CAIRN.INFO
Chercher, repérer, avancer.

CHAPITRE 7. VERS UN STATUT JURIDIQUE DES ANDROÏDES ?

Xavier Bioy

ESKA | *Journal International de Bioéthique*

2013/4 - Vol. 24
pages 85 à 98

ISSN 1287-7352

Article disponible en ligne à l'adresse:

http://www.cairn.info/revue-journal-international-de-bioethique-2013-4-page-85.htm

Pour citer cet article :

Bioy Xavier, « Chapitre 7. Vers un statut juridique des androïdes ? »,
Journal International de Bioéthique, 2013/4 Vol. 24, p. 85-98. DOI : 10.3917/jib.243.0083

Distribution électronique Cairn.info pour ESKA.

© ESKA. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Journal international de bioéthique, 2013, vol. 24, n° 4

Chapitre 7

VERS UN STATUT JURIDIQUE DES ANDROÏDES ?

*Xavier BIOY**

La question ici formulée par les organisateurs du colloque est bien plus redoutable qu'elle n'en a l'air car il s'agit au fond de poser juridiquement le concept de notre propre humanité et de son lien avec un statut protecteur. Les linéaments de ce statut existent et sont nombreux tant en droit international qu'en droit interne. Il est courant depuis la seconde moitié du XX[e] siècle de parler de crimes contre l'humanité, de patrimoine commun de l'humanité, de traitements inhumains ou dégradants, de protection de l'être humain, voire de crimes contre l'espèce humaine. Cette humanité juridicisée est-elle amenée à intégrer les

* Professor of Public Law, Phd – *University of Toulouse 1 Capitole – Institut Maurice Hauriou*
E-Mail: Xavier.Bioy@ut.capitole.fr

androïdes, à leur conférer un statut propre en face d'elle ou à bien à leur refuser toute spécificité pour les cantonner au domaine des choses bien qu'elles puissent être intelligentes et avoir une âme ?

La réponse, qui ne relève plus de la science-fiction tant nous savons que cette confrontation aura lieu, relève en revanche du « droit fiction ». Des propositions qu'il nous incombe de penser dans leur nécessité avant de les penser dans leurs modalités. Car il faut d'abord comprendre de quoi nous parlons techniquement pour le poser juridiquement.

On parle d'androïde pour désigner des robots évolués qui tendent à ressembler à des humains.

Il faut les distinguer, comme leur évolution ultime, des « statues vivantes » de l'antiquité, des automates, des robots[1] capables d'interagir avec leur environnement et d'adapter leurs comportements en conséquence. L'androïde est encore différent du *mecha* que connaissent les japonais, sorte d'armure géante contrôlée par un humain qui se trouve à l'intérieur. On parle aussi de cyborgs, forme hybride qui mêle intimement l'organique et la machine (robot auquel a été adjoint une enveloppe organique ou bien d'un homme « réparé » ou « augmenté » grâce à des prothèses).

Les androïdes sont donc ces machines, non biologiques, que les romans d'Azimov mettent en scène sous des visages banalisés pour les faire « vivre » en paix avec les humains. La condamnation des peurs humaines engendrées par l'humanisation des robots (notamment leur prise de pouvoir contre les humains) entraîne pour cet auteur l'intervention du droit sous la forme de trois « lois » bien connues. Il ne s'agit pas pour autant d'un statut mais d'une forme de code de vie des robots pour qu'ils restent à leur place. Inversement, le sujet qui nous est proposé aujourd'hui semble nous inviter à vouloir un statut propre pour les robots androïdes.

Il emboite le pas notamment à un rapport de prospective « Horizon Scans » remis au gouvernement britannique en décembre 2006 qui s'interrogeait sur le point de savoir s'il faudra désormais attribuer des droits aux robots. En effet, l'hybridation entre l'homme et la machine peut conduire à une réelle humanisation des androïdes ou une réelle robotisation de l'homme. Un cerveau humain qui anime une machine remplaçant le corps, des puces corrigeant des handicaps ou augmentant les capacités cérébrales, une intelligence artificielle

[1] Le mot « robot » a été inventé par l'écrivain tchèque Karel Čapek (1890-1938) pour une pièce intitulée R.U.R. (Rossum's Universal Robots) : le mot tchèque « robota » signifie la servitude ou la corvée et « rossum » est liée à la raison et l'intelligence.

dans un corps humain, sont autant d'hypothèses qui humanisent les androïdes et dépassent la traditionnelle confrontation entre vitalisme et mécanicisme.

Selon Olivier Sarre[2], plusieurs raisons justifient que se pose aujourd'hui la question d'un droit des androïdes : le développement de l'intelligence artificielle, la diversification des finalités des robots, l'autonomie qui leur est conférée pour assumer des missions refusées par les humains et le développement du marché de la robotique. De plus, le développement du recours à des androïdes « s'inscrit dans la manière moderne qu'a l'homme d'habiter dans le monde. Le robot intelligent devient en ce sens une extension de l'humanité. »

Il faut distinguer deux questions qui ne se situent pas sur le même plan. La première, sur un plan philosophique, s'interroge sur le concept d'humanité et sur l'anthropomorphisme des androïdes. Elle consiste à se demander si on peut parler d'humanité des androïdes et si cela implique de personnaliser le robot doué d'intelligence artificielle ou tout simplement le robot faisant corps avec l'homme. La seconde, relevant de la théorie juridique, consiste à admettre que le système juridique peut admettre toutes sortes de statuts en fonction des différents rôles que peuvent jouer les androïdes. Sans tomber dans une lecture du type « bases anthropologiques du droit », on doit considérer que l'artificialité exclut l'humanité même si l'utilité pour l'humanité implique un statut de « chose » particulièrement protégée. La question est au fond de savoir qui prime du robot ou de l'homme dans cette tentative.

A l'évidence la question du robot androïde n'est pas une affaire de « tas de sable »[3] au sens où il faudrait établir un seuil au-delà duquel l'homme cesse d'en être un, seuil qui serait aussi celui à partir duquel le robot devient un homme. Non, l'homme augmenté ou le robot humanisé ne posent que la question de la nécessité pour l'homme de protéger son double de manière spécifique et de se protéger de manière spécifique du robot qui se rapproche de lui. Le miroir de l'humain ne suffit pas à dire où est le reflet et où est l'original.

La protection la plus efficace n'est autre que la personnalité juridique elle-même qui confère le statut de sujet de droit. Corps biologique et corps mécanique font partie de la personne humaine mais ne conditionnent pas l'octroi de la personnalité juridique (laquelle peut être accordée aux personnes morales ou

---

[2] http://www.implications-philosophiques.org/recherches/le-droit-des-robots/droits-des-robots-et-hypermodernite/

[3] Dans sa *Physique* Aristote pose les « paradoxes sorites » : « à partir de combien de grains de sable ai-je un tas de sable ? » ; la quantité est l'inconnue qui détermine pourtant le concept de « tas » ou « d'humain ».

refusée à un être humain qui n'est pas appelé à participer au jeu social comme le fœtus). Par contre, la protection des droits fondamentaux de la personne humaine permet de conférer une valeur particulière aux biens et accessoires qui servent et entourent la personne. Certes, la personnalité juridique reconnaît l'existence de principe d'une volonté et d'une autonomie ; mais elle n'est pas le seul statut permettant de protéger un phénomène mieux qu'une simple « chose ». Ainsi, les éléments du corps humain et le corps de la personne décédée, le cadavre, sont traités avec le respect dû à l'humanité alors même qu'ils ne sont pas la personne humaine et ne possèdent pas la personne juridique.

Le raisonnement des admirateurs des androïdes se calque sur celui des défenseurs des animaux ou de la nature en général : l'anthropomorphisme. C'est l'analogie avec l'homme, la métaphore, qui l'emporterait, envisageant la protection des androïdes pour eux-mêmes. Il ne faut pas rejeter les conclusions de cette approche, les androïdes feront bien l'objet d'une « humanisation », mais s'ils seront protégés comme l'homme ce sera au titre de leur utilité pour l'homme, de leur incorporation à l'intérêt humain : la figure est métonymique, plus proche du « paradigme de la prothèse ». L'humain se définit d'ailleurs toujours plus biologiquement, pas l'androïde. Un raisonnement en termes de mécanisation de l'homme (« augmenté ») ou de biologisation du robot (à comparer au raisonnement des xénogreffes) plaide en effet pour un refus de l'humanisation irraisonnée.

Les androïdes ont déjà un statut : celui de chose. Donner un statut aux androïdes signifierait donc :

- Modifier leur statut actuel de choses ordinaires pour leur tailler un régime propre.
- Un régime propre guidé par des principes globaux et non seulement des règles de circonstance selon les différentes fonctions que les robots assument et qui peuvent être plus ou moins génératrices de risques ou d'utilité pour les humains…

Or, leur donner ce statut n'a de sens qu'à la condition de présumer que techniquement les robots ont globalement, constamment et généralement, par principe, un rôle spécifique dans la vie des hommes qui nécessite de leur tailler un droit sur mesure. Cette condition n'est pas remplie à ce jour où les possibilités techniques ne permettent que certaines fonctions, une ou deux par androïde. Au-delà, la condition d'une autonomie telle qu'elle conduirait à un statut de sujet de droit ne sera jamais remplie. Par hypothèse, l'intelligence artificielle qui viendra ne pourra donner une volonté propre, au sens phénoménologique. Nos systèmes juridiques peuvent donner un statut de personne à toute entité qui acquiert une

dignité et une autonomie. Pourtant, ni l'une, ni l'autre, n'implique un statut « pour soi », mais pour l'homme.

Notre droit sera anthropomorphiste pour mieux nous protéger à travers les androïdes (I) mais ceux-ci n'auront pas de statut propre faute d'être souverains (II).

I. UN DROIT ANTHROPOMORPHISTE ?

Se demander si le développement des androïdes nécessite de les doter d'un statut propre suppose d'abord réglée la question du statut de notre propre humanité. On verra alors que le statut des robots ne peut se penser par analogie avec le nôtre.

A. Une confrontation qui interroge notre humanité

L'idée même d'humanité s'appuyant sur les traits communs, une commune appartenance, fondatrice d'identité et d'égalité, relativement récente dans l'histoire de l'humanité[4], trouve en droit son expression la plus forte avec les institutions internationales de la seconde moitié du XX[e] siècle. Différentes infractions internationales protègent l'humanité, soit en tant que qualité d'une personne (crimes contre l'humanité), soit en tant que collectif (génocide).

Notre humanité est-elle un statut ?

L'ambiguïté qui pèse sur l'idée d'humanité se mesure dès le premier abord quand on réalise que cela désigne aussi bien le collectif de tous les humains, que la qualité de chacun de ses membres, l'espèce humaine ou bien encore le caractère moral de certains actes. La «conscience de l'humanité» dont parle le Préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme fait référence à la fois au collectif formé par tous les êtres humains et aux valeurs universelles portées par lui. La Déclaration universelle des droits de l'homme emploie ainsi en préambule l'expression de « membres de la famille humaine ». Dans un troisième sens, l'humanité désigne la « qualité d'humain », l'appartenance à

[4] « La notion d'humanité, englobant, sans distinction de race ou de civilisation, toutes les formes de l'espèce humaine, est d'apparition fort tardive et d'expansion limitée », Lévi-Strauss (Claude) : *Anthropologie structurale II*, Plon, 1973, p. 383.

l'espèce humaine. Cette troisième dimension, le droit tend à la consacrer sous les dehors d'une vérité biologique à laquelle il se raccroche (par exemple dans l'incrimination de « crime contre l'espèce humaine »). La langue française ne connaît pas la distinction entre *humanity* et *mankind*. La construction de toute notion juridique d'humanité doit donc d'abord lever l'ambiguïté de l'hésitation entre l'humanité comme « collectif » ou comme « qualité », l'appartenance à l'un conférant l'autre. L'être humain est, en droit, protégé grâce son humanité. Mais il doit lui aussi respecter en lui cette humanité. La qualité peut à son tour rejaillir sur le comportement à adopter envers ce qui touche l'humain sans appartenir au collectif. On peut ainsi traiter avec humanité ce qui n'est pas humain comme l'atteste le débat sur les « droits de l'homme des grands singes ».

Cherchant une assise réaliste à leurs qualifications, le législateur et le rédacteur de textes internationaux, seront tentés de tirer le qualificatif d'humain d'une appartenance biologique à l'espèce humaine. Cependant, ils optent en général pour une conception symbolique de cette appartenance, faute de certitude génétique sur l'identité humaine et sur le rapport de l'individu au groupe. D'où le traitement « symbolique » du génome humain comme patrimoine de l'humanité par la Déclaration des Nations-Unies sur le génome humain. Les lois de bioéthique de 1994 érigent en principe législatif la protection de l'intégrité de l'espèce humaine, principe qui place donc chacun en position de débiteur d'obligations encore mal connues. L'article 16-4 du code civil dispose que « nul ne peut porter atteinte à l'intégrité de l'espèce humaine ». Dans le même esprit, l'article 1er de la Déclaration universelle de l'Unesco sur le génome humain et les droits de l'homme adoptée le 11 novembre 1997, pose que « le génome humain sous-tend l'unité fondamentale de tous les membres de la famille humaine, ainsi que la reconnaissance de leur dignité et de leur diversité ».

Une humanité « incommunicable »

Si le concept d'humanité est en droit encore très flou, une chose est sûre, on tend à le consolider autour d'éléments objectifs qui restreignent les chances de voir des machines s'en approcher. Les crimes contre l'humanité renvoient en effet à un principe de non-discrimination évitant l'exclusion d'individus en raison de leur appartenance à un groupe. Ils font de l'humanité une entité homogène et solidaire. Les crimes contre l'espèce humaine vont encore plus loin.

En créant les incriminations de « crimes contre l'espèce humaine », le législateur français a maladroitement donné une réalité juridique à une entité

(« l'espèce ») qui n'en pas biologiquement. Entre 1994 et 2004, le code pénal comprenait une section relative à la protection de l'espèce humaine punissant de vingt ans de réclusion criminelle l'organisation et la sélection des personnes. Depuis 2004 s'y ajoute le clonage reproductif. Le Préambule de la Convention du Conseil de l'Europe sur la biomédecine affirme également « la nécessité de respecter l'être humain à la fois comme individu et dans son appartenance à l'espèce humaine ». Même si un problème naît de la rencontre des deux concepts d'espèce et d'humanité, il y a peu de chance de voir les robots s'immiscer dans cette humanité-là, biologiquement refondée.

B. Le statut de « presque humain » ne peut se penser par analogie avec l'humanité

Pour les « technoprophètes », le droit devrait suivre les apparences : plus l'androïde nous ressemble plus l'anthropomorphisme juridique devrait progresser.

L'intelligence artificielle modifie-t-elle la perception d'une confrontation entre humains et robots ?

La technoscience nous promet des androïdes plus humains que l'humain, déjà dotés de la vue, du touché, de l'ouïe et de l'odorat ; il sauront très vite faire mieux que nous et adopter des raisonnements réflexifs et analytiques. Mieux, l'androïde est une entité communicante, qui peut exprimer des émotions. Wakamaru de Mitsubishi est capable de reconnaître deux « maîtres » et 8 autres personnes, il comprend plus de 10.000 mots et peut prendre l'initiative de parler, en utilisant les informations qu'il a obtenues par observation ou bien via l'agenda que son propriétaire aura préalablement rempli. Microsoft mise déjà sur le programme d'un robot standard qui se vendra comme les PC aujourd'hui pour gérer une maison. D'autres parient sur les robots polymorphes comme les Superbots de Polymorphic Robotics Laboratory qui se métamorphosent en fonction de la tâche à accomplir : anneau, ver de terre, escalier... Hiroshi Ishiguro de l'université d'Osaka a créé Geminoid, un double de lui-même qu'il peut manipuler à distance et qui reproduit ses mouvements faciaux et, dans une moindre mesure, corporels. La considération que nous portons aux robots ira sans doute croissant jusqu'à les regarder comme des *alter ego* ou des concurrents. Dans son livre *Love and Sex with Robots*[5], David Levy va plus loin en suggérant que nous tomberons

[5] G. Duckworth, 2009.

amoureux de robots affectueux et câlins et que nous aurons même des relations sexuelles avec eux. L'individualité, la personnalité du robot, devrait devenir une réalité.

Mais, en définitive, quel que soit le terme auquel on pousse la question de l'intelligence artificielle, elle achoppe sur la double condition qui fait l'existence du sujet de droit : outre le mystère de la conscience d'un point de vue phénoménologique[6], ne faut-il pas pour être humain, la reconnaissance comme humain et le critère de la conscience morale reconnue à l'humanité.

Le débat entre neurobiologie et phénoménologie sur la conscience

Le problème contemporain le plus vif réside dans l'effacement de l'opposition entre objet et sujet. Le sujet est celui qui connaît, son environnement bien sûr mais qui a aussi connaissance du fait qu'il connaît. Il y a une réflexivité dont on ne sait si l'androïde la possèdera un jour et dont nous-mêmes, êtres humains, nous ignorons à peu près tout. Comment transmettrons-nous ce que nous ne savons pas ? L'action de connaître demeure une énigme du psychisme. Or, le développement contemporain des neurosciences revient vers un fantasme, parfois rationalisé (cf. l'Homme de Descartes ou Spinoza) : l'unité totale du psychisme et du neuronal, la matérialisation de la pensée dans la perception du cerveau par lui-même. L'ambition de neurobiologistes comme Jean-Pierre Changeux a été d'objectiver la connaissance. Lors d'un débat entre Jean-Pierre Changeux et Paul Ricoeur, on a pu mesurer le fossé qui persiste entre objectiver les mécanisme de la perception et de la connaissance et la conscience de cette perception[7]. Pour Changeux, on peut résumer la conscience aux images du fonctionnement du cerveau dont on a une cartographie assez précise : des zones qui agissent pour les différentes perceptions, pour les langues, pour la mémoire, pour les émotions, pour le langage, pour la perception d'autrui, etc... On sait aussi comment ces différentes zones entrent en interaction au cours de différentes opérations. On peut donc unir le comportemental et l'anatomique : « je suis le cerveau qui sait, qui sait qu'il sait et comment il sait ». Pour Ricœur cela est phénoménologiquement impossible. Le vécu et le connu sont sur deux plans différents qui ne se rencontrent pas : « je sais que je sais mais je ne peux pas me voir sachant ; le cerveau n'a aucune perception de lui-même ». La conscience est un vécu et le vécu ne se réduit pas au phénomène anatomique qui le permet : « le cerveau ne

---

[6] Voir le débat entre Jean-Pierre Changeux et Paul Ricoeur : *Ce qui nous fait penser : La nature et la règle*, Odile Jacob, 2000.

[7] *Ce qui nous fait penser : La nature et la règle*, Odile Jacob, 2000 ; déjà en 1978, Karl Popper et John Eccles, *The self and its Brain : Le soi et son cerveau*.

se pense pas au sens d'une pensée qui est consciente d'elle-même, mais je peux penser le cerveau ». La « fusion » de Changeux serait donc, en fait, une « confusion ». Sans doute peut-on soutenir qu'un androïde, qui « pense » selon des programmes, même imitant parfaitement les raisonnements humains, serait dépourvu de la conscience de soi qui fait l'humanité.

Pour conclure ce premier temps, on doit donc admettre que l'existence du sujet de droit n'est pas une attribution automatique lorsque la volonté et l'autonomie sont attribuées, mais un outil conféré par le système juridique en liaison avec l'humanité et qui repose donc sur la présupposition d'une conscience que l'humain reste seul à percevoir chez lui et à supposer chez les autres. Il ne peut s'agir donc de réduire la question du statut de l'androïde à la simple reconnaissance d'une intelligence, qui plus est artificielle, mais de dénier au raisonnement par analogie toute portée réelle pour l'existence d'un statut juridique. Si statut spécifique il y a, ce sera uniquement parce que l'humain l'aura décidé pour son propre intérêt juridiquement protégé. Le statut de l'androïde sera métonymique, par inclusion à celui de la personne humaine, ou ne sera pas. L'androïde n'est pas humain par comparaison mais par raison.

II. UNE HUMANISATION FONCTIONNELLE

« Le juridisme est un humanisme », pourrait-on dire pour paraphraser Sartre. Le droit est, jusqu'ici, fait par les hommes pour les hommes. Il faut donc en fait « retourner » le sujet ici traité: les hommes ont-ils besoin d'un statut pour l'androïde ? La réponse est sans doute positive car les robots ne seront pas des « compagnons » comme les autres. Peut servir de trame, le débat sur la reconnaissance de droits aux animaux les plus proches de l'homme, à la fois au sens biologique (les « grands singes ») et au sens affectif (les animaux de compagnie). Pour tous, même si la protection objective est renforcée, il n'a jamais s'agit de leur donner un « statut », encore moins des droits subjectifs. Ce ne serait que par un effet d'accessoire que la protection se mettrait en place.

A. L'androïde, humain par accessoire : le paradigme de la prothèse

« Selon les Babyloniens, les dieux vivaient dans une société inégalitaire et certains d'entre eux travaillaient au profit d'une élite oisive. Les dieux se révoltèrent, et le dieu de la technique créa des êtres doués de vie pour accomplir la besogne à leur place. Ce sont les hommes. Les premiers robots sont les êtres humains eux-mêmes, serviteurs des dieux dans une société principalement organisée par la

religion »[8]. Nos systèmes juridiques ne sont pas axiologiquement neutres ; ils servent des valeurs qui ne peuvent être autres que celles des auteurs du droit : les hommes.

De fait, les androïdes seront utilisés pour les missions que les humains ne peuvent ou ne veulent plus accomplir. Ils ne sont pas voulus pour eux-mêmes. Fin 2009, la société Gecko Systems a annoncé qu'elle avait testé le "Carebot", son "robot-assistant de vie totalement autonome", conçu pour aider les personnes âgées ou handicapées à vivre en toute indépendance. De ce fait on peut envisager de traiter les androïdes juridiquement comme des choses suffisamment intégrées à la vie des personnes humaines pour les protéger comme telles : au mieux comme des parties de la personne, au pire comme des auxiliaires de vie.

Comme une « prothèse », l'androïde sera considéré comme une part de la personne, morale ou physique, qu'il sert. La doctrine française a élaboré des théories explicatives établissant le lien corps-personne. Parmi celles-ci, on peut évoquer les théories du corps *susbtratum* de la personne et du corps « personne par destination ». Ces théories partent du constat de l'appartenance du corps au règne des choses mais en précisant que celles-ci ne sont pas toujours dévalorisées et que le lien du corps avec la personnalité en fait une « chose sacrée ». L'idée qui sous-tend cette approche n'est d'ailleurs pas récente. Les théoriciens du patrimoine que sont Aubry et Rau avaient déjà formulé l'idée de « biens innées »[9], catégorie entre les personnes et les choses parmi lesquelles on compte le corps, la liberté ou l'honneur[10]. C'est le lien qui unit le corps à la personne qui l'inscrit dans la catégorie des biens innés[11] ce qui a pour effet de le « transformer » en droit inclus dans le patrimoine mais de façon inaliénable.

---

8 Olivier Sarre, préc.

9 « *Objets qui se confondent avec l'existence même de la personne, en tant qu'on les considère sous le rapport, soit des avantages matériels ou moraux qu'ils procurent, soit de l'action en dommages et intérêts à laquelle la lésion de pareils objets peut donner lieu.* », in Cours de droit civil français d'après l'ouvrage allemand de C. S. Zachariae, 3°éd. Il faut rappeler que pour Aubry et Rau le patrimoine ne se sépare pas de la personnalité juridique, il n'en est que la partie comprenant les droits relatifs aux biens de toutes sortes. Aujourd'hui la théorie des biens innés est délaissée au profit de la distinction des droits patrimoniaux et extra-patrimoniaux, le critère de distinction étant la possibilité d'évaluer pécuniairement le droit. Les droits de la personnalité pouvant alors avoir un versant de part et d'autre de la personnalité : extra-patrimonial en lui même, patrimonial quand son usage est source de revenu.

10 Voir également la théorie des objets patrimoniaux à caractère personnel de Jacques *Audier (Les droits patrimoniaux à caractère personnel*, LGDJ, 1979).

11 Sur ce point voir : Florence Bellivier et Laurence Boudouard-Brunet, « Les ressources génétiques et les concepts juridiques de patrimoine », in *Le droit saisi par la biologie*, p. 189, n° 29 : « *Le corps est un bien inné. La relation d'exclusivité qui l'attache à la personne préexiste au droit. Celui-ci n'a pas à forcer le lien intime de la personne à son corps, même si à l'évidence, le corps est un ensemble de constructions sociales* ».

Le plus souvent à la faveur de réflexions portant sur la question complexe de la nature juridique des prothèses[12], certains auteurs ont élaboré la théorie du corps comme personne par destination[13]. Reprenant la célèbre théorie du droit des biens[14], ces auteurs rassemblent les éléments du régime juridique relatif au corps qui reprennent ceux déjà élaborés pour la personne elle-même, les organisent et les étendent à l'ensemble du corps. Certains auteurs joignent ces trois éléments pour tenter de synthétiser l'approche du lien entre corps et personne et dégager une définition comme chose, chose « sacrée » car support de la personne, donc personne par destination. Xavier Labbée l'exprime ainsi : « *Le corps est un ensemble d'éléments au demeurant mobiliers. Parce que cet ensemble supporte la personne, il sera considéré comme tel. Nous dirons en conséquence que l'objet corporel, affecté au service du sujet de droits, devient « personne par destination »*[15].

La personne juridique, trop abstraite, voire fictive, ne peut accueillir le corps. La thèse classique en droit privé d'Aurel David[16], prend la défense de cette thèse de l'indépendance du corps et de la personnalité juridique. Elle montre l'absence d'influence des changements corporels sur la personne juridique. Le professeur Baud, décrivant le degré élevé d'abstraction nécessaire à l'élaboration de la notion de personne juridique, tient pour évidente la différence de nature entre corps et personne[17]. Les droits sur le corps, contenus dans la personnalité

---

12 Celles-ci relevant parfois du régime des biens tout en étant insaisissables et insusceptibles de rétention voire sujettes aux même règles que le corps lui-même : Voir Picq (Marielle) : « La prothèse et le droit. », op. cit. ; Voir également sur la personne par destination Bertin (Philippe) : « Touche pas à mon dentier ! », *G.P.*, 12 nov. 1985, doctrine ; Labbée (Xavier) note sous TGI Lille, 21 avril 1981, *G.P.* 1983, 2, 416, et note sous Douai, 14 octobre 1983, JCP, 1985, 2, 203654 ; Perrot (Roger) : *RTDC*, 1985, p. 454 ; Labbée (Xavier) : « Le chien-prothèse, note sous TGI Lille, 23 mars 1999 », *D.* 1999, Jur. p. 350 et « Note sous TGI, Lille, 7.06.2000 », D. 2000, p. 750.

13 Voir Baud (Jean-Pierre) : « Le corps, personne par destination », in *Droit des personnes et de la famille Mélanges Danielle Huet Weiller*, LGDJ,1994, p. 13 ; Decocq (André) : *Essai d' une théorie générale des droits sur la personne, op. cit.*

14 « *En droit des biens, la théorie de l'accessoire qui permet de « communiquer » au bien accessoire la condition juridique du bien principal » englobe le rapport de destination consacré par l'article 524 du Code civil selon lequel le meuble affecté au service de l'immeuble devient immeuble par destination.* », Picq (Marielle) : « La prothèse et le droit », op. cit. p. 12.

15 Labbée (Xavier) : *Condition juridique du corps*... op. cit. p. 250.

16 David (Aurel) : *Structures de la personne humaine. Limite actuelle entre la personne et la chose. Bibliothèque de philosophie contemporaine*, PUF, 1955, en particulier p. 60 et 61.

17 Baud (Jean-Pierre) : « Le corps personne par destination. », *in Droit des personnes et de la famille. Mélanges Danielle Huet Weiller*, LGDJ, 1994, p. 13.

juridique, seront le seul mécanisme apte à le protéger[18]. Ces droits sur tout accessoire nécessaire à la personne sont guidés par le concept de personne humaine, notamment sa dignité. En fait, ce n'est pas le corps qui est personnifié mais le lien entre une personne et son corps qui se trouve objectivé.

L'idée peut être donc de rapprocher le robot d'une « prothèse ». La prothèse est perçue comme accessoire de la personne. Son inclusion dans le corps ajoute à sa protection mais de façon générale, c'est la fonction qu'elle remplit qui en fait la valeur protégée par le droit ; comme la personne elle-même donc. En tant que fournisseur, la responsabilité du professionnel de santé garantit la bonne conformité du matériel fourni et son absence de vice. Le bris accidentel d'une prothèse à l'occasion d'un accident va entraîner l'obligation d'indemniser la victime au titre de la réparation de son préjudice corporel[19]. De façon plus révélatrice encore, un tribunal a pu qualifier un chien guide d'aveugle de personne par destination car c'est une "prothèse vivante"[20]. De même, la Cour suprême du Costa Rica a jugé en septembre 2005 que "le chien guide est une extension organique de la personne handicapée" et a condamné une compagnie de transport qui avait exigé un ticket pour l'animal. Il s'agit certes là de raisonnements par analogie dont le droit est coutumier et qui atteignent vite leurs limites. Il faut sans doute rechercher un statut plus adéquat, qui traduise mieux l'idée d'assistance et de moyen.

B. Les androïdes objets ou sujets de droit ?

Comme l'écrit encore fort justement Olivier Sarre[21] : « En donnant des droits aux robots, et quelle que soit la manière dont on conçoit ces droits, on introduit dans le mode d'existence d'un produit technique des impératifs moraux. »

Une déclaration des droits ou « du droit » des robots ?

Le gouvernement coréen travaille depuis 2008 sur une telle déclaration. Le but, selon le communiqué du ministère, « *est d'élaborer des lignes de conduite*

---

[18] Cela ne l'empêche pas d'encourir le reproche formulé dans sa thèse de doctorat par Marcela Iacub qui constate que M. Baud ne va pas au bout de sa logique et finit par estimer que l'absence de personnalité de l'esclave permet d'établir que le corps de l'esclave a un prix alors que celui du maître, titulaire d'une personnalité ne saurait en avoir, alors que par définition, la fonctionnalité de la personne empêche d'en inférer quoique soit quant au statut du corps (cf. Iacub (Marcela) : *Le corps de la personne : enquête juridique*, op. cit. p. 15).

[19] CAA Marseille, 27 mai 2004, n° 00MA02348-01MA02659

[20] TGI Lille, 23 mars 1999 : D. 1999, p. 350 ; CAA Nancy, 21 oct. 1999 : JCP G 2000, II, 10297

[21] http://www.implications-philosophiques.org/recherches/le-droit-des-robots/droits-des-robots-et-hypermodernite/

éthiques sur les rôles et fonctions des robots, car les robots vont développer une vive intelligence dans un avenir proche ». Il s'agit alors autant de protéger les humains des robots que l'inverse. Il ne s'agit pas à proprement parler de personnaliser les robots mais de dresser une sorte de code de convivialité : « d'éviter leur utilisation clandestine, protéger les données acquises par les robots et établir leur identification et leur traçabilité ». Cette idée, qui se fonde sur le principe d'un « compagnonnage » des robots et des humains, évoque les fameuses « lois d'Isaac Asimov », énoncées dans ses romans dès 1940 :

– les robots ne doivent pas s'en prendre à des humains ou permettre à des humains de faire du mal,

– les robots doivent obéir aux humains à moins que cela entre en conflit avec la première loi,

– les robots doivent agir pour se protéger, sauf si cela rentre en contradiction avec la première ou la deuxième loi.

Une quatrième loi, paradoxalement « loi zéro » apparaît dans *Les robots et l'empire*, dernier ouvrage de la saga « fondation » qui fait le lien avec la saga des Robots. La loi Zero s'énonce comme suit : « Un robot ne peut pas faire de mal à l'humanité, ni, par son inaction, permettre que l'humanité soit blessée » ; de facto les trois premières lois sont modifiées pour être compatibles avec cette dernière.

Le destinataire de ces lois semble être le robot lui-même, objet et sujet de ce « code des robots ». Hommes et robots en sont les interprètes, mais l'homme en est seul juge.

Bien que l'œuvre d'Azimov tende à assimiler les robots aux humains, le premier degré de statut implique que les machines ne peuvent se confronter aux humains. A un second degré, un authentique statut pourrait donner des droits et des devoirs aux androïdes, les érigeant en sujets de droit autonomes, excluant tout droit de propriété lequel était la clef de voute de la première solution. Le rapport « Horizon Scans », précité, estime que si les robots participent à la force de travail, donc à la croissance de l'économie, il sera nécessaire de leur donner par exemple une couverture sociale pour assurer le bon fonctionnement de leurs équipements. Il s'agirait là d'un acte essentiel, jusqu'ici refusé à tout autre, même la nature, alors même que bien des groupements s'étaient portés candidats pour exprimer sa volonté dans le cadre d'une « écologie dure ». Le problème demeure alors techniquement de la source de ce statut des androïdes. Les législateurs nationaux ou régionaux pourront-ils se charger de cela et courir le risque de créer des discriminations entre leurs androïdes et ceux qui vivent dans d'autres systèmes juridiques ? Faudra-t-il – et au nom de quoi ? – saisir les Nations Unies de la question de cette nouvelle « humanité non humaine » ?

C'est pourquoi, selon certains auteurs, l'aboutissement de tout cela serait la prise du pouvoir par les androïdes qui deviendraient souverains et se doteraient de leur propre statut, la créature échappant toujours au créateur et Dieu n'y pouvant rien.

Des androïdes souverains ?

Dominique Lecourt[22] déploie un raisonnement qui va jusqu'à reconnaître aux androïdes le droit de déterminer eux-mêmes leur statut. On ne pourrait en effet recréer la catégorie des esclaves avec des entités qui sont sensibles et se confondent a priori avec nous. A la différence peut-être que l'interdit de l'esclavage est fondé sur la commune humanité des êtres humains et donc sur l'absence de hiérarchie entre ces êtres. L'interdit de la discrimination ne saurait sans doute peser autant à l'égard des androïdes sans confondre un règne et sa contestation. En effet comme l'explique admirablement Alain Finkielkraut, l'humanité désigne tantôt la séparation d'avec les animaux ou, en d'autres temps, les barbares, tantôt la pitié envers eux, « *une royauté et sa contestation* »[23]. Eriger une légitimité équivalente à celle de l'humain reviendrait sans doute à mettre en péril la primauté de l'humain aujourd'hui imposée par notre droit : « *La loi assure la primauté de la personne, interdit toute atteinte à la dignité de celle-ci et garantit le respect de l'être humain dès le commencement de sa vie.* » précise l'article 16 du Code civil. Ce principe ne peut être remis en cause en raison de son rôle clef dans la protection du principe constitutionnel de sauvegarde de la dignité de la personne humaine.

Il y aurait cependant une guerre de la souveraineté juridique, deux ordres juridiques ne pouvant ainsi coexister. Certains admettent qu'une machine qui ressemble en tous points à un homme devrait être son propre souverain et se doter de son propre statut. Quelque part, cela irait aussi dans le sens de l'intérêt de l'homme qui n'aurait plus à se soucier de la régulation de la technique, laquelle se régulerait seule. Tant que les hommes font le droit, les androïdes ne seront pas des sujets de droit. Une révolution qui en ferait des législateurs et nous des esclaves serait seule à même de renverser les choses, non sans violence.

---

[22] http://www.fondapol.org/debats/190/

[23] Finkielkraut (Alain) : *L'humanité perdue. Essai sur le XX^e siècle*, Editions du Seuil, Collection Points-Essai, 1996.