



## L'éthique et la pragmatique du vivant dans leurs rapports à l'avenir corporel de l'homme

Jacques J. Rozenberg

Associate-Researcher at UMR7268, Laboratoire d'Anthropologie Bio-culturelle, Droit, Ethique, Santé. Marseille, France

### KEYWORDS

living ethics,  
experimentation, integrity of  
the human species, emerging  
diseases, ethical relativism  
and postmodernism

éthique du vivant,  
expérimentation, intégrité de  
l'espèce humaine, maladies  
émergentes, relativisme  
éthique et postmodernisme

### ABSTRACT

*This article analyzes the relationship between the ethics of the living as an in vivo organism, its in vitro biological studies, and the bodily future of the human being. It aims to show the inseparability between the pragmatic procedures implemented in the study of its micro-biochemical structures and its repercussions on the integrity of the human species. We take as examples emerging diseases and the crossing of species barriers, as well as the issue of medical experimentation. We thus pose the consequences of these different approaches in the theoretical framework of relativist and postmodern ethics.*

*Cet article analyse les rapports entre l'éthique du vivant en tant qu'organisme in vivo, ses procédures d'appréhension biologiques in vitro, et l'avenir corporel de l'être humain. Il vise à montrer l'indissociabilité entre les procédures pragmatiques mises en oeuvre pour étudier ses structures micro-biochimiques et ses répercussions sur l'intégrité de l'espèce humaine. Nous prenons comme exemples les maladies émergentes et le franchissement des barrières d'espèces ainsi que la question de l'expérimentation médicale. Nous posons ainsi les conséquences de ces différentes approches dans le cadre théorique du relativisme éthique et postmoderne*

### 1. Le corps biologique et la pragmatique du vivant.

Ce thème a été défini dans mon premier livre bio-cognition de l'individualité<sup>1</sup>, où je cherchais à éclaircir les difficultés inhérentes aux théories traditionnelles de l'individu, qui n'ont cessé de rendre aporétique la connaissance effective du corps vivant. En ce sens, ce que j'ai appelé la bio-pragmatique permet de préciser, d'une part la nature des actes complexes que l'organisme réalise continuellement, et d'autre part de formaliser un certain nombre de systèmes pathologiques qui modifient le fonctionnement physiologique du corps<sup>2</sup>. On peut alors partir de la distinction entre "l'éthique du corps vivant", centrée sur les mécanismes propres à l'organisme, et la "bio-éthique", visant à évaluer la démarche du biologiste qui ne s'accorde pas toujours avec la réalité corporelle. Loin d'être une simple éthique appliquée, "l'éthique du corps vivant" est littéralement une éthique de la vie et de l'homme ancrée dans son corps. Dès ses débuts, la biologie moléculaire était apparue comme une discipline microphysique à part entière, obligeant à poser une complémentarité incontournable entre la méthode mise en oeuvre et l'objet à connaître<sup>3</sup>. Toutefois, en biologie, les limites du connaissable se confondent avec celles

1 Rozenberg, J. J., (1992). Bio-cognition de l'individualité. Presses Universitaires de France.

2 Rozenberg, J. J., (1988). Langages et pragmatique du vivant. in Revue Philosophique. pp.53-66.

3 Rozenberg, J. J., Towards a pragmatism bioethics. Article consultable sur le site de IUBS <http://www.iubs.org/>

du corps vivant lui-même. Ainsi, dépassé un certain seuil d'exploration, l'analyse de l'organisme oblige à pratiquer sur lui des interventions qui le suppriment en tant qu'organisme. Le vivant semble ainsi présenter un clivage radical entre ses propres réquisits et une analyse particulièrement fine des conditions qui le définissent d'un point de vue biochimique. Ce clivage désigne l'écart entre l'étude du vivant *in vivo* et celle qui se trouve pratiquée *in vitro* en laboratoire. On peut ainsi définir le cadre conceptuel d'une pragmatique du vivant, capable de sérier les différents actes de l'organisme en montrant que les progrès prodigieux de la biologie marquent en même temps les limites de son pouvoir effectif. C'est pourquoi le vivant corporel résiste en fait aux procédures classificatoires du biologiste dont la démarche théorique rencontre une hétérogénéité fondamentale, l'incitant alors à se tourner vers l'éthique. Essayons d'analyser quelques exemples d'une telle problématique.

## 2. L'organisme humain modifié et la question de la fin de l'homme

On peut alors comprendre l'impact de la biologie moderne sur l'intégrité du corps, confrontée à la question de la fin de l'homme et du post-humain. Sans prétendre départager les positions technophiles et technophobes, nous pouvons préciser la démarche réelle de la recherche bio-techno-scientifique, afin d'évaluer son véritable champ d'action sur l'identité génétique du corps humain. Dans quelle mesure et selon quelles modalités les techno-sciences, appliquées à l'homme, sont susceptibles d'altérer leur objet, et par rapport à quel modèle normatif de l'intégrité corporelle conviendrait-il de jauger ces formes d'altération? Pour ce faire, essayons, du point de vue du vivant humain compris comme unité somatique et psychique indissociable, d'apprécier les conséquences réelles des expérimentations et des transformations dont l'homme risque d'être l'objet. L'essor des biotechnologies, et plus récemment des nanotechnologies, a donné un sens nouveau à la question de l'eugénisme et de la prise en main, par l'homme, de sa propre évolution biologique, nourrissant ainsi le fantasme de la fin de l'homme comme être générique, et du post-humain comme nouvelle entité culturelle, pour laquelle l'homme lui-même ne serait plus indispensable. Un tel fantasme vise principalement, d'une part à annuler les limitations biologiques de l'homme que représentent le vieillissement et la mort, et d'autre part à faire fusionner le corps humain et l'ordinateur au sein d'une Hi-Anthropo-Technologie, où la frontière entre science et fiction finirait par disparaître.<sup>4</sup>

Le thème de la fin de l'homme qui, surtout dans l'inconscient populaire, possède des connotations très variées, renvoie d'abord à l'extinction de l'espèce humaine. Comme le constatait Heidegger, seuls les humains meurent alors que les animaux périssent. En effet, la mort, qui n'est jamais personnellement et réellement expérimentable, se trouve toujours investie d'une dimension symbolique et imaginaire. C'est pourquoi, depuis les rêves apocalyptiques et les craintes millénaristes, la notion de terminaison a donné lieu aux fantasmes les plus extrêmes, oscillant entre les idées de complétude et d'anéantissement. Cependant, l'injonction cartésienne de devenir maître et possesseur de la nature a produit ces dernières décennies des effets sans précédents, par lesquels l'idée de terminaison de l'espèce humaine est non seulement devenue possible mais menace de s'actualiser.<sup>5</sup>

4 Rozenberg, J. J., (2005). "Du post-humain à l'arché-humain". Introduction à *Vers la fin de l'homme?* (sous la direction de Christian Hervé et J.J.Rozenberg). De Boeck Université. pp.11-22.

5 Bostrom, N., (2009). "Why I want to be a posthuman when I grow up". In B. Gordijn and R. Chadwick (eds), *Medical enhancement and posthumanity*, Dordrecht: Springer, pp.107-136.

### 3. Les frontières entre les règnes et la question des maladies émergentes

Ce thème permet de dégager les réquisits d'une épistémologie émergentiste intégrée des nouvelles pandémies, incluant le sida. La démarche qu'il convient de définir reste susceptible d'éclairer la nature multifactorielle de ces pandémies, qui est d'ordre à la fois épidémiologique, bio-médicale, vétérinaire, écologique et anthropologique.<sup>6</sup> On pourrait ainsi esquisser les grandes lignes d'une épistémologie capable de présenter un modèle théorique rendant compte des nouvelles maladies infectieuses d'une façon à la fois dynamique, systémique et critique, au sein d'une conception globale apte à modifier au besoin les hypothèses de départ. Elle vise ainsi à décrire les interactions génétiques des patho-systèmes qui permettent le franchissement des barrières d'espèces. Cette analyse permettrait ainsi de mettre au jour la nature des changements socio-culturels, liés d'une part aux transformations des modes d'alimentation responsables de plusieurs maladies émergentes, et d'autre part aux modifications des relations de l'homme à l'animal. Ainsi l'encéphalite spongiforme bovine a remis en cause l'alimentation carnée, et le Kuru a montré les conséquences fatales des rites funéraires anthropophages de Nouvelle Guinée. Par ailleurs, le sida, issu d'un franchissement des barrières d'espèces du singe à l'homme, a bouleversé les rapports de la maladie à la sexualité, en produisant de nouvelles formes de manifestations psychopathologiques, liées notamment à une dégradation accentuée de l'image du corps. D'un point de vue socio-anthropologique, il convient de décrire, en les sériant, l'ensemble des représentations culturelles des nouvelles pandémies. D'un point de vue philosophico-éthique dans la mesure où les maladies émergentes relèvent d'artefacts, montrant que l'homme joue un rôle déterminant dans l'émergence des pandémies dont il est la première victime.<sup>7</sup>

### 4. L'éthique du vivant et l'avenir de l'humain

La démarche prudentielle susceptible de guider l'éthique du vivant ne peut se confondre avec le principe de précaution qui exige finalement une maîtrise impossible à réaliser. Cependant, elle doit prendre acte du fait que les bio-technosciences se développent à partir d'un modèle épistémologique dit de la boîte noire, qui est opérationnel dans les champs de la cybernétique et de l'analyse modulaire des systèmes qui reste toujours inachevée<sup>8</sup>, mais reste problématique dans le domaine des sciences de la vie. Ce modèle épistémologique permet de manipuler des phénomènes sur la seule base d'une comparaison entre les informations d'entrée et de sorties, sans prendre en compte la complexité réelle des processus engagés, ni l'ensemble de leurs interactions, et ni leur possible irréversibilité. Ce modèle réduit la complexité du vivant *in vivo* à des mécanismes d'ordre physico-chimique du vivant *in vitro*, qui se trouve ainsi décalé par rapport aux opérations propres à l'organisme.

Seule cette conscience de l'hétérogénéité fondamentale du vivant *in vivo* par rapport aux manipulations *in vitro*, et de la hiérarchisation des niveaux d'analyse, pourrait permettre de dépasser l'opposition rigide entre la confiance illimitée dans une biologie toute puissante capable d'améliorer l'homme, et celle de l'angoisse instinctive d'un suicide collectif de l'espèce humaine, visant alors à bloquer toute recherche sur le vivant.

En fait, comme nous l'avons suggéré ailleurs, la distinction entre le vivant modélisé *in vitro*

---

6 Fauci A. S., Morens D. M., (2012). "The perpetual challenge of infectious diseases". *N Engl J. Med* 366(5):454-461

7 Cohen, J., (2017). "A half-billion-dollar bid to head off emerging diseases". *Science* 355(6322):237.

8 Cf. Melese, J., (1972). *L'analyse modulaire des systèmes*. Paris, Hommes et techniques. , p.122.

et le vivant organique *in vivo*, procède du dualisme psychophysique cartésien, dont la véritable signification anthropologique a été effacée.<sup>9</sup> Alors que Descartes identifiait l'homme à sa pensée, les bio-technosciences s'efforcent de le réduire à son seul aspect corporel en posant ses fonctions mentales comme un simple prolongement neuro-cognitif. C'est un paradigme théorico-technique commun qui permet d'identifier le vivant à l'ensemble des manipulations dont il fait l'objet, et de percevoir l'essence humaine en termes de fonctionnements purement matériels.<sup>10</sup>

Entrevoiant le danger possible d'une instrumentalisation du corps humain, Maurice Merleau-Ponty énonçait, déjà en 1945, les bases théoriques des débats concernant le clonage reproductif appliqué à l'homme. Il envisageait l'idée d'une espèce humaine asexuée se reproduisant par bouture ou par marcottage. Il affirmait alors que la perspective d'une reproduction non sexuelle de l'être humain est en fait aussi inconcevable que celle d'un homme sans pensée. Cette inconcevabilité n'est pas de nature technique, mais résulte de l'essence à la fois nécessaire et contingente de l'homme. Nécessaire dans la mesure où l'être humain ne comporte rien de superflu, mais aussi contingente car son existence présente ne détermine pas nécessairement son futur. L'homme actuel résulte d'une intégration provisoire de formes de comportement dont les composantes globales corporelles, psychiques et relationnelles peuvent toujours varier<sup>11</sup>. De nature toujours métastable, l'individualité humaine ne peut se réduire à l'ensemble de ses fonctions corporelles, ni à la connaissance, aussi fine soit-elle, que nous avons de la vie<sup>12</sup>. Elle dépasse aussi la seule fonction auto-conservatrice du vivant, par laquelle l'homme ne diffère nullement des autres organismes.<sup>13</sup>

Ce double caractère, de nécessité et de contingence, de stabilité et d'instabilité, provoque chez l'homme un profond malaise culturel, qui, selon Freud, exprime une opposition insurmontable entre une aspiration subjective au bonheur et son impossible réalisation objective.<sup>14</sup>

L'homme s'étant forgé des idéaux culturels divinisés, a réussi, par ses oeuvres scientifiques, à atteindre une jouissance narcissique extraordinairement élevée. Toutefois, cette jouissance reste vécue comme le substitut d'une satisfaction irréalisable.

## 5. Le relativisme culturel et le corps postmoderne

L'approche postmoderniste a été perçue comme compatible, dans certains cas, avec une «coprésence» d'expressions culturelles variées et donc quelques peu objectives<sup>15</sup>, susceptible de s'appliquer à la

9 Rozenberg, J. J., (1999). *La bioéthique corps et âme*. Paris, L'Harmattan, pp.16-21.

10 Savulescu, J., (2009). "The human prejudice and the moral status of enhanced beings: What do we owe the gods?" In *Human Enhancement*, ed. J. Savulescu and N. Bostrom, Oxford: Oxford University Press, pp. 211-247

11 M. Merleau-Ponty, (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, p.198.

12 Ibid. p.202.

13 Laborit, Henri (1976). *Eloge de la fuite*. Paris, Gallimard, p.12.

14 Freud, (1998). *Le malaise dans la culture*. Trad. Franç. Paris, PUF. p.32

15 Simonis, Y., (1996) "Retour aux pratiques : postmodernités, institution et apparences". in M. Elbaz, A. Fortin, G. Laforest (Eds) *Les frontières de l'identité*. Montréal, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 1996, p.250.

réflexion biologique<sup>16</sup> et à la démarche scientifique en général.<sup>17</sup> Cependant, il semble que sa démarche reste hautement problématique. Ainsi, le fait de poser qu'un jugement de valeur ne puisse être entièrement objectif, n'implique pas forcément qu'il soit de nature subjective. En effet, les conditions d'objectivité peuvent faire défaut au moment de sa mise en place et n'apparaître qu'ultérieurement. De plus, le souci d'objectivité n'est pas en soi déshumanisant, mais constitue l'un des réquisits de la pensée scientifique.<sup>18</sup>

Il est intéressant de noter que le passage du relativisme culturel au relativisme éthique, promu par la pensée postmoderne, porte en soi une triple rupture eu égard aux sources dont elles procèdent au moins partiellement.

La première rupture concerne l'intention profonde qui a suscité les Procès de Nuremberg, issus d'une réelle aspiration éthique capable de définir le droit lui-même. En effet, ces procès ont pour la première fois dans l'histoire du droit occidental voulu juger post facto des crimes qui n'avaient pas été préalablement définis par le droit international, mais établis seulement au cours des procès eux-mêmes.<sup>19</sup> A l'ouverture de ces procès, le président du Tribunal International, Lord Justice Lawrence, a souligné qu'en l'absence de lois, il s'agissait d'en élaborer sur la base des notions non juridiques de justice et de droiture morales.<sup>20</sup>

La seconde rupture, procédant les Procès de Nuremberg concerne les notions de droits de l'homme et d'éthique biomédicale. Le Code de Nuremberg, qui a suivi le procès de vingt-trois médecins nazis, s'est efforcé de promouvoir, un nouveau regard sur le corps humain susceptible d'être expérimenté. Cependant, il a fini par déboucher sur un respect inconditionnel pour tout ce qui est autre, rendant ainsi pratiquement impossible les critiques extérieures à la culture considérée, ou même d'y opposer un quelconque argument moral. Cette tendance a alors abouti à tolérer l'intolérance elle-même.

La troisième rupture concerne l'éthique elle-même. Il convient de rappeler que le projet de dépasser la modernité a été conçu en rapport avec une exigence éthique fondamentale.

## 6. La relativité des valeurs et la question de l'altérité

Rappelons que Jean-François Lyotard, qui a été l'un des initiateurs du courant post-moderniste, se réfère à l'éthique d'Emmanuel Lévinas comme susceptible de promouvoir le respect pour le tout Autre non réduit au Même<sup>21</sup>. Selon Lyotard, la philosophie de Lévinas a permis de s'opposer à la modernité,

16 Gonzales, M., *Postmodern Biology?* *Télos* 1992 (92), pp.181-186

17 Kuntz, M., (2012). "The post-modern assault on science". *EMBO Rep.* 2012; 13: 885-88

18 D'Andrade, R., (1995). "Moral Models in Anthropology". In *Current Anthropology*. V 36, 3(1995): 399-407.

19 Varaut, J. M., (2003). *Le procès de Nuremberg. Le glaive dans la balance*. Paris: Perrin, 1992, p.27. cf. J. J. Rozenberg, "From Racism and Crime to Ethics". in J. J. Rozenberg (ed.) *Bioethical and Ethical Issues Surrounding the Trials and Code of Nuremberg. Nuremberg Revisited*. Mellen Press.

20 Varaut, J. M., (1996). *Nuremberg après Nuremberg*. In A. Wieviorka (Ed), *Les procès de Nuremberg et de Tokyo*. Bruxelles: Editions Complexe. .p.270.

21 Lyotard, J. F., (1973). *Dérives à partir de Marx et de Freud*. Paris, UGE. p.178.

définie comme aspiration à l'émancipation formulée exclusivement à la première personne.<sup>22</sup> Or, la relativité et l'équivalence postmodernes des valeurs semblent avoir dilué ce souci d'autrui dans l'indifférence égoïste du sujet. Or cette attitude rejoint, comme le rappelle Z. Bauman, l'une des caractéristiques essentielles de l'idéologie nazie, qui s'était efforcée de rendre la population allemande indifférente à autrui et à l'inversion des valeurs européennes traditionnelles.<sup>23</sup>

Ces trois types de ruptures paraissent remettre en question la déduction du relativisme éthique à partir du relativisme culturel, dont le danger, selon le mot de Luc Ferry, est d'opérer le passage du «droit à la différence à la différence des droits».<sup>24</sup> D'un point de vue épistémologique, il faut comprendre que la diversité culturelle n'est nullement incompatible avec des valeurs comportant une teneur universelle comme l'aspiration à la justice, le fait d'accomplir ce que l'on a promis, l'interdit du meurtre et de l'inceste etc... Ces principes paraissent constants alors que leurs modalités d'application diffèrent selon les cultures. Cette approche permet de retenir comme légitime ce que William Frankena qualifiait de «relativisme descriptif», et de rejeter conjointement ce qu'il appelait conjointement le «relativisme méta-éthique» et le «relativisme normatif». Rappelons que le relativisme descriptif ne fait que constater objectivement le relativisme culturel, sans porter un quelconque jugement de valeur sur les sociétés étudiées. Par contre, le relativisme méta-éthique déduit du relativisme descriptif l'impossibilité de porter un jugement de valeurs objectif quel qu'il soit. Quant au relativisme normatif, il légitimise toutes les valeurs et conduites propres à chaque culture, du simple fait qu'il est impossible de les juger extérieurement.<sup>25</sup>

Si le relativisme descriptif est incontestable, les déductions qu'on en tire semblent généralement fausses ou infondées. En effet, on ne peut conclure logiquement de la diversité culturelle à la diversité éthique, dans la mesure où l'absence de consensus sur une question donnée n'implique nullement que toutes les réponses apportées sont incorrectes. Salomon Asch a montré que les jugements de valeurs diffèrent selon les cultures, non pas en raison du fait qu'elles auraient des approches différentes de la morale, mais seulement parce que les cultures perçoivent différemment la réalité.<sup>26</sup> Theodore Schick, Jr. rappelle cette thèse et rappelle que les débats passionnés qui se sont multipliés, à partir des années 1970, sur la question de l'avortement, et plus récemment sur la création d'embryons à des fins non procréatives, concernaient uniquement le statut de l'embryon humain. Comme nous le préciserons ultérieurement, les tenants de la notion de pré-embryon cherchaient à en démontrer la nature pré-humaine alors que les opposants à cette notion soulignaient le fait qu'une telle notion n'enlevait rien aux caractéristiques proprement humaines du début de la vie. Cependant, tous les intervenants dans ces débats étaient d'accord pour condamner l'homicide, les différences d'opinion ne reflétaient que des différences de perception de la réalité embryonnaire et nullement des approches différentes quant à la valeur de la vie humaine. En fait, il faut rappeler qu'un jugement moral est toujours composite. Il procède à la fois d'un ensemble de croyances concernant les faits à juger et d'une structure éthique de référence. Si l'ensemble de croyances se trouve culturellement déterminé, rien ne prouve qu'il en soit

---

22 Lyotard, J. F., (1988). *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, Galilée. pp.40-42. cf. *La condition postmoderne*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

23 Bauman, Z., (1989). *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, Cornell University Press. pp.190-195.

24 Ferry, L., (1997). "L'École de la République et les droits de l'homme". In *Une même éthique pour tous?* Sous la direction de Jean-Pierre Changeux. Paris, Odile Jacob pp.194

25 Frankena, W. K., (1973). *Ethics*. Second Edition. Prentice-Hall Inc. p.109.

26 Asch, S., (1952). *Social Psychology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. pp. 378-379.

de même pour la structure éthique de référence.<sup>27</sup> Il conviendrait ainsi de penser cette dernière d'une façon à la fois globale et différenciée afin de pouvoir l'appliquer à l'ensemble des questions éthiques et culturelles du corps humain.<sup>28</sup>

## References

- Asch, S., (1952). *Social Psychology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Bauman, Z., (1989). *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, Cornell University Press.
- Bostrom, N., (2009). "Why I want to be a posthuman when I grow up". In *Medical enhancement and posthumanity*, ed. B. Gordijn and R. Chadwick. Dordrecht: Springer, pp.107-136.
- Cohen, J. (2017). "A half-billion-dollar bid to head off emerging diseases". *Science* 355(6322):237
- Craig, M. D., Sixsmith, J., "The Corporeal Body in Virtual Reality". *Ethos*, 27(3):315-343.
- D'Andrade, R., (1995). "Moral Models in Anthropology". In *Current Anthropology*. V 36, 3(1995):399-407.
- Fauci A. S., Morens D. M., (2012). "The perpetual challenge of infectious diseases." *N Engl J Med* 366(5):454-461
- Ferry, L., (1997). "L'Ecole de la République et les droits de l'homme". In *Une même éthique pour tous? Sous la direction de Jean-Pierre Changeux*. Paris, Odile Jacob.
- Frankena, W.K.,(1973). *Ethics*. Second Edition. Prentice-Hall Inc.
- Freud, *Le malaise dans la culture*. Trad. Franç. Paris, PUF, 1998, p.32
- Gonzales, M. (1992). "Postmodern Biology?" *Télos* (92), pp.181-186
- Kuntz, M., (2012). "The post-modern assault on science". *EMBO Rep.*; 13:885-88
- Laborit, H., (1976). *Eloge de la fuite*. Paris, Gallimard, , p.12
- Lyotard, J. F. (1973). *Dérives à partir de Marx et de Freud*. Paris, UGE, , p.178.
- Lyotard, J. F. (1988). *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, Galilée, , pp.40-42.cf. *La condition postmoderne*. Paris, Les Editions de Minuit, 1979.
- Mackie, J. L., (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin.
- Melese, J., (1972). *L'analyse modulaire des systèmes*. Paris, Hommes et techniques., p.122
- Merleau-Ponty, M., (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, , p.198
- Rozenberg, J. J., (1988). "Langages et pragmatique du vivant". in *Revue Philosophique*, 1 1988:53-66.
- Rozenberg, J. J., (1992). *Bio-cognition de l'individualité*. Presses Universitaires de France
- Rozenberg, J. J., (1999). *La bioéthique corps et âme*. Paris, L'Harmattan.
- Rozenberg, J. J. , (2003). "From Racism and Crime to Ethics", in J. J. Rozenberg (ed.) *Bioethical and Ethical Issues Surrounding the Trials and Code of Nuremberg*. Nuremberg Revisited. Mellen Press.
- Rozenberg, J. J., (2005). "Du post-humain à l'arché-humain". Introduction à *Vers la fin de l'homme?* (sous la direction de Christian Hervé et J.J.Rozenberg). De Boeck Université, pp.11-22
- Rozenberg, J. J., *Towards a pragmatic bioethics*. Article consultable sur le site de IUBS <http://www.iubs.org/cbe/pdf/rozenberg.pdf>
- Savulescu, J., (2009). "The human prejudice and the moral status of enhanced beings: What do we owe the gods?" In *Human Enhancement*, ed. J. Savulescu and N. Bostrom, Oxford: Oxford University Press, pp. 211-247
- Simonis, Y., (1996). "Retour aux pratiques : postmodernités, institution et apparences". in M. Elbaz, A. Fortin, G. Laforest (Eds), *Les frontières de l'identité*. Montréal, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, p.250.
- Varaut, J. M., (1992). *Le procès de Nuremberg. Le glaive dans la balance*. Paris: Perrin
- Varaut, J. M., (1996). "Nuremberg après Nuremberg". In A. Wiewiorka (Ed), *Les procès de Nuremberg et de Tokyo*. Bruxelles: Editions Complexe.

<sup>27</sup> Mackie, J. L., (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin.

<sup>28</sup> Craig, M. D., Sixsmith, J., (1999). "The Corporeal Body in Virtual Reality". *Ethos*, 27(3):315-343.