

Droit-liberté/ droit-créance « de la réparation à la compensation »

Introduction : l'enseignement des exposés précédents

Dans les deux premiers exposés sur la dignité avec M. Fiat et le handicap avec M. Sticker, l'un et l'autre divisent la notion étudiée en subjectif et objectif.

La dignité peut être subjective, c'est-à-dire bourgeoise (il faut avoir un comportement digne), **ou moderne** (au sens où la dignité est l'image que j'ai de moi-même, la maîtrise de mes facultés).

Vous avez par contre une vision plus objective que l'on peut qualifier de chrétienne (l'homme créé à l'image de Dieu trouve là sa dignité quel que soit le sentiment qu'il a de lui-même) **ou de kantienne** (l'homme est digne du fait même qu'il entend en sa raison l'impératif catégorique).

Cette dignité persiste quel que soit le comportement du sujet ou l'image qu'il a de lui-même.

Pour le handicap, nous avons également un volet subjectif et un volet objectif. C'est soit une déficience personnelle, biopsychique, une inaptitude du sujet. Mais on peut renverser la question et insérer le sujet handicapé dans son milieu : l'on voit alors une sorte de responsabilité collective face au handicap. C'est là que le modèle social s'interroge sur les barrières que met la société à l'activité et à la participation des personnes handicapées. Plus largement, le handicap d'une personne handicapée serait révélateur d'un manque qui affecte toute la société. **Cette manière objective et subjective de penser les choses se retrouve dans le droit.**

Chap. 1^{er} : les deux façons de comprendre le droit

a. le triangle de la liberté individuelle (droit-liberté)

Il s'agit, pour parler de droit, de voir la façon dont le sujet, l'être humain se conçoit lui-même.

Vous pouvez d'abord voir le sujet comme le surgissement d'une liberté, l'originalité de chacun par rapport à tout son environnement. Cette figure compte trois côtés. Au premier côté, vous mettez la propriété privée. Le sujet rencontrant la nature se l'approprie en principe par son travail. John Locke, qui voit le travail comme fondement de la propriété, justifie cette appropriation par le sujet par le fait que l'homme va appliquer son corps propre à la nature en la transformant. C'est donc une démarche essentiellement subjective d'appropriation où la volonté est impliquée.

Deuxième côté du triangle, le contrat. Je suis lié à autrui par le lien que j'ai voulu. Il s'agit d'une convention, c'est une volonté libre. Tout le droit va s'appliquer à ce que les consentements soient exempts de ce qu'on appelle les vices. La justice commutative préside le contrat. La justice régit les échanges par une égalité formelle. Que vous soyez riche ou que vous soyez pauvre, votre paquet de cigarettes ou votre baguette est vendu au même prix. Les parties se tiennent à ce qu'elles ont convenu.

Pour fermer le triangle de la liberté individuelle nous en arrivons à la faute. Faute qui se rattache au droit des obligations, non pas des obligations contractuelles (cf. au deuxième côté, le contrat) mais délictuelles, qui sont les obligations de réparation. Cette responsabilité délictuelle a lieu en dehors du contrat, elle concerne des dommages qui sont arrivés par ma faute. La faute concerne encore la liberté puisque c'est l'écart d'attitude entre le comportement que j'ai eu et celui que j'aurais dû avoir. Le lien d'obligation m'est imposé par la loi, mais cette obligation de réparation trouve sa source dans un acte libre déficient, qui n'était pas convenable. C'est ce qu'Aristote appelle la justice corrective.

Dans cette première approche, les liens (propriété, contrat, faute) sont essentiellement ceux du sujet et de sa volonté.

b. le triangle de l'égalité sociale (droit-créance)

Dans le triangle de l'égalité sociale se joue une vision plus objective. Ce qui compte en premier lieu, ce n'est pas la volonté du sujet qui agit mais le sujet en tant que membre du corps social. De telle sorte que la question portant sur la liberté de l'un ne peut pas se poser en faisant abstraction de la liberté des autres puisque nous sommes égaux. Ici, vous rapportez à la propriété le besoin, au contrat la distribution et à la faute le risque.

Le besoin fonde l'appropriation. Ce n'est donc plus le travail du sujet qui s'active et qui s'approprie les biens, c'est simplement le sujet qui se trouve dans le besoin. Il y a la nécessité pour tout le corps social d'intervenir pour que le besoin soit comblé. Par exemple l'allocation alimentaire à l'intérieur de la famille ou le revenu minimum d'insertion à l'intérieur de la Cité. Il faut donc penser l'appropriation des choses non seulement à partir du surgissement de chaque liberté individuelle mais aussi par rapport au besoin d'autrui. D'où l'idée de droit créance. La justice commutative va présider aux échanges de biens, on va parler d'une distribution. Un collègue à Namur a intitulé un article « Aristote hémiplegique » parce qu'Aristote parle de la justice commutative, celle qui préside aux échanges, et de la justice distributive, celle qui précisément voit le tout et qui rappelle que chacun contribue à ce tout et en bénéficie. Ce n'est pas un échange horizontal, mais la constitution d'un bien commun qui va être redistribué. Or aujourd'hui dans la société néolibérale, Aristote est « hémiplegique », car si nous faisons attention à la justice commutative du marché, nous oublions la justice distributive. Il ne faut pas nécessairement arriver à une égalité concrète qui serait une égalité de résultats, mais qu'il y ait au moins une égalité des chances. Cette justice distributive vise une égalité proportionnelle c'est-à-dire une égalité où celui qui mérite plus reçoit plus (par exemple la personne handicapée).

Enfin, le triangle est fermé par le risque. Il y a des gens qui subissent un dommage alors qu'on ne peut pas nécessairement l'imputer à une faute. Certains d'entre nous sont inégaux, ils subissent plus de risques (comme c'est le cas pour le handicap) aussi il doit y avoir une solidarité qui tienne compte de la loterie de la vie afin que ces risques puissent être compensés. Les juristes ont parlé ici de responsabilité objective, ou de responsabilité sans faute. Ils occasionnent les mécanismes d'assurance, la mutualisation des risques et la naissance de l'État providence.

c. la nécessaire médiation de l'égalité et de la liberté. Le danger des miroirs parallèles

Comment allons-nous médiatiser ces deux données fondamentales (ces deux triangles) , la liberté et l'égalité, apparemment contradictoires ?

En 1789, les Français ont eu une juste intuition en ajoutant à la liberté et à l'égalité la fraternité. Alain Supiot remarque que, dans la trilogie républicaine, la fraternité est le seul mot qui reconnaît un lien. C'est aussi celui qui met ensemble les deux premiers termes car la fraternité permet à des êtres libres de rester attentifs à autrui (reconnaissant l'autre comme égal), et à des êtres égaux de laisser l'autre libre. Elle est donc médiation entre l'égalité et la liberté. En outre, la fraternité est un lien involontaire qui nous rend responsables de quiconque, c'est un lien noué dans la fragilité de la chair.

En l'absence de cette médiation fraternelle qui permet la conjonction, sans trop de violence, de la liberté et de l'égalité, nous risquons d'avoir deux miroirs parallèles qui se renvoient une image indéfinie, sans médiation. Pour illustrer ce propos, deux exemples :

Prenez la liberté qui va accentuer l'égalité. Avec l'assistance médicale à la procréation, il est permis à des sujets de se libérer de la reproduction sexuée. Cette liberté que l'être humain a pu prendre permet à des couples homosexuels de devenir parents. Puisque des couples hétérosexuels peuvent avoir des enfants, au nom de quoi allez-vous empêcher des couples homosexuels de recourir à l'adoption et à la procréation médicalement assistée ? La liberté (prise par rapport à la donnée corporelle hétérosexuelle) va augmenter l'égalité (de tous les couples).

Le mouvement inverse est possible aussi. Lorsque l'on dit qu'une femme seule doit pouvoir être inséminée, c'est l'égalité qui va servir de ressort. Il arrive en effet qu'une femme avec un enfant soit abandonnée par son mari. Aussi, pour établir l'égalité entre cette femme qui élève seule son enfant et une femme seule qui n'a pas d'enfant, vous devez pouvoir permettre à une femme seule d'être inséminée et d'avoir aussi un enfant. La liberté et l'égalité, lorsqu'elles ne sont pas médiatisées par la fraternité (dans la chair) donnent ainsi une image indéfinie comme en deux miroirs qui se font face.

Chap. 2 : les choix de notre Modernité

La conjonction « fraternelle » d'un lien social qui soit en même temps fondé dans la nature (ou dans la chair) reste difficile à trouver dans la théorie du droit.

a. Le Contrat social (Th. Hobbes, J.-J. Rousseau, E. Kant)

Hobbes, Rousseau, Kant et l'on pourrait ajouter Locke sont les penseurs du contrat social. Remarquons qu'ils sont protestants, c'est-à-dire qu'ils sont privés de la sacramentalité de la communion ecclésiale. Ce n'est sans doute pas un hasard si ces protestants ont été sommés de retrouver un lien social qu'ils n'avaient plus derrière eux, dans une expérience ecclésiale.

Avant le contrat social se trouve l'état de nature. Les auteurs le décrivent violent. Fondamentalement l'homme est un sujet qui veut défendre son bien - chez Locke -, qui veut défendre sa vie - chez Hobbes -, qui veut défendre sa liberté - chez Rousseau. Chacun veut défendre ce qui lui revient en propre et comme il n'y parvient pas, il est plus raisonnable de passer un contrat. Par contrat, les sujets de l'état de nature vont, soit remettre leur volonté dans les mains du monarque, le *Léviathan* chez Hobbes, soit s'en remettre à la volonté générale chez Rousseau. C'est un lien qui s'établit, duquel le droit va découler. Après la révolution française, la loi sera ce que décide le corps social ainsi constitué. Les hommes ne se pensent liés entre eux que par la raison qui a mis leur volonté en branle pour établir un contrat. Il n'est donc pas question de chair ni de lien fraternel ici.

b- Des droits de l'homme à l'égalité :

Ces figures du contrat social vont permettre tout un volet de droits civils et politiques liés à la première génération des droits de l'homme. Cette première génération affirme le surgissement du sujet (cf. supra le triangle de la liberté) : c'est une liberté qui doit pouvoir se déployer avec en premier lieu le droit à la vie, puis le droit de réunion, le droit d'association, la liberté d'expression, la liberté de religion, le droit de propriété. Mais cela se fait dans l'oubli de l'homme comme être de besoin à l'égard de la nature.

La première contestation forte vient avec le marxisme dans sa version dure ou le socialisme dans sa version atténuée. Elle va rappeler l'importance, non pas du lien politique des hommes entre eux et de la liberté individuelle, mais l'importance du lien de l'homme à la nature. L'homme est un être de besoin, il doit produire ses conditions de subsistance.

La production des conditions de subsistance est aliénée par le capitaliste, donc les travailleurs doivent s'unir afin de renverser collectivement les rapports de force et amener une égalité : une société sans classes et sans état.

Après cette contestation (de la liberté bourgeoise), vous avez celle, nietzschéenne, de l'égalité.

Nietzsche invoque une autre référence à la nature, qui serait en quelque sorte la force vitale qui se crée ses propres valeurs. Dans ces conditions, le droit n'est que l'expression du ressentiment des faibles. N'ayant pas pu exercer leur volonté de puissance, les faibles vont invoquer le droit pour se protéger. Il est bon de garder en arrière fond de la réflexion du séminaire ces deux pensées qui vont donner les deux totalitarismes du XXème siècle : marxiste d'un côté, nazi de l'autre. Dans un cas comme dans l'autre, on a invoqué le lien à la nature - le travail pour Marx et la puissance vitale chez Nietzsche - mais on a négligé, dans un cas comme dans l'autre, le lien fraternel. D'où le triste sort réservé aux handicapés. (cf. là-dessus G. Fessard sur l'occultation de la dialectique homme/femme par le déploiement excessif de la dialectique maître/esclave).

c- le positivisme juridique (H. Kelsen) :

J'en reviens alors à la description du droit tel que nous pouvons le voir issu du contrat social. La question de Hans Kelsen, qui est un des plus grands théoriciens du droit du XXème siècle est de se demander ce qu'est le droit. Par exemple : quelle est la différence entre un voleur armé qui vous menace et le policier qui dit « Au nom de la loi, je vous arrête » ? Dans un cas comme dans l'autre, il y a une injonction. Mais dans la première injonction, il n'y a aucune norme pour la valider. Tandis que dans la seconde, la norme est invoquée ('au nom de la loi'), vous devez lui obéir.

L'obéissance à la demande du policier est justifiée par l'invocation de la norme, la loi, qui trouve sa source dans une norme supérieure : la constitution.

C'est la *Stufenbau* théorie, vous remontez de normes en normes jusqu'à la première norme posée. Le but de Kelsen, c'est que les normes ne soient validées que formellement. Pour ce faire, quand un ordre juridique est globalement efficace (les dettes sont payées, les voleurs sont poursuivis, etc..), il faut supposer au dessus de cet ordre juridique une norme fondamentale qui dit « obéis à la norme posée ». Si j'obéis à la première norme posée, j'obéis à toutes les normes qui en découlent en cascade. L'ambition de Kelsen est de boucler l'ordre juridique dans un univers qui n'a plus rien à voir avec les faits. Le droit n'a rien à voir avec une quelconque affirmation de valeur ni de rapport de force. Les normes sont formellement validées les unes par rapport aux autres.

Une auteure française comme Marcela Iacub se réclame du patronage de Hans Kelsen pour légitimer par exemple l'homoparentalité¹.

Si nous invoquons la nature pour justifier l'interdiction d'une telle parentalité, c'est que nous avons une conception du droit qui est encore pré-diluvienne ou, en tout cas, pré-kelsenienne.

Ce qui compte dans le droit, c'est justement ce jeu des imputations d'une norme à l'autre. Les ordres du droit sont pris par la volonté seule, donc il n'y a pas chez Kelsen l'exercice de la raison.

La raison est là pour établir les faits scientifiques, faits sociologiques, enfin tout ce qui relève des sciences exactes et humaines. La loi ne dépend que de la volonté seule. Dans l'homme, la raison et la volonté ne se rencontrent pas. Voilà ce qu'on appelle le normativisme, ou le positivisme qui insiste beaucoup sur le droit compris comme une décision, un ordre, de la volonté.

d- L'agir communicationnel (J. Habermas) :

Du côté d'Habermas, c'est l'autre faculté qui va être mise en évidence : la raison. Habermas part de la question de savoir comment établir la loi qui vaudra pour tous dans la société démocratique.

Pour Habermas, l'éthique diffère d'une personne à l'autre. Chaque position éthique est respectable dans une société démocratique qui reconnaît la liberté d'opinion. Mais si chacun a sa conception du bien comment parvenir tout de même à une morale commune? Il s'agit de convoquer autour de la même table des sujets qui vont discuter en raison et qui vont dire finalement le droit en ayant comme seule référence une éthique procédurale, c'est-à-dire l'obligation de respecter les règles d'une discussion loyale pour arriver à la norme valable dans le champ social².

Je prends l'exemple du statut de l'embryon, cité par Habermas dans *L'avenir de la nature humaine - vers un eugénisme libéral*. Pour une certaine position métaphysique ou chrétienne, l'embryon est revêtu de la dignité humaine dès le moment de sa conception. Pour d'autres, naturalistes ou scientistes, l'embryon n'est qu'un pur matériau biologique jusqu'au moment de la naissance. Puisque ces deux positions sont irréductibles, il va falloir initier une discussion en raison. Elle va déboucher sur un compromis à mi chemin entre la personne et la chose, autour de la notion de la

¹ Marcela Iacub, « Homoparentalité et ordre procréatif », in Daniel Borrillo et Eric Fassin (éd.), *Au-delà du Pacs ; l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Paris, PUF, Politique d'aujourd'hui, 2^e éd. 2001, p.195

² Alors que Kant entendait l'impératif éthique universel en la raison pratique de chaque sujet, il s'agit à présent de vérifier cet universel (qui n'est plus saisi d'emblée) par l'échange des raisons au sein de la société démocratique.

dignité de la vie humaine. Par ailleurs, la personnalité de l'embryon ne sera reconnue que lorsqu'il pourra lui-même participer au débat de la raison, à sa naissance.

Selon cette théorie, la raison construit la république sur la liberté (d'opinion) et l'égalité (des opinions), fondements du contrat social, lequel agit comme une norme formelle (validant n'importe quel droit positif), sans référence à un lien de nature. C'est cela qui est frappant aussi bien chez Kelsen que chez Habermas : il n'y a rien qui précède le droit positif. Chez le premier, nous avons la volonté du législateur qui n'est tenue par rien d'autre que la réussite à faire croire qu'elle doit être obéie ; chez le second, une raison qui n'est plus partagée sur le fond des questions mais seulement sur la forme (procédure). Il n'y a donc pas de donné naturel qui fasse loi. La loi va donc pouvoir remodeler la nature. Nous le voyons dans la théorie du *wrongful life*.

Chap. 3 : l'embryon malformé

a- Le choix ouvert par la loi Veil (1975)

Le choix ouvert par la loi Veil se trouve maintenant dans le code de la santé publique. Pour le cas d'une personne handicapée, l'interruption volontaire d'une grossesse peut, à toute époque, être pratiquée si deux médecins membres d'une équipe pluridisciplinaire attestent, après que cette équipe a rendu son avis consultatif, qu'il existe une forte probabilité que l'enfant à naître soit atteint d'une affection d'une particulière gravité reconnue comme incurable au moment du diagnostic. Dans cette logique rationnelle, il est permis de mettre fin à la vie d'un fœtus gravement handicapé. Il est licite de disposer de lui. On pourrait dire que la personnalité juridique de l'embryon est « flottante » tant qu'elle n'a pas été ratifiée par l'accord des parents. L'objectivité corporelle de l'enfant n'est plus significative d'une subjectivité que l'entourage serait tenu d'accueillir. Elle devient une personnalité juridique intersubjective. Qu'est ce qu'une personne qui est sujet ? Est-ce que le surgissement de la personne est sa propre objectivité ? La personne s'impose-t-elle à tout son entourage ou bien est-ce que c'est l'entourage qui va faire l'objectivité de la personne ? Cela dit s'il faut l'entourage pour constituer la subjectivité de la personne est-ce que la personne est encore sujet ?

b- l'arrêt 'Perruche' (Cass. 17 nov. 2000)

Rappelons les faits. Une dame était enceinte et contracte la rubéole. On craignait qu'elle ne transmette la rubéole à son enfant avec des séquelles handicapantes. Le médecin et puis le laboratoire délivrent une attestation rassurante au test de handicap. Malheureusement l'enfant est né gravement handicapé. Les parents portent plainte sur le fondement d'un préjudice causé

par le médecin et le laboratoire qui n'ont pas évalué justement la situation, ce qui oblige les parents à porter, leur vie durant, celle d'un enfant handicapé dont ils ne voulaient pas avoir la charge.

Les juges ont d'abord raisonné en analysant la séquence des causalités. Ils ont considéré que le handicap de l'enfant avait pour cause la maladie de la mère, ce qui relevait d'une fatalité. La Cour de cassation ne l'a pas entendu ainsi, elle a inséré dans la chaîne des causalités la négligence des hommes de l'art, non seulement pour obliger la réparation du dommage subi par les parents mais du dommage subi par l'enfant lui-même. Plus précisément la faute était d'avoir privé la mère de la possibilité de demander l'avortement. La Cour de cassation admet même que l'enfant ait pu intenter l'action, par le truchement de ses parents qui vont le représenter. Juridiquement cela veut dire que c'est l'enfant qui réclame au médecin et au laboratoire de réparer le préjudice qu'il a d'être né.

Dans cette affaire, ce qui est significatif ce sont les deux comparaisons qui ont été prises par le conseiller rapporteur. Elles montrent que l'on parle en termes de liberté et en termes d'égalité, mais l'être-là charnel du fœtus est tout simplement oblitéré.

La première comparaison était le sang contaminé. Dans l'affaire du sang contaminé, vous avez un accident biologique qui a créé un malheur, et vous avez une responsabilité humaine de non vérification de l'innocuité du sang. Ce n'est pas parce qu'il y a un processus biologique, dit le magistrat, qu'on ne peut pas sanctionner une faute humaine.

La deuxième comparaison était celle d'un médecin qui sauve la vie de son patient en pratiquant une opération mais dans cette opération même il commet une erreur qui cause un dommage à son patient. Le droit va tout de même sanctionner cette faute alors qu'il a sauvé la vie de son patient.

Dans l'une et l'autre comparaison, le raisonnement saute au-dessus de l'être-là de l'enfant : le fœtus, en effet, devrait, dans la rigueur de l'analogie, être 'jeté' comme du sang contaminé, et la faute commise par le médecin qui sauve la vie de son patient est comparée à celle du médecin qui empêche qu'il soit éliminé.

c- les voies du droit :

Les voies du droit vont s'orienter dans deux sens différents : **le nominalisme eugénique** ou **le choix de la solidarité nationale.**

Dans le cas de l'arrêt Perruche, l'on dira qu'il n'y a pas d'eugénisme. En effet, on a défini l'eugénisme comme une pratique violente et massive (comme dans le régime nazi). Mais ici il n'y a pas de violence puisque tout le monde était d'accord (même l'enfant !) et il n'y a pas de caractère

massif non plus puisque ce n'est à chaque fois qu'une personne qui demande l'avortement. Dans ce cas, le droit, maître de ses définitions, garde sa cohérence propre, même au détriment de l'objectivité des êtres. L'autre choix, fait par la loi anti-Perruche en 2002, est d'interdire de considérer que la naissance comme telle soit un préjudice ; aussi l'on passe de la réparation à la compensation. C'est la solidarité nationale qui joue désormais pour compenser le handicap, la fatalité.

Chap. 4: la 'wrongful life' a-t-elle le *right of life* et le *right of living* ?

S'il n'y a que les repères de l'égalité et de la liberté, le droit ne peut pas aborder le choc du handicap.

a. l'angle de la liberté

Du côté de la liberté, nous trouvons l'émotion devant la non-maîtrise de fait. La personne handicapée ne peut pas maîtriser ses facultés physiques ou ses facultés mentales. Il y a, pour reprendre la distinction de Leibniz entre liberté de fait et liberté de droit, atteinte à la liberté de fait de l'homme handicapé. Or nous allons facilement glisser à la négation de son existence en raison de la privation (d'une partie) de sa liberté de fait. Comment corriger la confusion qui veut qu'un sujet qui n'est pas pleinement maître de lui (vu son handicap), ne pourrait pas non plus être sujet de droit ? Une référence peut être prise au régime des mineurs qui n'ont pas la capacité d'exercice de leurs droits mais qui ont la capacité de jouissance. Le droit accueille une humanité vulnérable, en deçà des impuissances de fait. Il est important qu'un dynamisme plus fort que l'émotion devant un être non-libre (de fait) préserve la personnalité juridique de cet être qui reste sujet (de droit).

Une certaine vision de l'exercice de la liberté peut aussi conduire à la suppression raisonnable de soi : la raison habermassienne à l'œuvre dans l'élaboration de la loi commune estime qu'une vie trop handicapée n'est pas conforme à cette raison-là. Cette vie-là pourra être supprimée dans la mesure où les participants à la discussion ont pu s'entendre sur le caractère déraisonnable d'une telle vie. Mais, alors même que Habermas ne convoque pas le fœtus à la discussion de la loi qui réglera son sort, il émet tout de même la supposition (contrefactuelle) d'un accord donné par ce fœtus (interpellé à la seconde personne) à sa propre élimination. D'où la question de savoir : *est-ce seulement la raison qui tient les humains ensemble ?*

b. l'angle de l'égalité

Du côté de l'égalité, lorsqu'il y a un mécanisme social d'inégalité nous allons pouvoir travailler soit à la manière marxiste - la révolution qui instaure le communisme -, soit à la manière plus humaniste de Joseph Wresinski : donner du pouvoir aux familles du quart monde pour leur permettre d'être davantage reconnues. Lorsque les inégalités sont provoquées par des mécanismes sociaux on va donc pouvoir travailler à l'égalité. Mais on est plus démuni lorsque l'inégalité est naturelle, lorsque c'est la fatalité qui frappe la chair et l'esprit. Comment faire ?

Nous avons besoin, me semble-t-il, d'un mouvement plus profond qui aille en-deçà de la raison en reconnaissant qu'un lien est noué dans la chair elle-même.

Conclusion : l'appel à l'en-deçà du droit

Si nous voulons raisonnablement que le droit puisse accueillir la personne handicapée alors qu'elle n'est pas (pleinement) libre ni égale (de fait), il faudra descendre en-deçà de la liberté et de l'égalité dans la fraternité. La fraternité, c'est le lien social noué dans la chair. C'est important de pouvoir penser cet en-deçà fraternel et du coup de penser un en-deçà de la volonté et de la raison qui me paraît être l'affection. Si l'on ne prend pas en compte l'affection (affection qui regarde le sujet dans la personne handicapée), la raison va se projeter sur lui (le sujet handicapé) et va dire qu'il est plus raisonnable pour lui-même qu'il se supprime ou alors elle va se réfugier dans le normativisme kelsénien qui dit que la loi est celle-là. La personne handicapée interroge le sujet ou la société qui élabore son droit et oblige la société qui élabore le droit à descendre plus bas que le contrat social.

Discussion

Matthieu Villemot : L'interruption médicale de grossesse est autorisée quand il y a risque de handicap et non pas handicap avéré. L'assistance publique, dans un rapport d'il y a deux-trois ans maintenant, s'inquiétait que 53% des embryons ayant subi une IMG pour risque de trisomie 21 se révèlent ne pas être trisomiques. D'un point de vue juridique, il me semble que la charge de la preuve est passée de la maladie à la santé, c'est-à-dire que l'État n'a plus à prouver que je suis malade, il faut prouver que je ne le suis pas. Est-ce que ce raisonnement vous paraît globalement défendable ? Par ailleurs il me semble que dans l'éthique procédurale il y a un grand silence : comment décide-t-on que x est accepté dans le débat ? Si le débat porte sur « qui est un homme » comment et qui décidera de qui vient en débattre ? Il me semble qu'il y a un cercle vicieux puisqu'on débat sur les conditions de possibilités du débat.

Xavier Dijon : Le texte à propos de l'interruption médicale de grossesse parle de risque probable, de « forte probabilité ». Il y a donc effectivement un renversement de la charge de la preuve qui ne serait pas imposé à un adulte. Le fœtus part avec un handicap au départ, il n'est pas traité comme on traite un sujet de droit. On fait manifestement plus attention à la mère, aux parents, à la société qu'au sort de l'embryon. Ce qui voudrait dire qu'a priori il n'est pas reçu comme personne. Pour la question « Qui est admis au contrat social ? » au fond le cercle vicieux, ou la tautologie, c'est que pour discuter en raison, il faut déjà être pourvu de raison. A partir de quand est-ce que l'on va admettre quelqu'un au débat ? Cela repose la question de la source du droit : la source du droit n'est pas seulement la raison, il y a un être-là qu'il faut pouvoir reconnaître.

Matthieu Villemot : Une formulation toute simple du problème même si elle est un peu en dehors du débat de ce soi, on ne peut pas imaginer un référendum dont la question serait « Vous reconnaissez vous le droit de vote ? », qu'est-ce que l'on fait de ceux qui répondent non ?

Xavier Dijon : Oui je pense qu'il est très important de creuser ces questions logiques parce qu'elles aboutissent à des apories révélatrices d'une insuffisance des artifices contractualistes.

Jean-Christophe Galloux: si le droit est effectivement traversé par tous les courants philosophiques exposés, il ne faut pas croire qu'aucun n'ait pris véritablement le dessus. Il faut se garder de l'idée qu'il y a une espèce de continuum où les idées viendraient se superposer les unes aux autres et modifier de façon très profonde le système juridique. D'autre part, il faut

évidemment se garder de penser que le droit ce n'est que la norme, ce sont d'abord les décisions de justice. Ce qui est intéressant précisément dans l'arrêt Perruche - et qui a conduit à cette solution absurde aux yeux de beaucoup de juristes- c'est que celui qui avait agi était l'enfant, pour se plaindre de sa propre vie. Evidemment le législateur n'avait jamais pensé à une situation aussi invraisemblable, les juges ont agi ici en techniciens et ont déroulé la logique juridique de la responsabilité jusqu'à son absurde, c'est là ce que la loi est venue corriger : le préjudice ne pouvait pas résulter de son existence même. Peut-être cette évolution un peu noire de la philosophie du droit est un phénomène qui a été induit par les débats bioéthiques qui se sont développés depuis une trentaine d'années en particulier en France : pour la première fois, on a écrit dans les textes que la personne était une personne incarnée. Il faut savoir que la notion de personne est quelque chose de totalement abstrait et le terme corps n'est apparu dans le code civil qu'en 1994, 190 ans après l'adoption du Code Civil. Paradoxalement n'y a-t-il pas un ferment d'espoir du fait de pouvoir repenser davantage et pleinement la personne comme une personne incarnée ? Est-ce qu'il n'y a pas là une façon de faire évoluer favorablement le système juridique et les solutions qui sont données en la matière ?

Xavier Dijon : Je pense quand même que la vision positiviste kelsénienne est très forte, et même dominante. Je suis d'accord avec vous pour dire que le droit c'est la jurisprudence mais les juristes s'arrangent pour qu'il y ait le moins d'écart possible entre la loi et la jurisprudence. La Cour de cassation s'arrange pour que la jurisprudence reste unifiée dans une certaine interprétation de la loi. Le rôle que joue la doctrine quant à elle est de faire le go between entre la législation et la jurisprudence. C'est vrai que le droit c'est d'abord une décision singulière, il faut dire la chose juste dans la décision mais le droit se décide quand même à partir d'une règle. En 1994, on a cru nécessaire de parler du corps et de la personne incarnée, tandis qu'avant on le vivait : cela veut dire qu'en 1994, l'on commençait, -non pas une nouvelle découverte du corps 'oublié pendant près de deux siècles'-, mais une réelle dissociation entre le corps et la personne. Il y a des évidences sociales qui ne sont explicitées que pour pouvoir entamer les entamés, ce qui me paraît être au détriment de la personne. Par exemples l'on commence par dire que tout homme a le droit à la vie et on instaure quand même des exceptions. C'est ce que fait la loi Veil.

Monette Vacquin : Si c'est la raison qui fonde le droit, le handicapé doit consentir à sa propre destruction. A mes yeux, il s'agit là d'une raison complètement folle puisqu'elle fait parler celui qui ne parle pas, celui qui éventuellement est non-né pour le faire consentir à sa propre destruction. Il y a un avis du Comité National d'Ethique (CCNE) sur les bébés médicaments qui allait dans votre sens et qui parlait de la solidarité virtuelle des embryons, source de cellules souches, cela leur

permettait d'exprimer une solidarité virtuelle entre eux-mêmes, les non-nés et les générations existantes, du délire. Le délire dans la loi ce n'est pas formidable évidemment à cause de ses effets en cascade sur les vies psychiques. Cette raison technicienne et paranoïaque, on la connaît, elle est totalement coupée de ses racines affectives et humaines. Je vous suis très reconnaissante d'avoir employé le terme d'affection parce que j'ai imaginé que vous pensiez au sens de « être affecté », être capable, être identifié, être face à un visage ou l'idée d'un visage qui vous dit, disait Levinas, tu ne tueras point. Avez-vous le sentiment qu'on assiste à une évolution paranoïaque du droit ? Si oui, sous quelles influences et sous quelles forces ? Et depuis quand ?

Xavier Dijon : la raison folle, l'évolution paranoïaque du droit, je voyais un peu l'idée dans les miroirs parallèles, donc finalement l'image se renvoyant l'une à l'autre où l'on ne sait plus qui est sujet. Je ne me vois moi-même que dans un rapport à un autrui qui est purement égal à moi, un autrui où les actes de la liberté de l'autre sont gommés. La science nous a rendus capables de nous libérer de nos corps : ce sont des êtres sans corps, sans spécificité, sans liberté qui se reflètent les uns les autres. Je ne sais pas si c'est de la schizophrénie ou de la paranoïa, mais il y a quelque chose de fou.

Anne-Laure Boch: Si c'est l'affection qui doit fonder une relation plus saine au handicapé, ou en tout cas à l'autre, comment échapper à l'intersubjectivité ? Est-ce que l'affection n'est pas un autre terme disant la fondation intersubjective du rapport à l'autre ?

Xavier Dijon : Comment échapper à l'intersubjectivité ? J'aimais bien, dans la conférence du professeur Sticker, le parcours de la reconnaissance. C'est vrai que je fais partir l'affection d'une réponse positive à une objectivité. Je ne veux pas subordonner l'existence, la personnalité de l'enfant à l'affection qu'on aura (ou non) pour lui. Je dis qu'il y a une force, un dynamisme qui va se porter vers lui parce qu'il est là. Ce dynamisme là est un dynamisme positif. Ce que je veux dire c'est que le droit ne peut pas boucler seulement sur lui-même. Il a besoin de reposer sur des valeurs plus fortes. J'essaye de montrer que la raison se cantonne à la liberté et à l'égalité mais le droit a besoin de plus que le droit. Il y a beaucoup de figures du droit qui pointent en ce sens : prenez la figure de la bonne foi, la figure de l'équité, il y a des symboles ou des mots qui indiquent un au-delà du droit et que le droit doit prendre en compte.

Pour l'intersubjectivité, je dirais que c'est la nécessité d'une réponse. L'être vulnérable étant ce qu'il est l'affection doit être cette réponse là. M. Fiat parlait aussi d'une dignité relationnelle, c'est intéressant, c'est une question de regard. Et, je pense que par respect de la dignité, il faut partir de l'autre. Ce n'est pas mon regard qui fait la dignité de l'autre. Je tiens à la position chrétienne de

l'objectivité de la dignité mais justement cette objectivité appelle une réponse, puisqu'il est digne, je suis sommé de tenir compte de cette dignité.

Anne-Laure Boch : Pourquoi l'affection est-elle si fragile ? L'affection ne se commande pas. Les parents qui ne ressentiraient rien pour leur enfant handicapé, comment leur commander de l'aimer ? Cela repose bien sur un phénomène d'intersubjectivité, sur l'enclenchement d'une affection que l'on ne peut pas commander d'en haut, notamment entre parent et enfant.

Xavier Dijon : Oui, nous sommes confrontés à l'irréductible de la liberté qui aime ou qui n'aime pas. Qu'est ce qui fait qu'à un moment donné un enfant rejette ses parents, ou qu'un parent rejette son enfant ? Il y a un irréductible de la liberté mais tout l'effort de la société et du droit doit être d'encourager tout de même cette prise en charge affective. Même chose pour l'euthanasie, qu'est ce qui fait que l'on va tenir à quelqu'un qui est mourant ? Si le discours que l'on formule à l'égard des mourants, c'est qu'ils sont de trop, si le discours social est celui-là, c'est sûr qu'il sera encore plus difficile de prendre en charge affectivement la personne.

Anne-Laure Boch : L'endroit où l'on diverge n'est-il pas en amont du contrat social, l'état de nature. Si l'état de nature est d'abord violence, l'éthique va être de se protéger de la violence. Si l'état de nature est d'abord un lien, que vous appelleriez affection, alors l'éthique c'est de protéger ce lien d'affection. N'est-ce pas là l'option de base qui fait diverger les affaires en amont même du contrat social ?

Matthieu Villemot : Nous pouvons prendre le mot affection dans son sens le plus large. C'est-à-dire pas seulement « j'ai de l'affection pour toi », ce qui effectivement ne se commande pas, mais plutôt le fait que de toute façon nous sommes tous affectés par quelque chose. Par exemple, dans le cas de parents qui ont vis-à-vis d'un enfant handicapé de l'effroi, de l'angoisse voire du dégoût, on peut faire remarquer qu'un handicapé vit la même chose. Aussi, paradoxalement ces parents retrouvent une communauté avec l'enfant handicapé justement par la manière dont ils en sont affectés.

Jean-Pierre Graftiaux : Est-ce que vous considérez le patient qui est post anoxique comme handicapé ? Est-ce que l'interruption des thérapeutiques actives imposée par la loi Leonetti peut-être alors dans une certaine mesure considérée comme une forme d'eugénisme ? Et comment on voit la fraternité, la place de la fraternité dans la loi Leonetti ? C'est le débat entre la loi, la

contrainte et l'obligation ? Comment doit-on considérer le patient en coma post-anoxique ? Comme un handicapé ? La loi Leonetti enjoint, sur le plan éthique d'arrêter les traitements, de pratiquer une limitation. Or, les patients en coma post-anoxiques, particulièrement les patients jeunes, ne sont pas en fin de vie. Dans ce cadre-là, afin d'éviter l'acharnement thérapeutique, l'on va proposer une limitation des thérapeutiques. Bien qu'il y ait la discussion collégiale et sociale, c'est le médecin qui décide de l'arrêt des traitements ou de la poursuite. Il pose une décision de fin de vie. La fraternité serait alors de ne pas lui promettre une grande dépendance mais on n'en parle pas dans la loi Leonetti.

Brice de Malherbe : Il me semble que vous avez une lecture un peu forcée de la loi Leonetti. La loi Leonetti propose des normes qui s'appliquent indifféremment, et c'est là sa faiblesse, à des cas de patients qui sont vraiment en fin de vie et à des cas de patients que vous décrivez qui ne sont effectivement pas en fin de vie. La distinction aurait méritée d'être faite. Ceci étant, la loi n'oblige pas les médecins dans un sens ou dans l'autre surtout quand le patient n'a plus la capacité de dire son souhait. La loi demande de répondre, avec un certain nombre de précautions, à la requête d'arrêt de traitements d'un patient conscient même s'il n'est pas en fin de vie. Mais ce n'est pas le cas si le patient ne peut pas donner son consentement. Il me semble qu'il y a quand même pour l'équipe médicale une possibilité de décider dans un sens ou dans l'autre. Dans certains cas, je serai mal à l'aise avec l'arrêt des traitements par exemple pour les patients post-anoxiques. Il me semble que la question n'est pas de savoir s'il faut ou non arrêter les traitements, la question est de savoir si pour tel patient la décision que je prends est bonne avec pour présumé que j'essaie de garder ce patient dans un lien social minimum. Peut-être qu'il ne peut pas communiquer beaucoup. Mais jusqu'à preuve du contraire, jusqu'à ce que sa santé se dégrade vraiment, jusqu'à ce qu'il soit effectivement en fin de vie, qu'est-ce que je vais pouvoir faire avec ses proches pour maintenir un minimum de lien social ? Ce lien social passera par des soins de base. A un moment donné le raisonnable, quand le patient devient effectivement en fin de vie, c'est de se demander si on arrête les traitements ou pas.

Jean-Pierre Graftiaux : A un moment la question se pose si cette vie vaut la peine d'être vécue. C'est ça qui pose problème. On est devant quelqu'un et on a une terreur sacrée devant quelque chose qui nous échappe sur un plan théologique, mais on est aussi devant un désarroi. Les devoirs liés à la morale ne sont pas de même nature que la déontologie et là-dessus je ne sais pas comment me situer, et on est confronté à cela. Quelle responsabilité a-t-on vis-à-vis de cette vie vulnérable ? Maintenir cette vie n'est-ce pas une position irresponsable pour ces cas spécifiques

où il n'y a plus de vie psychique, plus de vie affective, plus de vie relationnelle, mais seulement de la nécessité biologique ?

Brice de Malherbe : A mon avis la question « est-ce que cette vie mérite ou non d'être vécue ? » ne devrait pas se poser. Ce n'est pas une question éthique. Il y a d'autres manières de poser la question. Partir de cette question nous mène en dehors du chemin d'un lien social.

Xavier Dijon : Est-ce que je ne peux pas moi-même me poser la question du sens de ma vie ? 'Vanité des vanités, tout est vanité', et alors quoi ? De fait, ce n'est pas une bonne question de se demander si cette vie là vaut la peine d'être vécue. Elle est là et la vôtre aussi.

Jean-Pierre Graftiaux : L'obstination déraisonnable est interdite par la loi qui me contraint.

Florence Leduc : La loi ne vous fait pas contrainte à un moment donné de dire : « voilà je ne peux plus maintenir cette personne en vie ». Elle donne la possibilité d'agir en tel ou tel sens, elle ne demande pas de, elle ne contraint pas à. Les mots ne sont pas neutres quand on dit « contraindre » ou vous « donner la possibilité de », ce n'est pas du tout la même nature me semble-t-il.

Dominique Folscheid : La famille va dire que vous n'avez pas obéi à la loi qui dit qu'il ne faut pas d'obstination déraisonnable or vous, vous ne le savez qu'après coup. C'est-à-dire qu'en fait la loi ne peut pas fixer quelle est la décision médicale et son bon moment, c'est simplement après qu'on fait une reconstitution fictive et c'est là qu'on invoque le droit dont vous nous parlez. Il me semble que le débat est un peu sans objet, parce que ce qui est interdit c'est de faire de l'obstination déraisonnable.

Est-ce une contrainte ? Oui, si on ne se trompe pas dans le choix. Mais c'est toujours après coup qu'on va vous dire que vous vous êtes trompés. Autrement dit dans certains cas, si c'était obligatoire d'arrêter, on ne le sait qu'après coup puisqu'on ne s'aperçoit qu'après que la personne a vraiment souffert du fait que l'on ait continué à la traiter. Et là, on va réclamer des indemnités, c'est ça le problème, c'est qu'à un moment donné on en sort juridiquement jamais. Il y a une très grande différence entre la loi avant, ensuite le médecin qui applique, et les juges. Les juges sont dans une position différente de celle du professeur de droit qui fait la loi. Ils sont entre l'avocat, la famille qui attaque et l'hôpital qui dit ce n'est pas de sa faute.

Florence Leduc : Je voudrais vous poser une question concernant la définition que vous avez donnée de l'éthique, en disant qu'elle dépend d'une personne à l'autre selon sa propre conception du bien. Imaginez-vous qu'il puisse y avoir aussi une éthique construite collectivement et une culture commune de l'éthique qui pourrait permettre aux gens de travailler ensemble ? Une culture commune qui nous éviterait cette sanction qui s'appellerait la morale ? Deuxièmement, à la fin de votre exposé, vous avez dit que du côté de l'inégalité de fait du handicap, le droit est démuné. Considérez-vous que le droit est démuné alors que la société établit des lois pour l'égalité des chances, le droit à la compensation ?

Xavier Dijon : C'est une question technique que nous pourrions continuer à explorer. Il y a des droits à la compensation donc le tableau n'est pas toujours pessimiste. Mais l'important est de voir que, derrière les prescriptions du droit, il y a (ou non) la volonté d'accueillir les personnes telles qu'elles sont, seraient-elles même surprenantes. Pour ce qui est de l'éthique individuelle et de la culture commune de l'éthique, je ne faisais que reprendre le langage d'Habermas. Vous savez que Ricoeur a une autre façon de distinguer l'éthique et la morale, personnellement je ne fais pas beaucoup de différence entre les deux. Mais, pour Habermas, s'il y a une détermination du bien par l'éthique individuelle, lorsque la norme commune est élaborée elle s'appelle, dans son langage, morale. Maintenant si vous voulez l'appeler éthique, c'est une question de convention de langage. Cela rejoint les deux triangles dont je vous parlais : la liberté a un choix à poser par rapport au bien mais il y a aussi une norme à trouver en commun. L'éthique (en langage habermassien), c'est une injonction morale qui concerne la conscience tandis que la morale que l'on va trouver en commun elle n'a qu'une injonction extérieure, celle du droit pénal par exemple mais elle ne rejoint pas l'intimité de la conscience.

Dominique Folscheid : Dans le même ordre d'idée que pour le Belge qui trouve Aristote un peu hémiplégique, il faut noter qu'en France on a des gens à qui l'on redistribue sans qu'ils n'aient jamais contribué. C'est ça plutôt le problème de la France, un problème grave de philosophie politique. En ce qui concerne la reconnaissance de ce que des personnes non conformes à ce que l'on attendrait puissent quand même exister, le cas Perruche et ceux qui suivent, posent question. Mais puisque vous avez mis en titre « droit créance en face de droit liberté », est-ce que justement nous ne sommes pas dans une situation où la schizophrénie de la société va continuer ? Puisque, d'un côté, on est apitoyé - c'est votre « affection » qu'il va peut-être falloir approfondir par un en-deçà encore plus vaste -, et de l'autre côté, au nom du droit créance, l'enfant est considéré comme ce à quoi on a droit du moment qu'on le désire. Ce qui en fait un enfant objet. Nous sommes donc dans une situation consumériste ou l'enfant peut être rejeté s'il n'est pas

conforme au désir. Comme de surcroît, on n'a pas tellement affaire à la personne incarnée mais plutôt à des *körpers* qui ne sont pas encore des chairs investies, certains peuvent être reconnus comme susceptibles de devenir des chairs s'il existe un projet parental (discours typiquement technicien et objectiviste). Les enfants qui eux ne sont pas projets vont être abandonnés et considérés comme de simples organismes vivants, bons éventuellement pour l'expérimentation et/ou le prélèvement de cellules souches mais ils ne deviendront jamais chairs.

Donc, je pense que la confrontation de la notion de chair à la notion de droit créance va poser un problème pour le droit puisque le droit va décider que l'enfant n'a pas le même statut s'il est né ou s'il n'est pas né. Le droit se morcelle à mesure que les droits créances évoluent. La science a un droit de créance sur l'embryon qui vient heurter le droit créance des sociétés pour l'élimination des embryons. Il y a schizophrénie et schizophrénie de schizophrénie puisque ça se subdivise. Ce que je crains est que le droit créance va très bien dans le sens de l'affection, au sens du moins de l'affect et de l'émotion, car celle-ci est réversible. Quand on est ému par le sort des handicapés, le pays sort un petit peu d'argent et puis quand il s'agit de savoir ce que l'on va faire des analyses prénatales ou diagnostic pré-embryonnaires alors là ce n'est plus du tout pareil, l'affection se retourne. Je me demande s'il ne faut pas aller encore dans un en-deçà d'un en-deçà en suivant d'une part Leibniz et Jeanine Chanteur qui a écrit *Les petits enfants de Job*. Il y a une espèce de solidarité de la nature puisque nous en sommes tous issus. Certains ont décroché un meilleur lot, un meilleur *eudaimon*. Le fait de ne pas subir le sort des moins chanceux leur donne une sorte de devoir de compenser pour eux. Arrêtons de parler d'eugénisme, il n'existe pas. Il n'y a jamais d'amélioration, il n'y a que du « cacogénisme », c'est-à-dire qu'on élimine ce qu'on ne veut pas.

Brice de Malherbe : j'aimerais revenir sur ce que vous avez dit au début à propos de Locke, du corps propriété qui se projetait sur l'acquisition de la propriété. Il me semble que cela a deux incidences. Une peut-être plus générale : aujourd'hui cette notion de corps propriété amène certains à réfuter le concept de dignité au nom de la liberté. Deuxièmement, sur un sujet qui touche peut-être plus à notre travail sur le droit compensation : cette notion du corps propriété ne va-t-elle pas conduire à une exigence de compensation jusqu'au déraisonnable ? Malgré mon corps handicapé je veux pouvoir faire tout ce que peut faire une personne qui a un corps qui n'est pas handicapé ?

Xavier Dijon : Pour le corps propriété, chez Locke, il y a distinction entre *property on* et *property in*. Lorsque Locke justifie l'appropriation des biens (la *property on*, donc sur les choses), il part d'une *property in* sur le corps (du fait que l'on parle d'un corps propre). Il y a ainsi un irréductible dans le corps propre qui ne peut en aucune manière se comparer avec l'appropriation d'un objet. C'est

justement parce que l'appropriation du corps est une donnée tout à fait fondamentale et originale qu'elle peut servir de critère pour les appropriations. Le grand danger, c'est de glisser d'un registre à l'autre et de considérer son corps comme une propriété.

Dans la théorie allemande du droit, Savigny et Jhering se posent la question de savoir s'il y a un droit sur le corps. Savigny répond que nous n'avons pas de droit sur notre corps parce qu'il définit le droit comme un pouvoir de disposition.

Nous avons un pouvoir sur les objets du patrimoine mais pas de droits sur nous-mêmes parce que, un, nous ne pouvons pas nous suicider et parce que, deux, nous avons déjà la maîtrise naturelle de notre corps. Nous n'avons pas besoin de doubler cette maîtrise naturelle d'une maîtrise juridique. Si nous introduisons une maîtrise juridique de notre corps, nous établissons une distance entre nous et notre corps, or, justement, mon corps refuse cette distance là. Mon corps est propre à moi.

Par contre Jhering définit le droit tout autrement, c'est un intérêt juridiquement protégé. Or, mon corps est ce qui m'intéresse le plus ; si je suis atteint dans mon corps, je vais demander réparation à l'auteur du dommage et le tribunal va m'accorder la réparation du dommage. Donc Jhering dit « j'ai un droit sur mon corps », Savigny dit « je n'ai pas de droit sur mon corps » mais ils ont tous les deux raison puisqu'ils ont défini le droit subjectif de façon différente. Depuis, quelqu'un comme Bertrand Lemennicier lui, l'ultra libéral, plaide pour un sujet qui puisse vendre son corps/ses organes, autrement dit je suis à l'intérieur d'une usine.

Matthieu Villemot : J'aimerais ajouter qu'il n'y a pas de propriété du corps par l'âme chez Locke. Il y a une propriété de soi, corps inclus par soi. D'ailleurs, cela entraîne des complexités pour montrer comment le corps a conscience de soi et des questions sur ce qui se passe, si j'ai complètement oublié mon passé par exemple. Sur ce dernier point, de vente d'organes, en droit français, il y a deux exceptions : les cheveux et les dents que vous avez le droit de vendre, par un droit remontant, si mes informations sont bonnes, au très haut moyen-âge. Vous avez encore le droit aujourd'hui de vendre vos cheveux à des gens pour des extensions de cheveux et vous avez le droit de vendre vos dents à cause des alliages sous un certain nombre de réserves. C'est vraiment de l'ordre de l'anecdote mais c'est amusant de savoir que pour ce principe de la non patrimonialité de son corps, qui paraît être une évidence, il existe des exceptions plus ou moins immémoriales.