, G. (2015). Esquisse d'une caractérisation philosophique du transhumanisme. *Éthique, politique religions*, 1(6), 33–49.
- Hottois, G. (2017). *Philosophie et idéologies trans-posthumanistes*. Librairie philosophique J. Vrin.
- Hughes, J. (2004). *Citizen cyborg: Why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*. Westview Press.

- Huxley, J. S. (1957). *New bottles for new wine: Essays*. Chatto & Windus. <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.124904>
- Jérôme. (1961). *Lettres. Tome VII* (traduit par J. Labourt ; vol. 7). Les Belles Lettres.
- Justinien I<sup>er</sup> (1803). *Les cinquante livres du Digeste ou des Pandectes de l'Empereur Justinien*. (traduit par H. Hulot ; vol. 1). Behmer et Lamort, Rondonneau. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k123167h.image>.
- Kleinpeter, E. (2015). Le corps transhumain. Prothèses, hybridité, liberté morphologique. *Éthique, politique, religions*, 1(6), 105–120.
- Kurzweil, R. et Miles, K. (2015). Nanobots in our brains will make us godlike. *New Perspectives Quarterly*, 32(4), 24–29.
- La déclaration transhumaniste. (2015, 26 avril). *Intelligence artificielle et transhumanisme*. <https://iatranshumanisme.com/transhumanisme/la-declaration-transhumaniste/>
- Labbée, X. (2015). *L'homme augmenté face au droit*. Presses universitaires du Septentrion.
- Le Breton, D. (2013). *Anthropologie du corps et modernité* (7<sup>e</sup> éd.). Presses universitaires de France. (Première édition 1990)
- Légifrance. (2010, 16 septembre). *Cour de cassation, civile, Chambre civile 1, 16 septembre 2010, 09-67.456, Publié au bulletin*. <https://www.legifrance.gouv.fr/juri/id/JURITEXT000022826393/>
- Légifrance. (2021, 21 avril). *Code civil*. [https://www.legifrance.gouv.fr/codes/texte\\_lc/LEGITEXT000006070721/2021-04-21/](https://www.legifrance.gouv.fr/codes/texte_lc/LEGITEXT000006070721/2021-04-21/)
- Le Tourneux, N. (1695). *Abrégé des principaux traités de la théologie, contenant ce qu'il y a de plus nécessaire dans la Theologie, pour la connoissance des veritez de la Religion Chrétienne*. Jean Couterot. [https://books.google.fr/books?id=I\\_7unYgBlkEC&hl=fr&pg=PP5#v=onepage&q&f=false](https://books.google.fr/books?id=I_7unYgBlkEC&hl=fr&pg=PP5#v=onepage&q&f=false)
- Lecourt, D. (2011). *Humain, posthumain. La technique et la vie*. Presses universitaires de France. <https://www.cairn.info/humain-posthumain--9782130588191.htm>
- Lefebvre-Teillard, A. (1994). Infans conceptus. Existence physique et existence juridique. *Revue historique de droit français et étranger*, 72(4), 499–525.
- Les figures et portraits des parties du corps humain*. (1575). Jacques Kerver.
- Locke, J. (2009). *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (P. Hamou, dir. ; traduit par P. Coste). Librairie générale française. [Première parution *An Essay concerning humane undstanding*, 1690]
- Louis XIV. (1670). *Ordonnance de Louis XIV. Roy de France et de Navarre. Donnée à Saint Germain en Laye au mois d'aoust 1670. Pour les matieres criminelles*. Chez les associez choisis par ordre de Sa Majesté pour l'impression de ses nouvelles ordonnances.
- Ma, Y., Bao, J., Zhang, Y., Li, Z., Zhou, X., Wan, C., Huang, L., Zhao, Y., Han, G. et Xue, T. (2019). Mammalian near-infrared image vision through injectable and self-powered retinal nanoantennae. *Cell*, 177(2), 243–255.e15. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2019.01.038>
- More, M. (1993). Technological self-Transformation expanding personal extropy. *Extropy*, 10, 15–24.
- More, M. (1995). *The diachronic self: Identity, continuity, transformation* [PhD, University of Southern California]. <http://digitallibrary.usc.edu/cdm/ref/collection/p15799coll17/id/482203>
- Morel, M.-F. (2009). Iconographie des embryons et des foetus dans les traités d'accouchement et d'anatomie du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle. *Histoire des sciences médicales*, XLIII(1), 15–26.
- Morel, M.-F. (2011). Foetus virtuels dans les traités médicaux des siècles classiques (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). *Spirale*, 60(4), 37–44.
- Moschetta, J.-M. (2019). Penser le corps augmenté à partir du concept de « corps spirituel ». *Revue d'éthique et de théologie morale*, 302(2), 59–72.
- Pancino, C. et Yvoire, J. d'. (2006). *Formato nel segreto : Nascituri e feti fra immagini e immaginario dal XVI al XXI secolo*. Carocci.
- Paré, A. (1573). *Deux livres de chirurgie, I. De la generation de l'homme, et maniere d'extraire les enfans hors du ventre de la mere, ensemble ce qu'il faut faire pour la faire mieux, et plus tost accoucher, avec la cure de plusieurs maladies qui luy peuvent survenir. 2. Des monstres tant terrestres que marins, avec leurs portraits*. André Wechel. <https://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica/cote?35181>
- Philon d'Alexandrie. (1970). *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 25. De specialibus legibus III et IV* (traduit par A. Mosès). Éditions du Cerf.
- Picq, P. (2018). *Le nouvel âge de l'humanité : les défis du transhumanisme expliqués à une lycéenne*. Allary éditions.

- Platon. (2008). *Œuvres complètes* (traduit par L. Brisson). Flammarion.
- Plutarque. (2001). *Vies parallèles* (traduit par A.-M. Ozanam). Gallimard.
- Pouchelle, M.-C. (1983). *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, Chirurgien de Philippe le Bel*. Flammarion.
- Regalado, A. (2019, 21 février). China's CRISPR twins might have had their brains inadvertently enhanced. *MIT Technology Review*. <https://www.technologyreview.com/2019/02/21/137309/the-crispr-twins-had-their-brains-altered/>
- Robin, L. (1967). *La pensée hellénique* (2<sup>e</sup> éd.). Presses universitaires de France. <https://www.cairn.info/pen-see-hellenique--9782130293842-p-486.htm>
- Sandberg, A. (2015). Morphological freedom why we not just want it but need. *The Anarchist Library*. <https://href.li/?https://anarchotranshumanzine.files.wordpress.com/2015/04/morph1.pdf>
- Siredey, G. (1895). *Du baptême en obstétrique. Conduite du médecin chrétien*. Imprimerie Rajaud Frères. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9803682m>
- Sirey, J.-B., Villeneuve, J. E. M. P. L. de, Carette, A.-A. et Gilbert, P. (dir.). (1875). *Recueil général des lois et des arrêts : En matière civile, criminelle, commerciale et de droit public*. Bureau de l'administration du recueil. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5546662b>
- Soranos d'Éphèse. (1990). *Maladies des femmes* (traduit par P. Burguière, D. Gourevitch et Y. Malinas ; vol. 2). Les Belles Lettres. (Parution originale circa 200 apr. J.-C.)
- Suarez-Nani, T. (2002). *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*. Librairie philosophique J. Vrin.
- Tertullien. (2019). *De l'âme* (P. Mattei, dir. ; traduit par J. Leal). Éditions du Cerf.
- Thomas d'Aquin. (1984). *Somme théologique. Tome 1. Première partie. La théologie comme science. Le Dieu unique. Les Trois qui sont le Dieu unique. Le Dieu créateur. L'ange. L'œuvre des six jours. L'homme. Le gouvernement divin*. Éditions du Cerf.
- Thomas d'Aquin. (1993). *Somme contre les gentils* (traduit par R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud, F. Kerouanton et L.-J. Moreau ; 2<sup>e</sup> éd.). Éditions du Cerf.
- Thomas, Y. (1998). Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit. *Le Débat*, 100(3), 85–107. <https://doi.org/10.3917/deba.100.0085>
- Thomas, Y. (2017). *La mort du père. Sur le crime de parricide à Rome*. Albin Michel.
- Traduction œcuménique de la Bible : comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux hébreu et grec*. (1995). Alliance biblique universelle, Éditions du Cerf.
- Van de Spiegel, A. (1626). *Adriani Spigeli Bruxellensis equitis D. Marci. In Gym. Pat. Anat. & Chirurgiae Professoris priparii, De Formato Foetu Liber Singularis*. Apud Jo. Bap. de Martinis et Livium Pasquatum.
- Van Wetter, P. A. H. (1875). *Cours élémentaire de droit romain : Contenant l'histoire du droit romain et la législation de Justinien* (2<sup>e</sup> éd., vol. 1). Ad. Hoste, A. Durand et Pedone-Lauriel. <https://books.google.fr/books?id=SNFQ5Z6eJwoC&hl=fr&pg=PP7#v=onepage&q&f=false>
- Vanverts, A.-V. (1879). Accouchements. Du baptême en obstétrique. *Journal des sciences médicales de Lille*, 1, 336–342.
- Wallenhorst, N., Prouteau, F. et Serra-Coatanea, D. (2018). *Éduquer l'homme augmenté : Vers un avenir postprométhéen*. Le Bord de l'eau.
- Warwick, K. (2003). Cyborg morals, cyborg values, cyborg ethics. *Ethics and Information Technology*, 5(3), 131–137. <https://doi.org/10.1023/B:ETIN.0000006870.65865.cf>
- Youf, D. (2002). *Penser les droits de l'enfant*. Presses universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.youf.2002.01>

---

**Comment citer cet article ?** Boarini, S. (2021). Droits de l'homme et anthropogénèse du trans/posthumain. La « forme humaine » et les droits de l'homme : quels droits pour le trans/posthumain ? *Dialogue* 60(1), 65–92. <https://doi.org/10.1017/S0012217321000123>