

# Qu'est-ce que l'homme ?

Chantal Delsol

Communication faite en séance de l'Académie des sciences morales et politiques  
dans le cadre du programme « Santé et Société »  
lundi 18 janvier 2021

Dans l'état actuel des débats et des mentalités, la question « Qu'est-ce que l'homme ? », requiert la question préalable « Est-il encore significatif de poser la question du propre de l'homme ? ». Il est aujourd'hui hasardeux de quêter des « définitions » de l'homme. Pour plusieurs raisons dont je vais parler, l'anthropologie est devenue une science polémique et explosive.

Qu'est-ce que l'homme ? Autant que d'esquisser des réponses, il faut aujourd'hui évoquer les aventures de la question.

## 1 - Nature et condition

L'anthropologie chrétienne depuis les premiers siècles jusque tout récemment, se fondait sur la vérité d'une « essence » de l'homme créé par Dieu et nanti par Lui d'une certaine vocation. Une ontologie d'origine théologique, donc gravée dans le marbre. Bien sûr ce n'est pas le lieu ici de raconter comment cette « nature » de l'homme se voit dépouillée de ses raisons d'être, au long du XIX<sup>e</sup> siècle. En tout cas, il devient difficile ou impossible de parler de « nature » de l'homme, car cela renvoie à un paysage dessiné d'avance, et dessiné par des dogmes de plus en plus fragilisés. En outre, enraciner une détermination dans la « nature » c'est la figer dans le passé et dans l'avenir, dans la raison et dans les conséquences. Chose inadmissible pour l'esprit moderne qui veut tenir les raisons et les causes dans sa main, et ne pas se voir asservi à un décor qui lui préexiste. Au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, mon maître Julien Freund avait encore osé parler d'« essences » pour décrire les fondamentaux humains comme la politique, la morale ou la religion. Il en a été frappé d'une sorte de malédiction professionnelle. Aujourd'hui l'« essence » comprise en ce sens est si décriée que, vous l'aurez remarqué, le terme « essentialiste » est devenu une injure, comme les sacres des Québécois.

Cependant, un moyen d'échapper à cette fixité ontologique de la « nature » était de parler plutôt de « condition ». Après tout, on ne peut douter qu'il y ait une condition humaine, découlant de toutes les nécessités imposées par notre existence dans ce monde. Les âges de la vie, les exigences politiques et économiques, la nécessité de la transmission : voici quelques exemples entre mille de ce qui nous fait humains.

Les modernes ne saisissent plus les attendus de la condition humaine à travers les dogmes, mais à travers les usages. On pourrait dire qu'à cet égard, la phénoménologie a remplacé la dogmatique. Un comportement est considéré comme typiquement humain, non pas parce que Thomas d'Aquin l'a établi tel, mais parce qu'il apparaît dans toutes les sociétés humaines quel que soit le temps ou l'espace. C'est l'universalité empirique qui dès lors permettrait de suggérer des caractéristiques humaines, tentant ainsi de répondre à la question suivante : Y a-t-il un « propre de l'homme » repérable dans des universaux culturels ?

Le premier auteur à en parler de cette manière a sans doute été le moine Vincent de Lérins (Ve siècle), dans un texte nommé Le Commonitorium. Cherchant des critères pour distinguer la vérité de l'erreur, il écrit « *Dans l'Eglise catholique elle-même, il faut veiller avec le plus grand soin à tenir pour vrai ce qui a été cru partout, toujours et par tous* », « *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* ». Ainsi, l'universalité concrète serait un signe de vérité.

Pensée très moderne, que l'on retrouve longtemps après sous la plume des Lumières romantiques, par exemple chez le grand Vico : la religion, le mariage et les funérailles se retrouvent dans toutes les sociétés humaines, et dès lors ces universaux concrets suggèrent les contours d'une « condition humaine »..

Entièrement sécularisée, l'époque contemporaine se fie à l'expérience pour tenter de découvrir des universaux humains, suscitant chaque fois des débats nourris. A ce jour, la pensée chrétienne elle-même a largement cessé de croire que la nature humaine se déduit des dogmes, et elle la cherche plutôt dans les réalités universelles. Le personnaliste allemand Paul-Louis Landsberg écrit : « J'avoue ne pas voir comment pourrait être contre la loi naturelle une chose qui se trouve pratiquée, acceptée, et souvent glorifiée, chez tous les peuples non chrétiens »[\[1\]](#).

Tout récemment, par exemple, le sociologue allemand Hans Joas, élève d'Habermas, récuse la thèse des Lumières selon laquelle les religions et les idéaux en général deviendraient obsolètes avec le désenchantement du monde. C'est là, dit-il, un déni de réalité, car les dieux renaissent toujours d'une manière ou de l'autre, comme le disent aussi Durkheim ou Weber ou Troeltsch. « L'idée que le rituel serait quelque chose d'archaïque n'est explicable empiriquement qu'à la condition de masquer des pans entiers de la réalité humaine. Il est peut-être possible d'envisager un avenir sans religion, mais est-ce aussi le cas pour un futur sans musique, sans danse et sans théâtre, pour évoquer quelques formes non rationnelles de communication humaine ? »[\[2\]](#). Les idéaux fondent les sociétés : Joas défend un universel concret, l'affirmation anthropologique d'une caractéristique partout visible.

Un autre exemple de cet universel concret, à la fois très signifiant et en même temps très émouvant, émane de l'œuvre de Marcel Mauss. S'appuyant sur les travaux de terrain des ethnographes, il dégage ce qu'il considère comme une évidence anthropologique fondamentale : le phénomène du don et du contre-don. Ce « fait social total » qu'est le don, il le décrit comme « le roc de la morale éternelle »[\[3\]](#). Le « roc » traduit ici un universel fondamental, un « propre » de l'homme, donc inarrachable. La thèse de Mauss, inscrite dans notre époque puisqu'elle apparaît au milieu du XX<sup>e</sup> siècle et donne lieu à la célèbre revue du MAUSS, représente une sorte de symbole, beau symbole, des démêlés que nous avons avec l'anthropologie (et dont je vais parler plus loin). Le courant de la déconstruction juge obscène le don, qui pourrait réintroduire la charité en passant clandestin. Pierre Bourdieu et Jacques Derrida objectent qu'aucun don n'est gratuit, ce qui rend la notion douteuse, puisqu'alors il n'y a pas de « vrai » don – argument courant qui consiste à arguer de la finitude pour ensuite défaire les concepts du monde fini. Mais surtout, voir réinventer l'anthropologie à partir de l'universel concret, alors qu'on se croyait définitivement débarrassé de l'anthropologie en même temps que de la théologie qui la produisait – cela est difficile à accepter. Le don rappelle la religion, comme l'avait bien montré Bartholomé Clavero[\[4\]](#). Voilà qui est tout à fait anti-moderne. En même temps, l'analyse de Mauss et de ses adeptes arrive au moment où les occidentaux, fatigués de vivre dans un monde hobbesien seulement validé par le marché, l'intérêt et le contrat, aspirent à davantage d'éthique. En ce sens aussi, l'histoire de la réception de Mauss est significative : on ne se débarrasse pas si facilement de l'anthropologie.

On pourrait dire que la condition humaine ne peut se soustraire à certaines questions ou à certains paradoxes concrets, qui engendrent des formes d'activités universelles. Dans mon ouvrage *Qu'est-ce que l'homme ?*, publié en 2008, j'avais noté 5 grands axes de réflexion correspondant à des

caractéristiques évidentes. Le premier : une conscience individuelle capable de saisir l'idée de sa propre mortalité, mais insuffisante pour l'assumer tout à fait, d'où sa tragédie existentielle. Le deuxième : la nécessité absolue de distinguer un bien et un mal, nécessité rendue évidente par les désastres qui s'ensuivent quand cette distinction, pour des raisons diverses, est oubliée. Le troisième : la culture suppose et exige la transmission. Le quatrième : la nécessité à la fois de la relation et de la distance, dans l'entrecroisement desquelles on trouve le don et la dette. Enfin le cinquième : l'homme a besoin à la fois d'enracinement et d'émancipation, ce qui marque sa situation déchirée entre le passé et l'avenir, entre ce qu'il est et veut devenir (l'homme comme « animal malade » de Nietzsche).

D'une manière plus générale, un certain nombre d'exigences permanentes appellent des comportements et des processus permanents.

L'être humain sait qu'il doit mourir et cherche des réponses ou des consolations, il invente des religions ou des sagesse.

Il vit en société et exige pour cette raison l'autorité et l'ordre, il invente des gouvernements.

Il est soumis à l'empire des besoins et des désirs, et rencontre la rareté : il invente l'économie.

Il veut le bien et fait le mal, comme disait l'apôtre : il se donne des morales. L'humanité est une parce qu'elle pose toujours ces mêmes questions. Elle est diverse parce que les réponses diffèrent selon les lieux et les temps.

Il faut donc aussitôt se demander quelle est l'articulation entre les universaux et la diversité culturelle, et c'est l'analyse de Lévi-Strauss. La connaissance très large que nous avons aujourd'hui des sociétés humaines, tant dans le temps que dans l'espace, laisse apparaître des formes communes à toutes, mais qui ne sont que des formes. L'anthropologue Emmanuel Terray, à propos de la pensée de Lévi-Strauss, décrivait ces universaux comme des cases vides : « il s'agit en quelque sorte d'un ensemble de cases vides qu'il appartient à la diversité de remplir. Pour user d'une autre métaphore, les universaux délimitent un certain nombre de terrains vierges sur lesquels la diversité vient s'épanouir et prospérer. Il en est ainsi de la prohibition de l'inceste : seul son principe est universel ; comme Lévi-Strauss lui-même l'a établi, elle prend des formes infiniment variées d'une société à l'autre et d'une culture à l'autre. »[\[5\]](#).

On sait le rôle crucial que Lévi-Strauss fait jouer à la prohibition de l'inceste : c'est bien un fait de culture, mais si universel qu'il ressemble à ce qu'on pourrait appeler une culture naturelle, si l'on peut se permettre cet oxymore. Dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, l'auteur en fait un témoin du passage de la nature à la culture. Où l'on voit que des universaux, porteurs du « propre de l'homme », existent bien.

De cette manière, on peut distinguer l'anthropologie fondamentale, ou les universaux repérables partout qui ne sont que des formes (l'anthropologue Maurice Godelier en a beaucoup parlé), et l'anthropologie culturelle, qui concerne les expressions variées de ces formes. On peut dire par exemple que la « politique », née en Grèce comme réponse particulière à la question générale du gouvernement, est une expression d'anthropologie culturelle, typiquement occidentale. Dans *Les structures élémentaires de la parenté* (1968), Lévi-Strauss expose sa [théorie de l'alliance](#), affirmant comme Vico en son temps que le mariage fonde les sociétés humaines – mais les mariages, et les systèmes d'alliance, sont multiples et dépendent des cultures particulières, comme nous le voyons de près à travers l'évolution actuelle.

Cependant, la « nature » de l'homme ayant été abandonnée en faveur d'une « condition », cette « condition » elle-même devient sujette à caution : ne fige-t-elle pas des frontières, entre l'humain et les autres espèces, entre l'humain d'aujourd'hui et celui de demain ? Je vous propose d'examiner ces deux points l'un après l'autre.

## 2 - L'anthropologie mise en cause par la primatologie

Jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle on croyait communément, avec toute une tradition, que les humains se distinguent radicalement des animaux par plusieurs caractéristiques sophistiquées et de ce fait, supérieures. L'homme pense. Il développe une culture, qu'il transmet. Il est capable d'un haut degré d'éthique et d'abnégation pour ses semblables, etc. Tandis que les animaux n'ont que des instincts et des réflexes.

Les dernières décennies, avec les progrès foudroyants de l'éthologie animale et surtout de la primatologie, apportent un changement complet de notre compréhension à cet égard.

En 1953, les macaques japonais de l'île de Koshima ont procuré des surprises magnifiques aux chercheurs qui les observaient quotidiennement. L'habitude prise par une très jeune femelle de laver sa patate douce avant de la manger, cette habitude s'est transmise au groupe tout entier qui ensuite l'a inculquée aux nouveaux. On se rendait compte qu'il existe une culture animale, une forme de transmission culturelle.

Nous aimons raconter à nos étudiants l'histoire de ce jeune singe rhésus qui, touché par le désarroi d'un camarade de son âge qui vient de recevoir une raclée d'un vieux singe, va l'enserrer de ses bras et le réconforter par des mimiques toutes humaines...

Le primatologue belge Frans de Waal systématise ces nombreuses observations et décrit chez les primates une culture et une éthique, dans ses ouvrages comme *Le bon singe*, *De la réconciliation chez les primates*, ou *Quand les singes prennent le thé*, pour n'en citer que quelques-uns. Une culture d'empathie, face à la culture du conflit, existe chez les primates tout comme chez les humains.

Nous avons cru depuis toujours être seuls à pouvoir communiquer par symboles. Les éthologues américains A. Garner et T. van Cantford ont montré que les chimpanzés pouvaient communiquer avec nous par signes. Pour le philosophe français Dominique Lestel, il n'y a pas de « propre de l'homme » sauf si l'on accepte de parler d'un « propre » pour chaque espèce animale. Il n'y a ni dualisme nature/culture ni dualisme homme/animal. Dominique Lestel parle d'un art animal, à partir de la description des chants d'oiseaux ou des danses nuptiales chez certaines espèces.

Autrement dit : la différence culturelle et cognitive entre l'animal et l'homme ne serait, comme c'est le cas d'un point de vue biologique, qu'un *limes* et non une frontière. Un *limes* est un pays intermédiaire où les différences se croisent et se rejoignent, récusant la différenciation radicale qu'engage l'idée de frontière. Personnellement, je crois que la science permet de noter des séparations claires entre les deux règnes ; ou, pour le résumer plus ironiquement comme Chesterton : « Il a fallu creuser longtemps pour découvrir les dessins de bisons peints par des hommes, mais il faudrait creuser vraiment très longtemps pour découvrir des dessins d'hommes peints par des bisons ».

Quoi qu'il en soit, ces découvertes récentes, qui rapprochent l'animal de l'homme, contribuent à la mise en cause, déjà bien entamée, de l'humanisme classique comme royauté de l'homme. S'il n'y a

plus de séparation franche, il n'y a plus de royauté possible. C'est un redoublement de ce que l'on appelle notre blessure narcissique - avec jubilation d'ailleurs, car ces découvertes sont encouragées et applaudies par un important courant de dénigrement de l'homme, jugé prétentieux en son impérialisme.

Le rapprochement jusqu'à la fusion des caractéristiques humaines avec celles animales, a littéralement dissous ce qu'on pouvait appeler le propre de l'homme. L'approche du bien, du beau et du vrai est considérée désormais comme accessible aussi aux animaux ou au moins à certains d'entre eux, même de façon modeste et primitive. Les découvertes de Darwin sur le plan biologique, sont ainsi suivies des mêmes découvertes sur le plan mental, psychique, voire spirituel : il n'y a pas de rupture entre l'homme et l'animal, mais un lent et long passage de l'un à l'autre, sans solution de continuité. On sait que la pensée occidentale, nourrie par la pensée judéo-chrétienne, est une pensée dualiste, qui perçoit le réel comme un ensemble de polarités : nature/culture, âme/corps, homme/animal. Le moment post-moderne se caractérise, entre autres, par un rejet du dualisme et une pensée de la continuité voire de l'incorporation ou de la fusion. Les séparations sont honnies. Partout les *limes* remplacent les frontières, aussi bien entre l'homme et la femme, qu'entre l'humain et l'animal. La pensée des frontières est désormais considérée comme primitive, brutale, et fautive. Ce que nous avons appelé « le propre de l'homme » se perd dans cette nouvelle appréhension des choses. Philippe Descola par exemple [6] appelle à « mettre en chantier une anthropologie moniste ». La pensée animiste, dit-il, qui considère que les non-humains ont aussi une culture, n'est pas moins logique que la nôtre. Elle l'est même peut-être plus et, depuis Montaigne, on voit monter des doutes sérieux sur « l'absolue singularité de l'humanité ». Cette attirance vers le monisme, patente et bien connue depuis la Querelle du panthéisme au début du XIXe siècle, est le résultat conjoint de deux facteurs différents qui s'additionnent. D'abord les avancées scientifiques, depuis Darwin jusqu'aux primatologues contemporains. Et en même temps, le refus désormais d'imposer notre explication comme une vérité, donc impérialiste, prétendant à l'hégémonie. Chez Descola, le dualisme occidental est considéré comme une préférence, un choix ontologique, et finalement, un récit parmi d'autres, et non une vérité. Cette préférence est assise au départ sur un récit cosmogonique – la Bible, qui couronne l'homme comme un roi. Mais dès lors que le récit change, aujourd'hui, avec la fin de la chrétienté et le renversement post-moderne, une autre préférence ontologique se développe. L'homme cesse d'être le roi de l'univers, la créature élue de Dieu, missionnée pour gouverner un monde de sans-voix. Aussi, à la question Qu'est-ce que l'homme ? on devra répondre : il est une créature au milieu des autres, un peu plus évoluée pour son bonheur et pour son malheur.

Cela ne signifie pas le refus de caractères prévalents, comme, pour reprendre les exemples précédents, la capacité de don ou la construction des idéaux. Cependant ces caractéristiques, quelles qu'elles soient, ne sont plus jamais « propres » au sens de spécifiques. Car plus rien n'est spécifique.

### **3 - La nature remplacée par l'histoire, le post-humanisme**

Avec l'abandon des dogmes fixes et éternels, toute forme devient évolutive et tout change dans le temps de l'histoire, à commencer par le propre de l'homme. Nos caractéristiques n'existent que dans le temps, car l'humanité est une histoire bien plus qu'une nature. Nous sommes ce que nous devenons. Il n'existe donc pas de limites (fixées par qui ? par quoi ?) à ce que nous pouvons devenir. Et pas non plus de normes définitives. Pourquoi l'interdiction de l'inceste devrait-elle être définitive pour les siècles des siècles, puisque l'humanité se transforme en permanence ?

Dans toutes les cultures, les limites anthropologiques sont fixées par les croyances, les traditions et les coutumes. Notre consoeur Mireille Delmas-Marty a montré que dans le débat sur le clonage, la Chine

d'aujourd'hui avance contre cette pratique l'éthique familiale, si chère à sa culture [7]. En ce qui nous concerne, nous avons vécu pendant 16 siècles sous les normes de la chrétienté, laquelle après avoir longtemps empli tout l'espace, est en train de s'effacer. Nous vivons donc pour l'instant sans repère d'aucune sorte. Ce qui explique peut-être que nous allons prendre nos repères dans l'avenir.

Dessais des croyances et traditions qui le justifiaient, l'homme apparaît terriblement pauvre : médiocre et périssable. Celui qui le premier s'en désespère clairement est Gunther Anders, au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. On lui doit cette histoire : « mon ami mourant regarde l'ampoule électrique qui pend dans sa chambre d'hôpital et dit : on remplace bien les ampoules, et pourquoi ne peut-on pas remplacer les hommes ? » En effet : les machines ne possèdent ni âme ni personnalité, aussi peut-on les changer sans dommage et en rendre la fonction immortelle. Le courant trans-humaniste puis post-humaniste, puise dans ces analyses de Gunther Anders : l'homme est insuffisant et médiocre, sa nature est à refaire (d'où le titre de son maître-ouvrage, *L'Obsolescence de l'homme*). Et pour le parfaire il faut le réduire au rationnel, puisque c'est l'irrationnel en lui qui cause le mal et l'imperfection. L'intelligence artificielle participe de ce présupposé : l'expression « intelligence artificielle » est un oxymore fait pour réduire l'humain à la machine – seule la rationalité peut être artificielle.

On se souvient que dans certaines cosmogonies, plusieurs races humaines se succèdent avant d'arriver à celle actuelle. On voit les dieux mécontents de leur création faire plusieurs tentatives avant d'arriver pour ainsi dire au modèle souhaité. Dans la Bible, une histoire analogue suscite le déluge. Nous en sommes là, à ceci près que les dieux, c'est nous. Mouvement qui s'enclenche avec les Lumières commençantes : au XVII<sup>e</sup> siècle, à la fin de *La Nouvelle Atlantide* [8]. Francis Bacon annonçait que nous pourrions un jour créer une nouvelle espèce et pour ainsi dire, devenir comme des dieux. Il y aurait beaucoup à dire sur ce qui apparaît comme une prétention au sens strict, puisque nous ne créons que des machines, au prix d'une radicale réduction de l'humain que nous nous vantions de grandir. Phantasme de toute-puissance, digne d'un petit enfant – Olivier Rey résume ainsi le courant post-humaniste : « le couplage monstrueux de la surpuissance et de l'infantilisme, la figure hideuse de l'immature surarmé » [9].

Mais la volonté de création d'une nouvelle race d'homme, en dit long sur notre interrogation Qu'est-ce que l'homme ? Car ici le propre de l'homme devient une sur-nature, la nature actuelle étant une sous-nature, une pré-histoire. Le scientifique futurologue Raymond Kurzweil en appelle à l'âge de la post-biologie : l'homme est trop imparfait, la nature de l'homme actuel est insuffisante, il faut la surmonter. On retrouve l'idée marxiste selon laquelle l'humanité actuelle ne serait qu'une pré-histoire, l'histoire véritable étant à venir. Les humains actuels, dans la théorie de Marx, ne sont encore que des sous-hommes, en attente de leur véritable humanité. Kurzweil accomplit le marxisme, sans la terreur (l'utopie de la société parfaite a laissé place à l'utopie de l'individu parfait).

Dans l'avenir proche, la seule vraie humanité, dans laquelle le rôle de l'âme est désormais tenu par les gènes, ignorerait les clivages : humains/machines, vivants/non vivants, nature/artifice, homme/femme (un avenir écrit par Dona Haraway et Raymond Kurzweil). La mort ne serait plus une exigence ontologique mais une forme historique et contingente. La mort devrait être un choix. Nos contemporains meurent toujours, cependant ils considèrent la mort non plus comme une donnée anthropologique, mais comme une défaillance pas encore guérie. Une société d'immortels verrait se transformer, ou peut-être s'évanouir, la transmission comme phénomène anthropologique primordial, puisque là où il y a zéro mort, il y a aussi zéro naissance. Dans l'esprit de ses créateurs, cette nouvelle humanité sera si radicalement autre qu'un fossé apparaîtra entre les « augmentés » et les autres, restés en arrière. Le même fossé qui existe aujourd'hui entre nous et les chimpanzés. Les personnes normales d'aujourd'hui seront handicapées.

Plusieurs auteurs (Georges Balandier, Zygmunt Bauman, Céline Lafontaine) ont fait remarquer à quel point le posthumanisme est gnostique, ou si l'on préfère, avance des arguments religieux tout en récusant les religions. L'immortalité du posthumanisme est une autre version de l'éternité du christianisme. Il n'a pas plus de véracité empirique que la résurrection du Christ ou le nirvana de Bouddha.

Le propre de l'homme est ici une utopie quasi religieuse, c'est la suite de l'homme nouveau du marxisme (lui-même une parodie de l'homme nouveau de l'Évangile). Comme la plupart d'entre vous sans doute, je crois que toutes ces dissertations sur la mort de la mort, et autres récits, resteront au stade d'aimables contes.

On notera la contradiction entre les deux derniers points : en se rapprochant du monde animal, l'homme se rabaisse volontairement, récusant la supériorité auparavant revendiquée ; par son projet de perfection et d'immortalité, il s'élève aux sommets et se divinise. Comment comprendre cette contradiction ? Probablement par le désarroi de celui qui, ayant déserté ses anciennes croyances sans en trouver encore de nouvelles, ne sait plus désormais qui il est.

Qu'est-ce que l'homme ? Je crains de n'avoir répondu à votre question que pour en éradiquer la substance. C'est décevant, je vous le concède. Puisque je ne pouvais pas vous apporter la réponse, j'espère au moins avoir montré pourquoi la question est hasardeuse.

Et pourtant nous avons besoin d'une anthropologie, au moins en débat, pour défendre l'avenir à travers une éthique – il n'y a pas d'éthique sans anthropologie. Nous sommes donc contraints de la chercher toujours et encore, en tâtonnant.

---

## Notes

[1] *Essais sur l'expérience de la mort*, Le Seuil 1993, p.123

[2] *Les pouvoirs du sacré*, Le Seuil 2020, p.106

[3] analyse de cette notion chez Alain Caillé, *Extensions du domaine du don*, Actes Sud 2019, p.36 et 267

[4] *La grâce du don*, Albin Michel 1996

[5] *La vision du monde de Lévi-Strauss*, Cahiers EHESS (N°193, 2010, p.23-44

[6] *Par-delà nature et culture*, Gallimard 2005

[7] *Le débat en Chine sur le clonage humain*, dans *La Chine et la démocratie*, Fayard 2007, p.663-678

[8] *La Nouvelle Atlantide*, Garnier-Flammarion 2000, *Magnalia Naturae* p.133

[9] *Leurre et malheur du transhumanisme*, DDB 2018 p.88