

Adrien Cascarino

## Entre augmentation et défaillance : Le développement du transhumanisme et le vacillement de l'identité humaine

**BETWEEN AUGMENTATION AND DISABILITY:  
THE DEVELOPMENT OF TRANSHUMANISM  
AND THE FLICKERING OF HUMAN IDENTITY**

**Abstract:** In this article, we will demonstrate that the image of the “posthuman” body revives the primary fantasy of a fragmented body, the first representation before the alienating and necessary identification with an intact and coherent body. By evoking the possibility of a return to this multiple body and by reviving the desire to experiment on this body, transhumanist discourses summon as many mortifying anxieties as jubilant hopes. Familiarization with the representation of the fragmented body would then make it possible to leave the current discursive terrain, mined and dichotomous, and to approach with more lucidity the inevitable impact of the development of technology on the human body.

**Keywords:** Transhumanism; The Body; Psychoanalysis; The Uncanny; Bodily Disabilities; Fantasy.

**ADRIEN CASCARINO**

Université Paris 7 Denis Diderot, Paris, France  
Adrien.cascarino@gmail.com

DOI: 10.24193/cechinox.2021.41.02

### Introduction

Depuis quelques années, le transhumanisme, en tant qu'« approche interdisciplinaire pour comprendre et évaluer les opportunités d'amélioration de la condition humaine et de l'organisme humain ouverts par l'avancement de la technologie »<sup>1</sup> se développe et provoque autant de réactions fascinées que de rejets épouvantés.

La particularité de nombreux discours transhumanistes est de supposer que les évolutions technologiques<sup>2</sup> ou biologiques<sup>3</sup> futures vont modifier l'être humain de façon fondamentale; par conséquent, il sera nécessaire de créer de nouveaux mots, tels « posthumains » ou « transhumains », pour décrire les humains du futur. Nick Bostrom, co-fondateur de la *World Transhumanist Association* qui devient en 2008 *Humanity+*, explique ainsi que

[L]es transhumanistes considèrent la nature humaine comme un travail en cours, [...] que nous pouvons apprendre à remodeler de manière souhaitable. L'humanité actuelle n'a pas besoin d'être le point final de l'évolution. Les

transhumanistes espèrent que, grâce à l'utilisation responsable de la science, de la technologie et d'autres moyens rationnels, nous finirons par devenir des posthumains, des êtres dotés de capacités beaucoup plus grandes que les êtres humains actuels<sup>4</sup>.

L'imaginaire du corps post-humain n'est pas nouveau (on le retrouve par exemple chez les personnages de RoboCop, héros du film de science-fiction éponyme, réalisé en 1987 par Paul Verhoeven, ou encore Wolverine, personnage mutant de l'univers Marvel, inventé en 1974 par Len Wein) mais les évolutions technologiques brouillent la frontière entre la science et la fiction ; de plus, le progrès technique semble pousser ces corps sur le devant de la scène du réel, tandis que certains discours transhumanistes affirment sans ambages que ces corps seront bientôt accessibles à l'ensemble de l'humanité. Ray Kurzweil prédit l'avènement de la Singularité en 2045<sup>5</sup>, c'est-à-dire le développement d'une Intelligence Artificielle telle que des nanorobots implantés dans le corps humains seront capables de s'auto-réparer et de réparer les cellules humaines, prolongeant ainsi radicalement la durée de vie humaine et augmentant nos capacités physiques et cognitives.

Les discours actuels sur les corps post-humains sont souvent critiqués, soit par les bio-conservateurs qui luttent contre ces évolutions technologiques, soit par les bio-éthiciens qui cherchent à les limiter ou tout du moins à les encadrer<sup>6</sup>. Selon les discours critiques, les représentations et le désir d'accéder à des corps post-humains relèvent de l'*hubris*<sup>7</sup>, de la démesure, ou encore d'une tentative de se débarrasser du

corps qu'il faudrait « abattre pour pousser plus loin l'empire de la technique et de la volonté de l'individu afin de se “délivrer” de ce reste de “nature” »<sup>8</sup> ; enfin, troisième optique : dans une perspective psychanalytique d'un refus du corps défaillant, « castré »<sup>9</sup>, laissant entrevoir la promesse d'un paradis illusoire où l'homme serait (enfin !) délivré des contraintes terrestres. En conséquence, selon ces critiques, « Un esprit modéré [...] ne peut donc que s'alarmer de l'avènement, tout en douceur apparente, du transhumanisme »<sup>10</sup>.

L'objectif de cet article, loin de prendre parti dans ce débat, sera plutôt de s'interroger sur les violences et les crispations identitaires autour de la notion d'être humain. Pourquoi les transhumanistes font-ils si peur ? Et eux, de quoi auraient-ils si peur ? Quels fantasmes seraient à la fois convoqués et rejetés dans leurs discours et dans les discours de ceux qui les condamnent ?

### **Une croyance commune dans l'existence d'une essence corporelle de l'humanité**

**R**emarquons tout d'abord que de nombreux discours transhumanistes promeuvent le dépassement de la condition humaine en dévalorisant fortement le corps humain et ses limitations ; Hans Moravec affirme par exemple que « notre principal handicap [est] l'intelligence limitée du cerveau humain »<sup>11</sup>. D'autres discours transhumanistes prophétisent « la fin de l'ère humaine »<sup>12</sup>, dépassée « par un complexe techno-bio-intellectuel post-humain qui en sera l'héritier »<sup>13</sup>, les humains non augmentés devenant les « chimpanzés du futur »<sup>14</sup> puisqu'ils ne seront plus « une forme biologique adéquate »<sup>15</sup>.

Les critiques adressées à ces discours proviennent en partie d'un mouvement réactionnel ; celui-ci présente les transhumanistes comme des personnes défaillantes, n'ayant pas compris une certaine vérité ou réalité inaltérable (la nécessaire incarnation de la pensée<sup>16</sup>, la « castration »<sup>17</sup>, la mort et la souffrance comme éléments intrinsèques de la vie<sup>18</sup>...). Pour certains de leurs détracteurs, les « transhumanistes » auraient « gardé une psychologie d'adolescents »<sup>19</sup> et feraient preuve d'un rejet des limites humaines, les discours transhumanistes devenant alors le « symptôme »<sup>20</sup> d'une incapacité à supporter la défaillance et visant l'avènement d'un « humain *diminué*, déchétié et soumis à la technologie »<sup>21</sup>. Il est intéressant de voir que cette configuration discursive n'est pas nouvelle ; elle existait déjà dans les années 60-70, le concept de « cybernétique » remplaçant le « transhumanisme », comme le montre Alexandre Moatti<sup>22</sup> à partir d'une citation de Raoul Vaneigem ; ce dernier situe les chantres du progrès cybernétique en deçà de la condition humaine : « l'inhumanité du cybernéticien est une inhumanité qui s'accepte »<sup>23</sup>.

Ce qui semble être au centre de ces débats est la définition d'un corps « humain » et l'existence de l'« essence » qui définirait ce corps. Plus le corps s'éloignerait de ces qualités essentielles, plus il s'éloignerait de sa définition d'humain. Autrement dit, il ne serait pas possible de modifier le corps humain sans que celui-ci, à partir d'un certain seuil, perde son caractère d'« humain ». Si les discours transhumanistes et ceux de leurs détracteurs ont des perspectives différentes en ce qui concerne la valeur à accorder à la modification du corps humain, ils semblent

néanmoins partager la croyance selon laquelle toucher au corps humain, c'est prendre le risque de détruire son humanité.

Nous nous proposons de questionner cette croyance implicite ; nous allons essayer de décrire les processus qui permettent à chaque individu de se former une image unifiée de son propre corps. Pour cela, nous nous appuyerons notamment sur différents auteurs qui ont analysé les effets produits par la perception des corps qui s'éloignent des représentations usuelles, comme, par exemple, les corps « monstrueux » ou « infirmes »<sup>24</sup>.

À partir de ces analyses, nous montrerons l'existence d'un fantasme originaire de morcellement. En conséquence, la représentation du corps humain unifié et la croyance dans l'existence d'une essence corporelle humaine s'appuient en partie sur le refoulement d'une représentation du corps morcelé et du désir d'expérimenter inlassablement sur ce corps.

Pour conclure, nous interrogerons la place que peut prendre ce fantasme de morcellement dans les débats actuels sur le transhumanisme, ainsi que la nécessité de se familiariser avec le retour de ce fantasme.

### **Le corps humain : un corps plastique ou un corps figé ?**

Dans son ouvrage sur l'image du corps, publié en 1950, Paul Schilder étudie l'engouement du public pour les performances d'un contorsionniste : « le contorsionniste pousse à l'extrême [le] jeu avec son corps, et le plaisir que nous tirons du spectacle qu'il donne provient de notre propre désir de briser les limites de notre corps »<sup>25</sup>. Schilder poursuit en supposant l'existence d'un désir de « plasticité de

l'image du corps »<sup>26</sup>, qui se retrouve notamment dans les innombrables figures de métamorphose des mythes de différentes cultures et il affirme alors que l'image corporelle est prise entre

deux tendances humaines principales : l'une est la tendance à cristalliser des unités, à assurer du repos, du définitif, du stable. L'autre vise au changement, à un courant continu [...] ; d'une part, nous désirons conserver l'intégrité et la totalité de notre corps [...] ; mais d'autre part, nous sommes perpétuellement en train d'expérimenter sur lui.<sup>27</sup>

En outre, selon Pierre Ancet, le mélange d'effroi et de fascination provoqué par la vision des « monstres », au sens tératologique<sup>28</sup>, provient de l'émergence d'un « désir inavoué d'autoplastie »<sup>29</sup> ; en conséquence, « l'inquiétante familiarité des monstres dépendrait de la présence en tout observateur d'un désir de déformation de l'image du corps mêlé de peur »<sup>30</sup>. En introduisant le concept d' « inquiétante familiarité »<sup>31</sup>, Freud précise que « dans un cas, c'est un certain contenu de représentation, dans l'autre, la croyance à sa réalité (matérielle) qui est refoulée »<sup>32</sup>. Autrement dit, ce qui fait retour et provoque une inquiétante familiarité peut être une représentation refoulée ou la croyance en la réalité de cette représentation.

Dans son essai « Le stade du miroir comme fondateur de la formation du Je », Jacques Lacan explique que, lorsque le bébé voit son image dans le miroir et que cette image est nommée par une autre personne qui lui dit « c'est toi », alors le bébé accède à une vision d'ensemble de son corps avant même de pouvoir marcher. Il perçoit son

corps dans sa globalité, il passe du morcellement à la totalité :

*Le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation, – et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, – à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental.*<sup>33</sup>

Pour Lacan, la première perception et la première représentation du corps est donc celle d'un corps morcelé<sup>34</sup> ; en se voyant dans le miroir, le sujet s'identifie à une image complète et unifiée. Cette identification fonctionne comme une armure et protège le sujet d'angoisses de morcellement tout en l'enfermant dans une représentation rigide et restreinte de son corps. Lacan précise ensuite que ce « corps morcelé se montre régulièrement dans les rêves [et] apparaît alors sous la forme de membres disjoints »<sup>35</sup>. En s'appuyant sur ces conceptions lacaniennes, Ancet considère que le malaise provoqué par la vision du corps monstrueux résulte du vacillement, chez le spectateur, de l'image illusoirement unifiée de son corps :

La perception de la monstruosité vient rompre le bel édifice de l'image de soi [...]. Il n'existe plus d'un côté l'illusion rassurante d'une forme aboutie, bien ancrée dans le miroir, et de l'autre le corps vécu comme ensemble non unifié de zones érogènes. L'espace ordinairement rassurant de la

forme visible semble basculer du côté du vécu morcelé du corps, présent en chacun de nous malgré nos défenses.<sup>36</sup>

Nous rejoignons l'hypothèse de Pierre Ancet en précisant que le corps morcelé ne se donne pas uniquement comme vécu mais aussi comme image, et que le sentiment d'inquiétante familiarité découle de l'émergence de l'image refoulée du corps morcelé.

### **Un fantasme originaire de morcellement du corps**

Pour préciser notre pensée, nous avançons l'existence d'un *fantasme originaire de morcellement du corps* où le sujet ouvre son corps et le met en pièces, se démembré en même temps qu'il se voit démembré ; on retrouverait ce fantasme<sup>37</sup> chez l'ensemble des individus puisqu'il participerait à la construction psychique de tout sujet. Nous n'adhérons pas à l'hypothèse freudienne d'une origine phylogénétique des fantasmes originaires<sup>38</sup> et nous restons sceptiques quant au concept d'« universalité ». Néanmoins, nous supposons qu'un certain nombre d'expériences communes à la majorité des êtres humains laissent des traces qui, si elles ne sont jamais identiques et dépendent bien entendu du contexte social<sup>39</sup>, n'en sont pas moins similaires. Didier Anzieu parle d'un fantasme originaire de masochisme lié à la déchirure de la peau et considère l'auto-destruction comme la neuvième fonction potentielle du Moi-Peau<sup>40</sup> ; il s'approche ainsi de cette hypothèse d'un fantasme originaire de morcellement du corps, de même que Freud : « des membres séparés, une tête coupée, une main détachée du bras [...] recèlent un extraordinaire potentiel d'inquiétante étrangeté »<sup>41</sup>.

Par ailleurs, de nombreux artistes ont déjà pressenti et tenté de représenter ce fantasme enfoui. Simone Korff-Sausse montre ainsi que pour Bacon l'aspect le plus humain de l'homme réside dans sa difformité<sup>42</sup> ; de plus, elle évoque le travail de Louise Bourgeois mettant en scène des corps mutilés qui viennent « éclairer certains aspects méconnus, obscurs, inquiétants de l'humanité »<sup>43</sup>. Enfin, lorsque Henri-Jacques Stiker écrit, en introduction à son étude sur la place des corps infirmes dans différentes sociétés : « On ne se défait pas d'un sentiment de crainte ni d'un ébranlement de nos désirs face à l'infirmité. Nous touchons un invariant »<sup>44</sup>, nous supposons que cet invariant naît de l'homogénéité du fantasme suscité par la vision d'un corps qui s'écarte de la représentation du corps unifié. Sans tomber dans la recherche effrénée d'un événement réel à l'origine de ce fantasme originaire de morcellement du corps, comme Freud l'a fait avec sa théorie de la *neurotica*<sup>45</sup>, nous pouvons néanmoins supposer que ce fantasme s'étaye en partie sur l'évènement de la naissance, où le nourrisson se retrouve amputé et coupé au sens propre du corps maternel qui était auparavant confondu avec le sien<sup>46</sup>. Cette association entre naissance et morcellement du corps se retrouve par ailleurs dans de nombreux mythes cosmogoniques<sup>47</sup> où la création du monde résulte du démembrement d'un être primordial<sup>48</sup>.

### **Un fantasme nécessairement refoulé pour maintenir l'illusion du corps unifié**

Ce fantasme de morcellement serait refoulé pour laisser la place au corps illusoirement unifié ; des rejets<sup>49</sup> de ce fantasme naîtraient, selon Lacan, des

« images de castration, d'éviration, de mutilation, de dislocation, d'éventrement, de dévoration, d'éclatement du corps, bref les imagos [...] groupés sous la rubrique qui paraît bien être structurelle d'imagos du corps morcelé »<sup>50</sup>. De même que pour les fantasmes originaires « de l'observation du commerce sexuel des parents, de la séduction, de la castration »<sup>51</sup>, un interdit absolu accompagne le fantasme originaire de morcellement du corps.

Si, comme le déclare Foucault, « tout pouvoir est physique, et il y a entre le corps et le pouvoir politique un branchement direct »<sup>52</sup>, alors le retour du fantasme de morcellement, s'il fait vaciller le corps du sujet, ébranle aussi l'édifice politique en évoquant la fragilité et l'incertitude de ses fondations. Le pouvoir politique a besoin d'un corps unifié, solide et stable sur lequel s'appuyer ; il crée cette fiction afin d'exister lui-même comme le montre la conception juridique de la malformation congénitale considérée comme une dégradation, c'est-à-dire la détérioration d'un état antérieur « normal » qui n'a jamais existé<sup>53</sup>. Les modifications corporelles, en fragilisant l'image du corps unifié sur laquelle le pouvoir politique s'est construit, inquiètent donc celui-ci. La modification du corps humain semble être un acte chargé de sens, réglementé et toléré uniquement dans des situations bien particulières tenant compte de la personne ouvrant le corps (médecins dans les sociétés occidentales, forgeron dans les sociétés dites traditionnelles) et de la raison pour laquelle le corps va être modifié (maladie, cérémonie rituelle)<sup>54</sup>.

Le contrôle exercé par toute société sur les modifications corporelles s'expliquerait, d'une part, par la nécessité du pouvoir de s'appuyer sur un corps unifié et

cohérent et, d'autre part, par les forces de refoulement qui veulent cacher ces imagos archaïques.

### **Le corps morcelé : entre défaillance et toute puissance**

Si notre hypothèse est juste alors la représentation transhumaniste d'un corps humain comme matière première, se prêtant à toutes sortes de modifications possibles, raviverait chez l'interlocuteur un fantasme originaire de morcellement, fantasme similaire à celui qui peut provoquer la vision des corps hors norme, tels les corps monstrueux ou les corps infirmes. Comme le dit Ancet, « il n'est pas question de confondre la personne handicapée avec un monstre mort-né<sup>55</sup> » ou avec une personne présentant d'importantes modifications corporelles mais nous pouvons néanmoins constater « des *représentations* communes à la perception du handicap, à celle de la monstruosité »<sup>56</sup> et, nous ajoutons, à celle du corps dit « posthumain ». Évoquant les réactions déclenchées par la vision de corps infirmes, Stiker note des sentiments similaires à celui que décrit Ancet à propos des corps monstrueux : « La représentation de moi-même, construite avec peine pour vivre, survivre, affronter les autres – avec la part de masques et de faux-semblants inévitables, avec les refoulements non moins inévitables... et nécessaires – se brouille, vacille, se brise même »<sup>57</sup>.

Le vacillement d'une image stable et unifiée du corps ne provoque néanmoins pas seulement de l'effroi mais peut aussi entraîner une certaine jubilation devant la possibilité de dépasser les limites rigides du corps biologiques. Pour reprendre le modèle dualiste de Schilder, la tendance à

« conserver l'intégrité et la totalité de notre corps »<sup>58</sup> est contrariée tandis que celle qui « vise au changement » et qui nous pousse à expérimenter sur notre corps en est satisfaite. Rappelons que pour Françoise Dolto, contrairement à Lacan, le stade du miroir ne s'accompagne pas de jubilation<sup>59</sup> mais d'une « castration symboligène » ; et cela parce que l'image spéculaire, fixe et rigide se substitue à l'« image inconsciente du corps » et s'adapte constamment aux désirs de l'enfant : « À partir de l'expérience du stade du miroir, ce ne sera plus jamais comme avant. [L'enfant] sait qu'il ne peut plus se confondre avec une image fantasmatique de lui-même »<sup>60</sup>. Vincent Estellon reprend cette hypothèse en affirmant que certains tableaux de Pablo Picasso nous offre

*une perception du corps encore magique (c'est-à-dire pré-narcissique ou bien auto-érotique), où membres et organes ne se plient pas au diktat d'une représentation du corps réflexive et fonctionnelle, mais restituent au contraire une sorte de perception hallucinatoire de ce corps auto-érotique, donnant à voir (dans l'effroi ou bien la fascination) ce que Pierre Fédida nomme « anatomie fantasmatique ». Au-delà d'une jubilation du Moi, l'épreuve du miroir constitue également une castration très importante pour tout ce système auto-érotico-perceptif, lorsque l'effet de la spécularisation vient assigner une place fixe et déterminée à chaque zone du corps*<sup>61</sup>.

Cette association fantasmatique entre difformité et plasticité, entre infirmité et puissance se retrouve notamment dans

certaines figures mythiques, comme celle du boiteux

avec ses deux aspects contraires : *au-delà de la démarche humaine* parce qu'en roulant, plus vélocé et agile, dans toutes les directions à la fois, *il transgresse les limitations* auxquelles est soumis le marcher droit ; *mais aussi bien en-deçà du mode normal* de locomotion parce que mutilé, déséquilibré, vacillant<sup>62</sup>.

Cette représentation d'un handicap qui permet de transgresser les limites du corps en-deçà et au-delà de l'humain se retrouve, comme le remarque Stiker, dans la figure des dieux mutilés : Héphaïstos est boiteux, « Varuna est estropié, Tyr est dépourvu de main droite, Odin est borgne »<sup>63</sup>. Dans son étude sur Héphaïstos, Marie Delcourt précise que sa puissance magique lui vient de son infirmité et celle-ci « correspond à la croyance qui reconnaît dans l'objet monstrueux et terrifiant une puissance capable à la fois d'évoquer les forces les plus dangereuses et de les soumettre »<sup>64</sup>.

De nos jours, cette association entre handicap et puissance se retrouve chez les super héros de la franchise Marvel<sup>65</sup>, tels que Daredevil<sup>66</sup>, aveugle et possédant des capacités sensorielles décuplées, Hulk<sup>67</sup>, déficient mental et doté d'une force colossale, ou encore le Pr. Xavier<sup>68</sup>, paraplégique et télépathe. Il faut insister sur l'aspect fantasmatique de cette représentation du héros handicapé, qui a donné lieu au concept de « *supercrip* », « une des images prédominantes des personnes handicapées »<sup>69</sup> mais qui ne correspond pas à la réalité. La surreprésentation de



la figure du « super handicapé » a été fortement critiquée par certains partisans des *disability studies* :

Les histoires de *supercrips* ne se concentrent jamais sur les conditions qui font qu'il est si difficile pour les personnes trisomiques d'avoir des partenaires romantiques, pour les aveugles de vivre des aventures, pour les enfants handicapés de faire du sport. Je ne parle pas des conditions médicales. Je parle des conditions matérielles, sociales, juridiques. Je parle du manque d'accès, du manque d'emploi, du manque d'éducation, du manque de services à la personne. Je parle des stéréotypes et des attitudes. Je parle de l'oppression.<sup>70</sup>

Le succès de cette représentation du corps surpuissant et handicapé s'explique en partie par les stratégies politiques d'invisibilisation des difficultés rencontrées par les personnes ayant un handicap. Nous croyons que la popularité de ces représentations s'explique par la genèse du corps surpuissant ; celui-ci ne se construirait pas en faisant disparaître le corps défaillant mais bien au contraire qui ne pourrait exister que de manière complémentaire à ces défaillances. Le héros, après avoir lutté contre ses défaillances, finit par les accepter ; il peut alors développer ses pouvoirs, sans que ses défaillances ne se résolvent pour autant. Le corps surpuissant est alors avant tout celui qui accepte sa défaillance intrinsèque, son impossibilité d'être tout, et non pas, comme on pourrait naïvement le croire, celui qui serait sans défaillance. Ces corps héroïques génèrent un désir ambivalent ; le plaisir qu'on éprouve à les

observer s'explique peut-être plus par notre penchant à nous identifier à un corps qui compose avec son handicap et sa différence et en sort grandi, qu'avec un corps qui se serait affranchi de toute limitation.

Plutôt que d'établir une équivalence entre handicap et puissance, ces représentations montrent comment le handicap ou la surpuissance, aussi réel qu'il soit, semble fantasmatiquement pouvoir toujours basculer en son contraire. À la manière d'une feuille de papier, le recto existe de par son opposition même au verso et il suffirait de retourner la feuille pour que l'un se transforme en l'autre. Si cette relation particulière d'opposition a été démontrée il y a déjà plusieurs années par Georges Canguilhem<sup>71</sup> à propos du couple normal/pathologique, il nous semble que les représentations contemporaines des super-héros et des personnes handicapées supposent une extension de cette relation particulière d'opposition au couple puissance/handicap<sup>72</sup>. Nous considérons que la représentation du corps morcelé ravive cette image double du corps défaillant et du corps surpuissant, provoquant alors un certain effroi, par peur de la difformité et du handicap, et de la fascination, par désir de dépasser les limites corporelles et d'accéder à un au-delà de l'humain. Ancet précise que :

[1]écart par rapport à la forme ordinaire ne touche pas en tant que tel [...] mais parce qu'il rappelle un désir inavoué d'autoplastie [...] Si on rejette l'autre difforme, ce n'est donc pas seulement pour refuser la variation visible, mais pour se protéger d'un désir refoulé de la voir se réaliser, de voir son corps devenir à son tour difforme<sup>73</sup>.



### Projeter la représentation du handicap hors de soi : l'infirmes c'est toujours l'autre

La représentation d'un corps hors norme raviverait donc un fantasme originaire de morcellement du corps. Ce fantasme s'accompagnerait du désir auparavant refoulé de modifier son propre corps et d'expérimenter constamment sur lui. Une représentation plurielle accompagnerait l'émergence de ce fantasme : celle du corps handicapé, mutilé et défaillant et celle du corps polymorphe, puissant et affranchi de ses limites réelles et fonctionnelles. Pour mieux comprendre les réactions provoquées par la vision des corps infirmes, Stiker s'appuie sur les travaux d'Otto Rank et sur son étude de différentes figures du Double. Rank distingue trois formes de double :

[a]u début, le double est un *Moi identique* (ombre, reflet), comme cela convient à une croyance naïve en une survie personnelle dans le *futur*. Plus tard, il représente un *Moi antérieur* contenant avec le *passé* aussi la jeunesse de l'individu qu'il ne veut plus abandonner mais au contraire conserver ou regagner. Enfin le double devient un *Moi opposé* qui, tel qu'il apparaît sous la forme du Diable, représente la partie périssable et mortelle détachée de la personnalité présente *actuelle* qui la repudie<sup>74</sup>.

Stiker considère que cette dernière figure du Double s'applique à la représentation de l'infirmité qui serait « cette projection de ce qui est défectueux et qu'on ne supporte pas »<sup>75</sup>. À partir de cette hypothèse, il

définit les corps infirmes : « Ils sont, devant nous, notre mortalité, mais ils sont aussi notre espoir d'immortalité. Je suis comme eux et pourtant j'échappe à leur triste condition ; devant eux je me sens mal fait, défait mais aussi bien fait, fort, vivant »<sup>76</sup>. Voir le corps infirme, mutilé provoquerait alors de l'effroi mais aussi de l'apaisement, en assurant le spectateur que son propre corps est bien intact et que ce dernier n'a pas subi la mutilation qu'il constate chez son Double. En s'appuyant sur nos réflexions et en suivant les hypothèses de Rank, il nous semble que le corps infirme pourrait s'apparenter à un Double représentant non seulement un *Moi opposé* comme le considère Stiker mais aussi un *Moi antérieur* puisque le corps infirme rappellerait au spectateur la représentation refoulée de son propre corps morcelé. Néanmoins la réalité de l'infirmité du corps et les contraintes que cette infirmité impose au sujet renforcent le refoulement de la représentation du corps morcelé, qui se limite alors à celle du corps mutilé et défaillant.

En conséquence, le corps hors norme peut être plus facilement supportable pour le spectateur s'il se révèle bien infirme et impuissant. Dans ce cas, la différence de capacités motrices entre une personne infirme et une personne sans limitations fonctionnelles facilite la projection du corps périssable et mortel sur le corps infirme. La personne non handicapée peut alors conserver sans difficultés l'illusion de l'intégrité et de la stabilité de son propre corps, puisque la représentation du corps morcelé et du désir d'expérimenter sur son propre corps sont refoulés. Cette dynamique permet de jeter un nouvel éclairage sur les réflexions d'Erving Goffman, qui décrit bien le malaise que peut provoquer

un corps difforme dépourvu de limitations réelles :

J'ai appris que l'infirmes doit prendre garde à ne pas agir différemment de ce que les autres attendent. Et, par-dessus tout, *ils attendent de lui qu'il soit infirme : invalide et impuissant ; leur inférieur ; et s'il ne répond pas à leur attente, leur malaise les rend soupçonneux. C'est assez étrange à dire, mais l'infirmes est obligé de jouer le rôle de l'infirmes.*<sup>77</sup>

Ancet pose un regard similaire sur la figure du monstre ; il montre que certaines figures monstrueuses inquiètent l'observateur qui ne peut plus si facilement se différencier de ce corps monstrueux en le considérant comme inférieur :

Les monstres au sens strict ne font que mettre au jour cette monstruosité interne, héritiers d'un moment où le corps n'était que plasticité permanente, embryon dépourvu d'enveloppe solide, se prêtant à toutes les métamorphoses et variations. *Ils révèlent ainsi la compatibilité du corps inquiétant avec la vie ou mieux : sa présence au sein de toute vie. En ce sens, leur survie dérange.*<sup>78</sup>

Cette remarque d'Ancet apporte un éclairage sur « l'envie de tuer [qui] se porte sur tous ceux qui subissent une atteinte »<sup>79</sup>. Détruire les corps difformes permet en effet de s'assurer que ces corps ne peuvent pas exister, ce qui limite d'une part le retour de « convictions primitives dépassées »<sup>80</sup> selon lesquelles le corps humain peut prendre toutes sortes de formes possibles, et d'autre part, le désir d'expérimenter ces formes sur son propre corps.

Nous touchons ici aux deux différences majeures entre les représentations des corps dits « augmentés » ou « posthumains » et les corps infirmes et monstrueux : selon les discours transhumanistes, les modifications des corps « posthumains » permettront d'augmenter plutôt que de diminuer les capacités des personnes. Comme nous l'avons vu, un des arguments fréquemment avancés par les opposants du mouvement transhumaniste est d'affirmer que les corps « posthumains » seront des corps diminués

Nous croyons que la représentation du corps posthumain, en ravivant le fantasme du morcellement du corps, appelle à lui la double représentation d'un corps défaillant et mutilé, d'une part, et d'un corps surpuissant et plastique, d'autre part. Face au corps « posthumain », le corps de celui qui regarde est soit un corps intact, maîtrisé et unifié, soit un corps rigide, étriqué et limité. Apparaît alors la crainte : si l'infirmes n'est pas l'autre, alors c'est peut-être moi ; Comme si de la modification extrême du corps jaillissait le double maléfique, médiocre et mortel, qu'il faudrait projeter sur l'autre pour ne pas l'incarner soi-même.

## Conclusion

Pour résumer, il nous semble que l'image du corps « posthumain » renvoie à un fantasme originaire de morcellement et ranime l'image d'un corps morcelé, première représentation avant l'identification aliénante et nécessaire à un corps intact et cohérent. En évoquant la possibilité d'un retour à ce corps multiple et en ravivant le désir d'expérimenter sur ce corps, les discours transhumanistes convoquent des angoisses mortifères et des espérances jubilatoires.

Pour diminuer l'effroi ou la fascination provoqués par les représentations du corps « posthumain », sans pour autant rejeter la figure de l'infirme sur l'autre, il faudrait « accepter de laisser une partie de son identité corporelle être en proie à de possibles altérations »<sup>81</sup>. Pour cela, il faudrait se familiariser avec la représentation du corps morcelé, dans son versant tant mortifère que créateur. Cette « familiarisation » se rapprocherait de celle de Freud lorsqu'il écrit qu'il faut « s'être familiarisé [*befreunden*] avec la représentation de l'inceste avec la mère ou la sœur »<sup>82</sup> pour avoir une vie amoureuse libre et heureuse. La notion de *befreunden* signifiant littéralement « devenir ami avec », il nous faudrait alors pouvoir jouer avec cette représentation du corps morcelé, s'en approcher sans être débordé par la motion pulsionnelle qui s'y attache ou par les défenses qui s'y opposent. Cette familiarisation avec la représentation du

corps morcelé permettrait alors de sortir du terrain discursif actuel, miné et dichotomique, et d'aborder avec plus de lucidité l'impact inévitable du développement de la technologie sur le corps humain.

Enfin, certaines fictions transhumanistes, et notamment la figure du cyborg<sup>83</sup> peuvent nous aider à repenser nos représentations du corps humain, en interrogeant les murs érigés entre le monstre, l'infirme, l'humain et le transhumain, non pas pour détruire les frontières existantes entre ces catégories identitaires mais plutôt pour détruire l'évidence de leurs tracés, toujours matière à (re)constructions. Ces fictions transhumanistes, loin d'espérer la destruction ou l'augmentation d'une identité humaine considérée comme défaillante, participent à la redéfinition de cette catégorie identitaire en rappelant le caractère fondamentalement arbitraire de sa construction.

## BIBLIOGRAPHIE

- Ancet, Pierre, *Phénoménologie des corps monstrueux*, Paris, PUF, 2006.
- Anzieu, Didier, *Le moi-peau*, Paris, Dunod, 1995.
- Assouly-Piquet, Colette et Francette Berthier-Vittoz, *Regards sur le handicap*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.
- Blin, Thierry, « Et si on liquidait l'homme ! Sur le bonheur transhumaniste qui nous menace », in *Le Débat*, 2015, n° 183, 1, p. 87-100.
- Boltanski, Christophe, « Kevin Warwick, l'Homo Machinus », in *Libération*, 2002, 11 mai 2002 p.
- Bostrom, Nick, « Transhumanist Values », in *Review of Contemporary Philosophy*, 2005, n° 4, p. 3-14.
- Canguilhem, Georges, *Le normal et le pathologique* (1966), Paris, PUF, 2010.
- Cascarino, Adrien, « L'imaginaire des corps dissidents et altérés entre effroi et fascination », in *Caietele Echinox*, Cluj-Napoca, 2020, n° 37, p. 98-114.
- Cascarino, Adrien, « Les fictions post-humanistes dans les jeux vidéo: des empêcheurs de délimiter en rond ? », in *Otrante*, 2019, n° 45, p. 119-138.
- Cascarino, Adrien, « Les Méta-Barons, des cyborgs subversifs ? », in *ReS Futuræ*, 2018, n° 14, [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/resf/3776>.
- Clare, Eli, Aurora Levins Morales et Dean Spade, *Exile and Pride: Disability, Queerness, and Liberation*, Cambridge, MA, South End Press, 1999.
- Damour, Franck, « Le mouvement transhumaniste », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2018, n° 138, p. 143-156.
- De Grey, Aubrey D. N. J., Bruce N. Ames, Julie K. Andersen, Andrzej Bartke, Judith Campisi, Christopher B. Heward, Roger J. M. McCarter et Gregory Stock, « Time to Talk SENS: Critiquing the

- Immutability of Human Aging », in *Annals of the New York Academy of Sciences*, 2002, n° 959, 1, p. 452-462.
- Delcourt, Marie, *Héphaïstos, ou la légende du magicien*, Paris, Belles Lettres, 1982.
- Desprats-Péquignot, Catherine, « De médecine en art contemporain : éthique du désir et jouissance du corps », in *Cliniques méditerranéennes*, 2007, n° 76, 2, p. 189-205.
- Diatkine, Gilbert, « Angoisse de séparation et angoisse de morcellement », in *Revue française de psychanalyse*, 2001, n° 65, 2, p. 395-408.
- Dolto, Françoise, *L'Image inconsciente du corps*, Paris, Le Seuil, 1985.
- Estellon, Vincent, « Tatouage sur corps ou l'envers de l'expression », in *Champ psy*, 2004, n° 36, 4, p. 145-158.
- Foucault, Michel, « Leçon du 7 novembre 1973 » dans *Le pouvoir psychiatrique*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2003, p. 3-21.
- Freud, Sigmund, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), tr. fr. de P. Koepffel, Paris, Folio, 1987.
- Freud, Sigmund, « L'inquiétante étrangeté » (1919) dans *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, tr. fr. de B. Féron, Paris, Gallimard, 1985, p. 213-263.
- Freud, Sigmund, « Le créateur littéraire et la fantaisie » (1908) dans *L'Inquiétante étrangeté: Et autres essais*, tr. fr. de B. Féron, Paris, Gallimard, 1985, p. 33-46.
- Freud, Sigmund, *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), tr. fr. de S. Jankélévitch, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1976.
- Freud, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse* (1917), tr. fr. de S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1973.
- Freud, Sigmund, « Communication d'un cas de paranoïa en contradiction avec la théorie psychanalytique » (1915) dans *Névrose, psychose et perversion*, tr. fr. de D. Guérineau, Paris, PUF, 1973, p. 209-218.
- Freud, Sigmund, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse » (1912) dans *La vie sexuelle*, tr. fr. de J. Laplanche, Paris, PUF, 1969, p. 55-65.
- Freud, Sigmund et Joseph Breuer, *Études sur l'hystérie* (1895), tr. fr. de A. Berman, Paris, PUF, 2002.
- Godin, Christian, « La haine de la condition humaine. Le posthumanisme est un antihumanisme », in *Ecologie & politique*, 2017, n° 55, 2, p. 95-110.
- Goffman, Erving, *Stigmaté. Les usages sociaux du handicap* (1963), tr. fr. de A. Kihm, Paris, Les Editions de Minuit, 1975.
- Groud, Paul-Fabien, *Introduction du Séminaire Corps et Prothèses du 4 mai 2017*, <http://corps-protheses.isir.upmc.fr/2016-2017/paris1>, 2017, Consulté le 29 juillet 2019.
- Haraway, Donna, « Manifeste cyborg: science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XXe siècle » (1984) dans *Manifeste cyborg et autres essais: sciences - fictions - féminismes*, tr. fr. de M.-H. Dumas, C. Gould et N. Magnan, Paris, Exils éditeurs, 2007, p. 29-105.
- Jobart, Jean-Charles, « Laideur objective et beauté subjective du corps en droit », in *Droit et société*, 2012, n° 80, 1, p. 189-210.
- Korff-Sausse, Simone, « Le corps extrême dans l'art contemporain », in *Champ psy*, 2006, n° 42, 2, p. 85-97.
- Korff-Sausse, Simone, « Les corps extrêmes dans l'art contemporain : Entre perversion et créativité. », in *Champ psy*, 2004, n° 35, 3, p. 61-74.
- Korff-Sausse, Simone, *Le Miroir brisé: L'enfant handicapé, sa famille et le psychanalyste*, Paris, Calmann-Lévy, 1996.
- Kurzweil, Ray, *The Singularity is Near*, New York, Viking, 2005.
- Lacan, Jacques, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu : essai d'analyse d'une fonction en psychologie* (1938), Paris, Navarin, 1984.
- Lacan, Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique » (1949) dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 93-100.
- Lacan, Jacques, « L'agressivité en psychanalyse » dans *Écrits*, Paris, PUF, 1966, p. 101-124.
- Laplanche, Jean et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.

- Le Breton, David, « Le transhumanisme ou l'adieu au corps », in *Ecologie & politique*, 2017, n° 55, p. 81-93.
- Le Breton, David, « Le syndrome de Frankenstein » dans *La Chair à vif*, Paris, Editions Métailié, 2008, p. 331-347.
- Le Dévédec, Nicolas et Fany Guis, « L'humain augmenté, un enjeu social », in *SociologieS*, 2013, [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/4409>
- Lee, Stan et Bill Everett, *Daredevil #1*, New York, Marvel Comics, 1964.
- Lee, Stan et Jack Kirby, *Uncanny X-men #1*, New York, Marvel Comics, 1963.
- Lee, Stan et Jack Kirby, *The Incredible Hulk (vol. 1) #1*, New York, Marvel Comics, 1962.
- Leonard, Scott A. et Michael McClure, *Myth and knowing: an introduction to world mythology*, Boston, McGraw-Hill, 2004.
- Lindenmeyer, Cristina, *L'humain et ses prothèses. Savoirs et pratiques du corps transformé*, Paris, CNRS Edition, 2017.
- Moatti, Alexandre, « Vocabulaire et controverses autour de la cybernétique et du transhumain, années 1960-1970 », in *L'Homme et la société*, 2017, n° 205, 3, p. 109-131.
- Moravec, Hans, *Une vie après la vie*, tr. fr. de R. Lambrechts, Paris, Odile Jacob, 1992.
- Morin, Edgar, *La Méthode - tome 5 L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*, Le Seuil, 2013.
- Ovide, *Les métamorphoses* (8ap. J.-C.), tr. fr. de L. Georges, Paris, Gallimard, 1992.
- Pireyre, Éric W., *Clinique de l'image du corps*, Paris, Dunod, 2015.
- Rank, Otto, *Don Juan et le Double* (1914), Paris, Payot, 2001.
- Rouers, Bruno, « Les marques corporelles des sociétés traditionnelles : un éclairage pour les pratiques contemporaines », in *Psychotropes*, 2008, n° 14, 2, p. 23-45.
- Saint-Hilaire, Isidore Geoffroy, *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'Homme et les animaux ou Traité de tératologie*, Paris, Baillière, 1832, vol. 1.
- Schilder, Paul, *L'image du corps* (1950), tr. fr. de F. Gantheret et P. Truffert, Paris, Gallimard, 1980.
- Stelarc, « Prosthetics, Robotics and Remote Existence: Postevolutionary Strategies », in *Leonardo*, 1991, n° 24, 5, p. 591-595.
- Stiker, Henri-Jacques, *Corps infirmes et sociétés* (1997), Paris, Dunod, 2013.
- Stiker, Henri-Jacques, « Pour une nouvelle théorie du handicap : La liminalité comme double », in *Champ psy*, 2007, n° 45, 1, p. 7-23.
- Tustin, Frances, *Les États autistiques chez l'enfant*, Paris, Le Seuil, 1986.
- Vaneigem, Raoul, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Paris, Gallimard, 1967.
- Vernant, Jean-Pierre, « Le tyran boiteux : d'Œdipe à Périandre » dans *Le Temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1981, p. 236-255.
- Victoria, Bernard, « Les corps parlants, ennemis désignés du transhumanisme » dans *Le corps des transhumains*, Toulouse, ERES, 2019, p. 87-108.
- Vinge, Vernor, « The coming technological singularity: How to survive in the post-human era », in *Whole Earth Review*, 1993, n° 81, p. 88-95.

---

## NOTES

1. Nick Bostrom, « Transhumanist Values », in *Review of Contemporary Philosophy*, 2005, n° 4, p. 3. Pour plus de détails sur le développement du transhumanisme depuis les années 1980, voir Franck Damour, « Le mouvement transhumaniste », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2018, n° 138, p. 143-156.
2. Ray Kurzweil, *The Singularity is Near*, New York, Viking, 2005.
3. Aubrey D.N.J. De Grey et al., « Time to Talk SENS: Critiquing the Immutability of Human Aging », in *Annals of the New York Academy of Sciences*, 2002, n° 959, 1, p. 452-462.
4. N. Bostrom, « Transhumanist Values », *art. cit.*, p. 4.
5. R. Kurzweil, *The Singularity is Near*, *op. cit.*, p. 136.

6. Nicolas Le Dévédec et Fany Guis, « L'humain augmenté, un enjeu social », in *SociologieS*, 2013, [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/4409>.
7. Christian Godin, « La haine de la condition humaine. Le posthumanisme est un antihumanisme », in *Ecologie & politique*, 2017, n° 55, p. 99.
8. David Le Breton, « Le transhumanisme ou l'adieu au corps », in *Ecologie & politique*, 2017, n° 55, p. 86.
9. Cristina Lindenmeyer, *L'humain et ses prothèses. Savoirs et pratiques du corps transformé*, Paris, CNRS Edition, 2017.
10. Thierry Blin, « Et si on liquidait l'homme ! Sur le bonheur transhumaniste qui nous menace », in *Le Débat*, 2015, n° 183, 1, p. 100.
11. Hans Moravec, *Une vie après la vie*, tr. fr. de R. Lambrechts, Paris, Odile Jacob, 1992, p. 133-134.
12. Vernor Vinge, « The coming technological singularity: How to survive in the post-human era », in *Whole Earth Review*, 1993, n° 81, p. 88.
13. Edgar Morin, *La Méthode - tome 5 L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*, Le Seuil, 2013, p. 297, *apud*. Edgar Morin, *Arguments*, n°7, Paris, Editions de Minuit, 1958. moins nous le comprenons : les dissociations entre disciplines le fragmentent, le vident de vie, de chair, de complexité, et certaines sciences réputées humaines vidangent même la notion d'homme. Ce travail rompt avec le morcellement de l'humain. Il rompt avec les conceptions réductrices (homo sapiens, homo faber et homo economicus
14. Kevin Warwick, dans une interview de Christophe Boltanski, « Kevin Warwick, l' Homo Machinus », in *Libération*, 2002, 11 mai 2002p.
15. Stelarc, « Prosthetics, Robotics and Remote Existence: Postevolutionary Strategies », in *Leonardo*, 1991, n° 24, 5, p. 591.
16. Cf. D. Le Breton, « Le transhumanisme ou l'adieu au corps », *art cit.*
17. Cf. C. Lindenmeyer, *L'humain et ses prothèses. Savoirs et pratiques du corps transformé, op. cit.*
18. Cf. C. Godin, « Abolir la condition humaine », *art cit.*
19. *Ibid.*, p. 100.
20. Bernard Victoria, « Les corps parlants, ennemis désignés du transhumanisme » dans *Le corps des transhumains*, Toulouse, ERES, 2019, p. 107.
21. *Ibid.*, p. 108. Nous soulignons.
22. Alexandre Moatti, « Vocabulaire et controverses autour de la cybernétique et du transhumain, années 1960-1970 », in *L'Homme et la société*, 2017, n° 205, 3, p. 109-131.
23. Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Paris, Gallimard, 1967, p. 217.
24. Pour plus de détails sur les réactions possible face à des corps qui s'éloignent des représentations pré-établies, voir Adrien Cascarino, « L'imaginaire des corps dissidents et altérés entre effroi et fascination », in *Caietele Echinox*, 2020, no. 37, p. 98-114.
25. Paul Schilder, *L'image du corps* (1950), tr. fr. de F. Gantheret et P. Truffert, Paris, Gallimard, 1980, p. 223.
26. *Ibid.*, p. 222.
27. *Ibid.*, p. 223.
28. Le fondateur de la tératologie, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, définit le monstrueux comme « un ensemble d'anomalies très complexes, très graves, rendant impossible ou difficile l'accomplissement de certaines fonctions, et produisant chez les individus qui en sont affectés une conformation vicieuse très différente de celle que présente ordinairement leur espèce ». (Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'Homme et les animaux ou Traité de tératologie*, Paris, Baillière, 1832, vol.1, p. 33. and represents a reproduction of an important historical work, maintaining the same format as the original work. While some publishers have opted to apply OCR (optical character recognition). Néanmoins, quelques pages plus loin, Saint-Hilaire définit plutôt le monstre par l'effroi qu'il suscite : « Le sens du mot monstre, dans le langage usuel [...] ne diffère nullement de celui que je lui assigne dans la langue scientifique. Un monstre est, pour le vulgaire, un



- être dont l'aspect étonne et, presque toujours même, offense les regards » (*Ibid.*, p. 42. and represents a reproduction of an important historical work, maintaining the same format as the original work. While some publishers have opted to apply OCR (optical character recognition). L'emploi du terme « monstrueux » s'appuie sur les émotions du spectateur et non pas sur une description objective.
29. Pierre Ancet, *Phénoménologie des corps monstrueux*, Paris, PUF, 2006, p. 106.
  30. *Ibid.*, p. 116.
  31. L'allemand *heimlich* désigne ce qui est intime, familier, propre au foyer, mais aussi ce qui est caché, dissimulé. Freud désigne alors par *unheimlich* « ce qui devait rester un secret, dans l'ombre et qui en est sorti ». (Sigmund Freud, « L'inquiétante étrangeté » (1919) dans *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, tr. fr. de B. Féron, Paris, Gallimard, 1985, p. 222. Marie Bonaparte traduit en 1933 *unheimlich* par « inquiétante étrangeté » mais cette traduction nous semble redondante ; nous retiendrons plutôt la traduction de Roger Dadoun : « inquiétante familiarité » qui insiste sur la proximité entre le sujet et ce qu'il découvre.
  32. *Ibid.*, p. 258.
  33. Jacques Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du *Je* telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique » (1949) dans *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 97. Nous soulignons.
  34. Jacques Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu : essai d'analyse d'une fonction en psychologie* (1938), Paris, Navarin, 1984, p. 41.
  35. J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du *Je* telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », p. 97.
  36. P. Ancet, *Phénoménologie des corps monstrueux*, p. 117.
  37. En psychanalyse, le terme de « fantasme » renvoie à un « scénario imaginaire où le sujet est présent et qui figure, de façon plus ou moins déformée par les processus défensifs, l'accomplissement d'un désir et, en dernier ressort, d'un désir inconscient » (Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 152.) Le terme de « fantasmes originaires » désigne alors des « structures fantasmatiques typiques [...] que la psychanalyse retrouve comme organisant la vie fantasmatique, quelles que soient les expériences personnelles des sujets » (*Ibid.*, p. 157.)
  38. Freud fait l'hypothèse de la transmission d'un patrimoine génétique héréditaire du souvenir de certains évènements préhistoriques : « Il est possible que tous les fantasmes que l'on rencontre dans l'analyse aient été jadis, aux temps originaires de la famille humaine, réalité et qu'en créant des fantasmes, l'enfant comble seulement, à l'aide de la vérité préhistorique, les lacunes de la vérité individuelle » (Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse* (1917), tr. fr. de S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1973, p. 350.)
  39. Nous supposons ainsi que les progrès technologiques des sociétés occidentales qui permettent de greffer des membres bioniques ou organiques participent grandement au renforcement du fantasme originaire de morcellement du corps : « Le traitement du corps humain réduit à un objet ouvre à sa mise en pièces » (Catherine Desprats-Péquignot, « De médecine en art contemporain : éthique du désir et jouissance du corps », in *Cliniques méditerranéennes*, 2007, n° 76, 2, p. 193.) Pour plus de détails voir aussi David Le Breton, « Le syndrome de Frankenstein » dans *La Chair à vif*, Paris, Editions Métailié, 2008, p. 331-347.
  40. Didier Anzieu, *Le moi-peau*, Paris, Dunod, 1995.
  41. S. Freud, « L'inquiétante étrangeté », p. 250. Il explique le caractère étrangement familier de ces représentations par leur proximité au complexe de castration mais nous le rapprochons plutôt de cet imaginaire du corps morcelé.
  42. Simone Korff-Sausse, « Les corps extrêmes dans l'art contemporain : Entre perversion et créativité. », in *Champ psy*, 2004, n° 35, 3, p. 66.
  43. Simone Korff-Sausse, « Le corps extrême dans l'art contemporain », in *Champ psy*, 2006, n° 42, 2, p. 94.
  44. Henri-Jacques Stiker, *Corps infirmes et sociétés* (1997), Paris, Dunod, 2013, p. 15. Dans une note, Stiker exprime sa difficulté à reconnaître cet invariant et déclare plus généralement que « tout



- phénomène rare qui déroge à l'attente courante, dans un groupe social, produit une même attitude de recul ou de rejet ». Il nous semble que la vision de corps non conformes produit une réaction spécifique, qui ne peut se résumer à celle plus générale que provoque une personne qui, par ses actions, ne se conforme pas aux usages sociaux en vigueur.
45. Théorie selon laquelle le fantasme originaire de séduction de l'enfant par un adulte résulterait d'un abus sexuel réel pendant l'enfance. (Sigmund Freud et Joseph Breuer, *Études sur l'hystérie* (1895), tr. fr. de A. Berman, Paris, PUF, 2002.)
  46. Cette sensation peut se retrouver après la naissance, lors de la séparation d'avec la mère. Tustin observe que les enfants autistes « expriment la séparation d'avec la mère en termes de perte d'une partie du corps » (Frances Tustin, *Les États autistiques chez l'enfant*, Paris, Le Seuil, 1986. Cité par Éric W. Pireyre, *Clinique de l'image du corps*, Paris, Dunod, 2015, p. 158.) Diatkine remarque plus généralement que chez certains patients, l'angoisse de séparation peut se transformer en angoisse de morcellement du corps (Gilbert Diatkine, « Angoisse de séparation et angoisse de morcellement », in *Revue française de psychanalyse*, 2001, n° 65, 2, p. 395-408.)
  47. Rappelons que pour Freud, « la conception mythologique du monde [...] n'est autre chose qu'une psychologie projetée dans le monde extérieur » (Sigmund Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), tr. fr. de S. Jankélévitch, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1976, p. 276.) Quelques années plus tard, Freud précise sa pensée et affirme que les mythes correspondent « aux vestiges déformés de fantaisies de désir propres à des nations entières, aux rêves séculaires de la jeune humanité » (Sigmund Freud, « Le créateur littéraire et la fantaisie » (1908) dans *L'Inquiétante étrangeté : Et autres essais*, tr. fr. de B. Féron, Paris, Gallimard, 1985, p. 45.) Poursuivant son développement, Freud explique que les mythes présentent l'accomplissement d'un désir et s'appuient sur « le souvenir d'une expérience antérieure [...] au cours de laquelle ce désir était accompli » (*Ibid.*, p. 39.)
  48. Pour donner quelques exemples : dans la mythologie mésopotamienne, le démembrement de Tiamat par Marduk, relaté dans l'*Enuma Elish* ; dans la mythologie nordique, le démembrement d'Ymir par Odin et ses frères, relaté dans le *Voluspa* ; ou encore le démembrement de Porusha par les dieux hindous, relaté dans le *Rig Veda*. D'autres exemples ont été attestés en nombre suffisant pour que, en s'appuyant sur les travaux de Mircea Eliade, les mythologues Leonard et McClure identifient le thème du démembrement d'un être primordial comme un des cinq thèmes récurrents des mythes cosmogoniques (Scott A. Leonard et Michael McClure, *Myth and knowing: an introduction to world mythology*, Boston, McGraw-Hill, 2004.)
  49. Le terme de « rejeton » [Abkommling] est souvent employé par Freud pour désigner les productions du fantasme refoulé « en connexion plus ou moins lointaine avec lui. Ces dérivés du refoulé sont à leur tour l'objet de nouvelles mesures de défense » (Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 392.). La traduction française, dérivé de la botanique accentue cette idée par l'image de quelque chose qui repousse après qu'on ait cherché à le supprimer.
  50. Jacques Lacan, « L'agressivité en psychanalyse » dans *Écrits*, Paris, PUF, 1966, p. 104.
  51. Sigmund Freud, « Communication d'un cas de paranoïa en contradiction avec la théorie psychanalytique » (1915) dans *Névrose, psychose et perversion*, tr. fr. de D. Guérineau, Paris, PUF, 1973, p. 215. Freud ajoutera à ces trois fantasmes originaires celui du retour dans le ventre maternel, dans une note de l'édition de 1920 dans Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), tr. fr. de P. Koepfel, Paris, Folio, 1987, p. 170.
  52. Michel Foucault, « Leçon du 7 novembre 1973 » dans *Le pouvoir psychiatrique*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2003, p. 15.
  53. Jean-Charles Jobart, « Laideur objective et beauté subjective du corps en droit », in *Droit et société*, 2012, n° 80, 1, p. 189-210. Notons que cette notion juridique résonne aussi avec certains mythes cosmogoniques (notamment le mythe chrétien avec l'apparition de la mortalité ou le mythe grec, avec la fin de l'âge d'Or) du corps parfait originel qui a ensuite été dégradé.
  54. Bruno Rouers, « Les marques corporelles des sociétés traditionnelles : un éclairage pour les pratiques contemporaines », in *Psychotropes*, 2008, n° 14, 2, p. 23-45.

55. La majorité des « monstres » au sens tératologique ne disposent pas d'un corps leur permettant de survivre à l'extérieur du ventre maternel et décèdent à la naissance.
56. P. Ancet, *Phénoménologie des corps monstrueux*, p. 28.
57. H.-J. Stiker, *Corps infirmes et sociétés*, p. 3.
58. P. Schilder, *L'image du corps*, p. 223.
59. Lacan parle de « l'assomption jubilatoire de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice » lorsque le bébé s'identifie à l'image qu'il perçoit dans le miroir (J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », p. 94.)
60. Françoise Dolto, *L'Image inconsciente du corps*, Paris, Le Seuil, 1985, p. 154.
61. Vincent Estellon, « Tatouage sur corps ou l'envers de l'expression », in *Champ psy*, 2004, n° 36, 4, p. 151. Nous soulignons.
62. Jean-Pierre Vernant, « Le tyran boiteux : d'Œdipe à Périandre » dans *Le Temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1981, p. 255. Cité par H.-J. Stiker, *Corps infirmes et sociétés*, p. 70. Nous soulignons. Vernant arrive à cette conclusion après une étude minutieuse et un rapprochement entre la légende d'Œdipe et la dynastie des tyrans de Corinthe, issue de Labda la Boiteuse.
63. H.-J. Stiker, *Corps infirmes et sociétés*, p. 73.
64. Marie Delcourt, *Héphaïstos, ou la légende du magicien*, Paris, Belles Lettres, 1982, p. 131. Cité par H.-J. Stiker, *Corps infirmes et sociétés*, p. 73. La représentation de l'infirmité comme ce qui permet d'accéder au pouvoir apparaît aussi dans la légende d'Odin ; ce dernier perd son œil pour obtenir le droit de boire à la source de Mimir qui est source de sagesse et d'intelligence.
65. Maison d'édition américaine créée en 1939 par Martin Goodman pour concurrencer Detective Comics. Il est intéressant de noter que cette maison d'édition est créée au début de la 2<sup>ème</sup> guerre mondiale ; alors que les héros de l'univers Detective Comics, comme Superman, apparaissent l'époque du progrès scientifique, les héros de Marvel, victimes d'irradiations, sont intimement liés à la découverte des camps de concentration en Europe et à la guerre froide. La vision des corps mutilés de cette période a influencé les personnages créés par la maison d'édition qui, devance Detective Comics dans les années 60.
66. Stan Lee et Bill Everett, *Daredevil #1*, New York, Marvel Comics, 1964. Plus récemment, de 2015 à 2018, 3 « saisons » de la série *Daredevil*, créée par Drew Goddard, ont été diffusées sur Netflix. La figure de l'aveugle qui « voit » mieux que les personnes voyantes se retrouve notamment chez les devins aveugles, comme par exemple Tirésias (Ovide, *Les métamorphoses*, 1992, (8 apr. J.-C.).)
67. Stan Lee et Jack Kirby, *The Incredible Hulk (vol. 1) #1*, New York, Marvel Comics, 1962.
68. Stan Lee et Jack Kirby, *Uncanny X-men #1*, New York, Marvel Comics, 1963. Les héros des studios Marvel ont connu une très grande popularité et succès commercial certain ces dernières années ; les 56 films produits par Marvel Studios depuis le début des années 2000 ont généré plus de 35 milliards de recettes dans le monde ([https://fr.wikipedia.org/wiki/Box-office\\_des\\_films\\_Marvel](https://fr.wikipedia.org/wiki/Box-office_des_films_Marvel), visité le 13/11/2019).
69. Eli Clare, Aurora Levins Morales et Dean Spade, *Exile and Pride: Disability, Queerness, and Liberation*, Cambridge, MA, South End Press, 1999, p. 2.
70. *Ibid.*
71. Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique* (1966), Paris, PUF, 2010.
72. Nous n'aurons pas le temps de les développer ici mais si notre lecteur souhaite approfondir certaines représentations fictionnelles de ces corps puissants et défaillants, nous l'invitons à lire deux articles : Adrien Cascarino, « Les fictions post-humanistes dans les jeux vidéo : des empêcheurs de délimiter en rond ? », in *Otrante*, 2019, n° 45, p. 119-138 ; Adrien Cascarino, « Les Méta-Barons, des cyborgs subversifs ? », in *ReS Futuræ*, 2018, n° 14, [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/resf/3776>.) Avec les développements technologiques, plusieurs personnalités réelles participent à brouiller la frontière entre puissance et défaillance. Par exemple, Oscar Pistorius, amputé des deux jambes, a pu concourir dans un championnat du monde pour les valides et Viktoria

- Modesta, chanteuse et mannequin, s'est faite amputer volontairement la jambe gauche. Son clip « prototype » commence par la phrase « *forget what you know about disability* » et montre une image érotisée du corps handicapé et prothétique. Plus récemment, elle a monté un cabaret intitulée *Bionic Showgirl* en juin 2019 au *Crazy Horse*, à Paris. Pour d'autres exemples de figures corporelles réelles handicapées / augmentées, voir les vidéos diffusées lors de l'introduction du séminaire « Corps et Prothèse » (Paul-Fabien Groud, *Introduction du Séminaire Corps et Prothèses du 4 mai 2017*, <http://corps-protheses.isir.upmc.fr/2016-2017/paris1>, 2017.) (Consulté le 29 juillet 2019),
73. P. Ancet, *Phénoménologie des corps monstrueux*, p. 106-107.
  74. Otto Rank, *Don Juan et le Double* (1914), Paris, Payot, 2001, p. 73-74.
  75. Henri-Jacques Stiker, « Pour une nouvelle théorie du handicap : La liminalité comme double », in *Champ psy*, 2007, n° 45, 1, p. 17.
  76. *Ibid.*, p. 19.
  77. Erving Goffman, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap* (1963), tr. fr. de A. Kihm, Paris, Les Editions de Minuit, 1975, p. 131. Nous soulignons.
  78. P. Ancet, *Phénoménologie des corps monstrueux*, p. 143. Nous soulignons.
  79. H.-J. Stiker, *Corps infirmes et sociétés*, op. cit., p. 9. Stiker parle notamment de la pratique de supprimer les enfants difformes dans l'Antiquité. Nombreux cliniciens constatent le désir inconscient de faire disparaître les corps qui s'écartent de la norme, ; à titre d'exemple on rappelle Simone Korff-Sausse, *Le Miroir brisé : L'enfant handicapé, sa famille et le psychanalyste*, Paris, Calmann-Lévy, 1996. et Colette Assouly-Piquet et Francette Berthier-Vittoz, *Regards sur le handicap*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.
  80. S. Freud, « L'inquiétante étrangeté », p. 252.
  81. P. Ancet, *Phénoménologie des corps monstrueux*, p. 80.
  82. Sigmund Freud, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse » (1912) dans *La vie sexuelle*, tr. fr. de J. Laplanche, Paris, PUF, 1969, p. 61.
  83. Cf. Donna Haraway, « Manifeste cyborg: science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX<sup>e</sup> siècle » (1984) dans *Manifeste cyborg et autres essais: sciences - fictions - féminismes*, tr. fr. de M.-H. Dumas, C. Gould et N. Magnan, Paris, Exils éditeurs, 2007, p. 29-105.