

Het gebruik van woorden in de bio-ethiek

Dossier
Juni 2021

Inhoudsopgave

Inleiding : 50 jaar bio-ethiek

- I. De filosofische verwondering
- II. De objectiviteit van de taal
- III. De betekenis van de woorden
 - 1. Bio-ethiek
 - 2. Waardigheid
 - 3. Embryo
 - 4. Euthanasie
 - 5. Zwangerschapsonderbreking
 - 6. Huwelijk
 - 7. Ouders
 - 8. Gezondheid
 - 9. Gender
- IV. De dialoog

Inleiding : 50 jaar bio-ethiek

Volgens Anne Fagot-Largeault luidde het woord *bio-ethiek*, ontstaan in 1971, een fase van *institutionalisering* in van de collectieve controle die wordt uitgeoefend op de buitensporige brutaliteit van de biomedische praktijk die ingaat tegen het welzijn van het individu.¹ Tegelijkertijd werd deze nieuwe tak van de wetenschap geleidelijk erkend als een volwaardige discipline. In een halve eeuw praktijk heeft de bio-ethiek zo een vaste plaats veroverd in het sociale landschap: elke gezondheidsinstelling, elk onderzoeksinstituut heeft zijn eigen ethische commissie; elk land heeft zijn eigen plaats van ethische bezinning over de biowetenschappen en de gezondheidszorg gecreëerd; het aantal zogenaamde bio-ethische wetten neemt toe en de internationale instellingen zijn niet de laatsten die in dit domein hun eigen *richtlijnen* voorstellen.

De bio-ethiek is ontstaan in het kader van de controle op medische experimenten, maar heeft haar werkterrein aanzienlijk uitgebreid, zoals bijvoorbeeld alleen al blijkt uit een overzicht van de adviezen van het Belgisch Raadgevend Comité voor Bio-ethiek, die gaan over euthanasie (Advies nr. 1) tot seksuele bijstand voor personen met een beperking (nr. 74), via anonieme bevalling (nr. 4), toegang tot de zorgverstrekking (nr. 7), bescherming van biotechnologische uitvindingen (nr. 12), bloedtransfusie (nr. 16), gedwongen behandeling (nr. 21), therapeutisch kloneren (nr. 24), geslachtsceldonatie (nr. 27), genwijzigingen (nr. 33), transseksualiteit (nr. 34), genetische testen (nr. 37) commercialiseerbaarheid van menselijke lichaamsdelen (nr. 43), pre-implantatiediagnose (nr. 49), vermaatschappelijking van psychiatrische gezondheidszorg (nr. 61), verplichte vaccinatie (nr. 64), niet-medische besnijdenis (nr. 70), orgaandonatie (nr. 72)²...

Wij vragen ons af welke plaats deze nieuwe discipline inneemt in het normatieve toepassingsgebied van handelingen die, in ruime zin, van invloed zijn op de lichamelijke gesteldheid van de mensen. Wij zullen in het derde hoofdstuk van dit dossier nadenken over de betekenis van het woord *bio-ethiek* zelf, maar wij kunnen ons nu reeds de vraag stellen hoe deze nieuwigheid zich situeert ten opzichte van de medische ethiek enerzijds en het medisch recht of andere takken van recht, burgerlijk recht of strafrecht, anderzijds.³

Als de wetgever inderdaad niet alleen heeft voorzien in een eigen wetgeving met betrekking tot bijvoorbeeld de familierelaties (huwelijk, afstamming) of tot de beteugeling van daden die schadelijk zijn voor het leven en de gezondheid, maar ook

¹ A. Fagot-Largeault, « L'émergence de la bioéthique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2004/3 (Deel 129), p. 345 tot 350.

² Zie de website : <https://www.health.belgium.be/nl/lijs-t-van-de-adviezen>

³ Cf. Zie hierover G. Mémeteau, "Bioéthique et droit : mythes ou enrichissements ?" in L. Israël, G. Mémeteau (dir.) et al, *Le mythe bioéthique*, Paris, Bassano, 1999.

in een disciplinaire regeling van de geneeskunde door de beoefenaars ervan, moet deze nieuwe discipline met de ruimste krijtlijnen er dan aan worden toegevoegd als een informele nevel die boven dit rechtsgebied zweeft?

Wat de relevantie er ook van zij, is een halve eeuw praktijk niet een gelegenheid om te bekijken wat de bio-ethiek heeft te weeg gebracht? In dit dossier willen wij niet zozeer informatie verstrekken over de huidige stand van zaken op de verschillende gebieden die onder de bio-ethiek vallen - zoals wij hebben gedaan in de 46 dossiers die aan dit dossier voorafgaan (zie <https://www.ieb-eib.org/nl/dossier/>) - maar eerder nadenken over één van de voorwaarden van de gedachtegang die deze discipline op al deze gebieden hanteert, namelijk het **gebruik van woorden**.

Na een inleiding die het verbazingwekkende vermogen van de mens onderstreept om in zijn spraak de realiteit uit te drukken (hoofdstuk I), stellen wij de geduchte **vraag naar de objectiviteit van de taal**: wat bereiken wij eigenlijk wanneer wij spreken? De realiteit zelf? Of ons eigen verlangen ernaar? Maar kunnen we de realiteit bereiken zonder onszelf erin te betrekken? (hoofdstuk II) Uit het onderzoek van een kleine lijst van veel voorkomende woorden in de bio-ethiek blijkt dat het semantische veld van de door ons gebruikte termen wordt doorkruist door filosofische stromingen die hun oorsprong vinden in onze opvattingen over de realiteit in het algemeen en over de mens in het bijzonder (hoofdstuk III). Het dossier eindigt met enkele beschouwingen over de dialoog, aangezien de verduidelijking van de betekenis van woorden zowel *via* de dialoog als *ten behoeve van* de dialoog tot stand komt, om zo te komen tot een zo nauwkeurig mogelijke formulering van de norm die het lichaam regelt (hoofdstuk IV).

I. De filosofische verwondering

Bij wijze van inleiding tot de reflectie, is het misschien passend dat wij ons verbazen over deze macht van de menselijke taal ten opzichte van de realiteit zelf. In dit verband herinneren we eraan dat voor de Grieken verwondering het uitgangspunt van de filosofie is. Een voorbeeld hiervan is de door de filosoof Plato (428 - 348 v.C.) bedachte dialoog tussen Socrates enerzijds en Theaetetus en zijn leermeester Theodorus van Cyrene anderzijds, over een vraag die ons onderwerp nauw raakt, namelijk de definitie van wetenschap, onderscheiden van de waarneming. Theaetetus, onder de indruk van Socrates' vragen over het verschil tussen de veranderlijkheid van subjectieve indrukken enerzijds en de objectiviteit van ware kennis anderzijds, geeft toe dat hij overweldigd is: "Bij de goden, Socrates, ik ben verloren in de verwondering als ik me afvraag wat dit alles kan zijn, en het gebeurt dat, als ik erover nadenk, ik me echt duizelig voel". Het antwoord van Socrates is bemoedigend: "Ik zie, mijn vriend, dat Theodorus het karakter van je geest niet verkeerd heeft ingeschat; want het is het ware kenmerk van een filosoof dat je verwondering voelt. Filosofie heeft inderdaad geen andere oorsprong (...)" ⁴

Zullen wij op onze beurt in staat zijn tot dezelfde verwondering door te beseffen dat de mens in zijn geest, als hij bereid is er aandacht aan te schenken, het ongelooflijke verlangen draagt om de kern van de dingen te zeggen?

Aristoteles (385 - 323 v. Chr.), een leerling van Plato, merkte op dat "de mens de enige van de dieren is die de *logos*⁵ bezit". Deze *logos* is de rede, maar ook de spraak. Hier is een levend wezen, in vele opzichten vergelijkbaar met elk ander dier dat ook door het leven wordt gekenmerkt, maar dat, wat hem betreft, van een verbazingwekkende mogelijkheid geniet: de mogelijkheid heeft tot, met betrekking tot de ontplooiing van het leven in hem, op afstand te kijken naar het spreken. De spraak stelt hem niet alleen in staat om de natuur waarvan hij deel uitmaakt te beschrijven (bijvoorbeeld in de studie van wat wij nu biologie noemen), maar ook om te oordelen over de oriëntatie van dit leven dat het zijne is, in de formulering van de ethiek: wat een vreemd voorrecht en tegelijkertijd wat een verbazingwekkende verantwoordelijkheid! Terwijl het gewone dierlijke leven van meet af aan weet welke houding het moet aannemen om te overleven - dat wil zeggen zich voeden, zich verdedigen - en zich voortplanten, omdat zijn instinct daarin voorziet, ervaart de mens zichzelf als een raadsel dat hij moet ontcijferen, samen met anderen, omdat de rede

⁴ Plato, *Théétète*, 155 d, op <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/theetete.fr.htm>

⁵ Aristote de Stagire, *Le Politique*., Boek I, hoofdstuk 2, n° 1253 a 9-10 en Boek VII, hoofdstuk 13, n° 1332 b 5.

die hem bewoont hem over de drempel van de spraak heeft doen gaan. Hij is *meer* dan zijn instinct: hij oordeelt, hij denkt na, hij beslist, hij spreekt.

Om het opmerkelijke karakter van het menselijke voorrecht van spreken te onderstrepen, kunnen we het confronteren met de stelling van de *Deep Ecology*, die juist deze radicale originaliteit van het verschijnen van de *logos* in het universum niet lijkt te hebben geïntegreerd, en die tegelijkertijd de betekenis van de woorden die in de bio-ethische discipline worden gebruikt, ombuigt. De voorstanders van radicale ecologie bestrijden in feite de stelling van het antropocentrisme door de mens te onttronen van zijn transcendente positie om alle ruimte te laten aan het leven als zodanig, zoals de these van het biocentrisme vereist. Alain Papaux beschrijft de vervanging van het eerste uiterste door het tweede als volgt: "Tegenover het moderne antropocentrisme, dat de natuur ziet als een eenvoudig Object waarover we gewoon kunnen beschikken, stelt de *Deep Ecology* een hedendaags naturalisme voor, dat wil zeggen een natuur die alleen Subject zou zijn, waarbij de mens wordt beschouwd als een eenvoudige soort zoals de andere soorten, die het niet meer waard is om te overleven dan zijn gelijken, of zelfs minder waard voor zover hij de bron is van het uitsterven van een aantal anderen, en misschien zelfs de bron van de "verdwijning" van de Aarde.⁶ Maar is dit niet het kind met het badwater weggooien?

We kunnen het zeker betreuren dat de mens in het *Antropoceen* tijdperk zo roofzuchtig is geworden ten opzichte van zijn omgeving, maar wat zouden we er bij winnen door het belang van het enige levende wezen met *logos* te verkleinen? De mens is zeker, door alle facetten van zijn lichamelijke gesteldheid, een wezen dat ondergedompeld is in de natuur, maar hij heeft het voorrecht om daar boven uit te steken.

Ongetwijfeld misbruikt hij zijn vermogen van redeneren door op dit ogenblik mee te werken aan de uitwassen van dwaasheden, destructief op meerdere vlakken. Maar bestaat de oplossing er niet in dit sprekende wezen uit te nodigen om meer gebruik te maken van zijn rede om zich meer bewust te worden van de werkelijkheid waarin hij zich bevindt, in plaats van dit voorrecht van de *logos* te devalueren ten voordele van de stille krachten van de natuur? De mens mag dus niet zwijgen uit schaamte dat hij kwaad heeft gedaan; integendeel, hij moet beter spreken. Maar hoe?

⁶ A. Papaux, « De la nature au 'milieu' : l'homme plongé dans l'environnement », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2008, n° 60, p. 29.

II. De objectiviteit van de taal

Het is door middel van taal dat wij de bio-ethiek beoefenen. Wij gebruiken woorden om te *zeggen* dat een bepaalde praktijk die op het gebied van leven en gezondheid is ontstaan, goed (of niet goed) is, met alle mogelijke nuances: alleen *goed* onder bepaalde voorwaarden of *niet goed* met bepaalde uitzonderingen. Wat valt er bijvoorbeeld te *zeggen* over de toegang tot gemedicaliseerde voortplanting voor langdurig veroordeelde gedetineerden, over de inzet van genetische tests of over de octrooieerbaarheid van biotechnologische uitvindingen? Over dit soort onderwerpen zal iedere persoon, indien hij of zij dat wenst, een standpunt innemen en *zeggen* wat hij of zij denkt.

De centrale vraag is dan natuurlijk onder welke voorwaarden deze gedachtegang over deze en gene biomedische praktijk het dichtst de werkelijkheid benadert. Is het inderdaad op deze *zo verwoorde* wijze dat de werkelijkheid moet worden *verwelkomd*?

En in de eerste plaats, komt wat wij reeds *zeggen* over het wezen der dingen overeen met wat het *is*? Dus is een "kat" (in het woord dat ik zeg) *echt* de kat die zijn kom melk voor me oplikt? Tenzij taal niet tot doel heeft de werkelijkheid zelf te zeggen? Maar wat zou dan haar doel zijn? En trouwens, wat is de werkelijkheid? ⁷

De wetenschap presenteert zich hier als de expert in de waarheid van de taal, aangezien de beschrijvingen en de verklaringen die zij geeft over de wereld om ons heen - en over ons eigen lichaam - gebaseerd zijn op de waarneming van feiten die iedereen kan verifiëren. Om verschijnselen zoals de val van een appel of de voortplanting van een geluid te verklaren, formuleert de wetenschapper een hypothese die hij tracht te verifiëren door in zijn laboratorium een experiment op te zetten en dit te herhalen om na te gaan of de waarneembare werkelijkheid zich gedraagt zoals hij had voorspeld. Zolang zij niet wordt ontkracht (gefalsificeerd), komt de aldus geverifieerde hypothese in het uitgebreide gebied van wetenschappelijke verklaringen van het universum.

Maar we moeten op zijn minst wijzen op **twee beperkingen van de wetenschappelijke gedachtegang**. Het eerste is dat deze gedachtegang niets kan zeggen over werkelijkheden die buiten het domein van het zintuiglijk waarneembare liggen, omdat hij zijn beweringen baseert op waarnemingen die zijn verzameld door de zintuigen van de wetenschapper - in dit geval zintuigen die op een bijzondere

⁷ Volgens de titel van het werk van Jean-Marc Ferry, *Qu'est-ce que le réel*, Lormont, Le Bord de l'Eau, coll. Liberté d'allure, 2019, 20 x 13 cm, 168 p. Voor de auteur "is echt wat in ware uitspraken kan worden voorgesteld" (p. 68) en de communicatieve vanzelfsprekendheden van deze uitspraken zijn de waarheid, de geest en de vrijheid.

manier zijn uitgebreid door middel van gesofisticeerde instrumenten zoals microscopen, telescopen, radiometers, enz. De tweede beperking is dat deze wetenschappelijk gedachtegang zich alleen uitspreekt over de *efficiënte* oorzaken die verklaren hoe een bepaald verschijnsel een ander verschijnsel heeft voortgebracht, maar zonder zich uit te spreken over de *uiteindelijke* oorzaken. Wat is uiteindelijk het doel - de finaliteit, de *raison d'être* - van het universum en, in het bijzonder, van de mens zelf? Deze vraag, over de onzichtbare toekomst, ontgaat de wetenschap. Wij kunnen dan zien in hoeverre de twee grenzen samenvallen, aangezien vragen over de uiteindelijke zin van de wereld en van het menselijk lot verder gaan dan de waarneming van de werkelijkheid. Zoals hun naam aangeeft, bevinden zij zich **buiten de fysica, de metafysica dus**.

Uit deze beschouwing van het wetenschappelijk taalgebruik blijkt dat er een **breuklijn** is ontstaan die zeer sterk aanwezig is op het gebied van de bio-ethiek en die in grote lijnen wordt vertegenwoordigd door de tegenstelling tussen, enerzijds, **de wetenschappelijke optie** die de mens alleen maar ziet vanuit de zichtbaarheid van zijn toestand, verzameld in de verschillende takken van de wetenschappelijke kennis (biologie, scheikunde, genetica, enz.), en, anderzijds, **de metafysische optie**, die, buiten het fysieke gebied, de transcendentie erkent van een geestelijk principe dat geen materie is, en dat de filosofische traditie de *ziel* noemt.⁸

Deze uiteenlopende standpunten over *het wezen* zelf van de menselijke persoon zullen noodzakelijkerwijs gevolgen hebben voor de *plicht* die wij hebben ten aanzien van diezelfde menselijke persoon. De vraag naar de **objectiviteit van de taal**, die in de eerste fase werd gesteld - over wat het *is* - komt opnieuw aan de orde: wie zal zeggen wat het zou *moeten zijn*?

Wordt, gezien het grotendeels pluralistische karakter van de hedendaagse samenleving, het oordeel over wat goed is (of niet goed) niet overgelaten aan de vrijheid van het persoonlijk geweten? Maar hoe kunnen wij dan samenleven als onze ethiek versnipperd is in evenveel normen als er gewetens zijn?

Om een gemeenschappelijke *moraal* uit te werken die het *juiste* bepaalt dat voor de hele samenleving geldt, met respect voor de onherleidbare pluraliteit van persoonlijke *ethiek* die voor ieder subject bepaalt welke het *goede* is dat hij of zij nastreeft, stelt de Duitse filosoof Jürgen Habermas een originele uitbreiding van de Kantiaanse reflectie voor. Voor deze denker van de Frankfurter Schule is het niet in de eerste plaats een kwestie van erkenning van het vermogen van de menselijke rede om, zoals Kant deed, vanuit één enkel subject een categorisch gebod te formuleren dat

⁸ Zie bijvoorbeeld de pijnlijke zoektocht van professor **Jean Bernard**, in zijn boek: *Et l'âme ? demande Brigitte*, Parijs, Buchet-Chastel, 1987: tot nu toe, zo concludeert de wetenschapper (die de eerste voorzitter was van het Nationaal Raadgevend Comité voor de Ethiek van Frankrijk), geven de levens- en hersenwetenschappen (nog) geen antwoord op de vraag van het kleine meisje.

wordt bekrachtigd door zijn vermogen om alle menselijke subjecten te beheersen.⁹ Het gaat er veeleer om deze universaliteit concreet gestalte te geven in het proces van de *gemeenschappelijke* uitwerking van de norm door de *communicatieve actie*. De auteur gaat verder: "Aldus vindt een verschuiving plaats: het zwaartepunt ligt niet langer bij datgene wat eenieder zonder tegenspraak zou willen laten gelden als zijnde een universele wet, maar bij datgene wat we allen unaniem kunnen erkennen als een universele norm."¹⁰ Aldus zal elk van de deelnemers aan de discussie zich van zijn eigen standpunt moeten losmaken om, via zijn *communicatieve rede*, de norm te bereiken waarmee allen vrij zouden kunnen instemmen als zijnde het resultaat van hun *consensus*.

Om dit te doen - let wel - willen de deelnemers aan de argumentatiepraktijk een ideale spreeksituatie realiseren waarvan Habermas de componenten in *zijn ethiek over de discussie* afzwakt: "de openbaarheid van de toegankelijkheid, de gelijke deelname, de oprechtheid van de deelnemers, het innemen van standpunten zonder terughoudendheid, enz." ¹¹ "Het gaat er dus om, zonder uitsluiting, alle bij het te nemen besluit betrokken personen tot het debat toe te laten, hen allen op voet van gelijkheid te behandelen en van hen te verwachten dat zij een betoog houden dat voortkomt uit een vrije - niet onderworpen aan enige vorm van heteronomie - en een oprechte geest - zonder dubbelhartigheid. Dit *regulerende ideaal* van de discussie wordt in de praktijk waarschijnlijk nooit volledig verwezenlijkt, maar het moet niettemin worden nagestreefd als een voorwaarde voor de geldigheid van de norm waartoe de genoemde discussie zal leiden."¹²

Het komt er dus op aan **met elkaar te praten** om tot een rechtvaardige oplossing te komen die voor iedereen geldt. Met elkaar praten... Met als eerste grote uitdaging - hier zijn we dan - het eens kunnen worden over de betekenis van de gebruikte termen. Het is immers van belang dat de door de gesprekspartners **gebruikte woorden een echte onderlinge uitwisseling mogelijk maken** en dat deze woorden daartoe aan beide zijden van de dialogotafel dezelfde betekenis hebben. Maar men moet erkennen dat dit niet altijd het geval is.

⁹ Zie de beroemde eerste formulering van de categorische imperatief: "Handel alleen volgens de stelregel dat u tegelijkertijd wilt dat het een universele wet wordt" (E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, ed. De l'Académie, IV, p. 421).

¹⁰ J. Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle* (1983), trad. Ch. Bouchindhomme, Paris, Cerf, coll. "Passages", 1986, p. 89.

¹¹ J. Habermas, *op. cit.*, p. 122.

¹² Voor een antwoord van de filosoof op de kritiek op *zijn ethiek over de discussie*, zie Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, uit het Duits vertaald door Mark Hunyadi, Parijs, Cerf, bundel "Passages", 1992.

III. De betekenis van woorden

Bij wijze van oefening kiezen wij negen woorden (hier in alfabetische volgorde) om de geduchte soepelheid van hun semantisch gebied aan te tonen. Te beginnen met de term *bio-ethiek* zelf.

1. Bio-ethiek

Het woord combineert twee Griekse termen: *bios* (het leven) *ethos* (de moraal). Maar waar bevindt zich de schakel tussen deze twee componenten? Om dit te verklaren, baseert Dominique Folscheid zich op de ambivalente fysiologie van de vleermuis, zoals verteld door Jean de la Fontaine die in een van zijn fabels het dier achtereenvolgens twee wezels laat ontmoeten.¹³ Voor de eerste, die muizen verslindt, ontkent hij er één te zijn: "Ik ben een vogel, zie mijn vleugels"; maar voor de tweede wezel, die vogels eet, haalt de chiroptera een andere eigenschap aan: "Ik ben een muis", en ontsnapt zo opnieuw aan een noodlottig lot.

Dat geldt ook voor bio-ethiek, vervolgt D. Folscheid. Wanneer zij wordt geconfronteerd met een beginsel van geestelijke aard dat deze of gene ethische gezindheid zou kunnen verklaren, trekt zij de vacht van de *bio*-muis aan; met andere woorden, zij brengt de biologie in het hart van de ethiek, door middel van de krachttoer van het sciëntisme: de menselijke natuur is niets anders dan het natuurlijke, onderworpen aan de wetten van de evolutie, die bijvoorbeeld morele normen verzint om de genen van het menselijke dier te verrijken. Alle ethiek komt dus neer op het eenvoudig ontvouwen van het leven. Maar wanneer zij geconfronteerd wordt met de alledaagse noodzakelijkheden van het vlees (bijvoorbeeld de overdracht van het leven door het samenkomen van de geslachten), slaat de bio-ethiek haar *ethos* vleugels uit. Door afstand te nemen van het biologisch menselijk leven, dat in haar ogen het bestaan van een toestand die alle mensen gemeen hebben op een al te gênante wijze oplegt, **bevoorrecht zij het individueel bewustzijn, dat zijn eigen welzijn zal nastreven in het pluralistische sociale veld.**

Hoe kunnen wij dan dit woord *bio-ethiek* begrijpen, dat, om het *goede* te doen, het feit van het leven met de waarde van het goede in hetzelfde perspectief moet plaatsen, en dit zonder het te verscheuren?

¹³ D. Folscheid, "la chauve-souris bioéthique" in L. Israël, G. Mémeteau (dir.) et al, *Le mythe bioéthique*, Paris, Bassano, 1999, blz. 63. De fabel "De vleermuis en de twee wezels" is de vijfde fabel in boek II van de eerste verzameling fabels van La Fontaine (1668).

2. Waardigheid

Om de menselijke waardigheid te verklaren, staan wij opnieuw voor twee benaderingen: de eerste is gericht op de subjectiviteit van de persoon, de tweede op de objectiviteit van het mens-zijn zelf. De subjectieve benadering neemt op haar beurt twee vormen aan: de vrijheid en het beeld.

Wanneer we de verschillende gedragingen van de mens en het dier analyseren, zien we dat de laatsten zonder keuzemogelijkheid worden bepaald door het instinct dat hun overleving en voortplanting verzekert, terwijl de eersten, hoewel ook gevoelig voor hun eigen instincten, niettemin keuzes kunnen maken die alleen van hen uitgaan, dankzij een vermogen dat zij *vrijheid* noemen en dat zij, gezien dit verschil met het dier, vereenzelvigen met hun waardigheid. Wanneer een persoon bijvoorbeeld een beroep doet op euthanasie of hulp bij zelfdoding, oefent hij zijn vrijheid uit, en *dus zijn waardigheid*. Door overmatig de nadruk te leggen op deze subjectieve benadering door vrijheid, kan de waardigheid ook worden verward met het zelf*beeld*. Wanneer iemand om de dood vraagt om zichzelf of zijn omgeving het trieste beeld te besparen van een vernederd en afhankelijk wezen, wil hij ook hier vanuit zijn eigen oordeel de waardigheid beoordelen en waarvan hij eist dat die wordt gewaarborgd.

Maar er is een andere, meer objectieve benadering van waardigheid, die versmelt met het mens-zijn zelf: niet alleen met de vrije wil die inherent is aan dit mens-zijn, maar met de waarde die de vrijheid uitdaagt om haar eigen menselijkheid te evenaren. In deze tweede betekenis gaat het om zich waardig gedragen en daarmee samenhangend onwaardig gedrag afwijzen, erkennen dat de mens geroepen is zichzelf te overstijgen om te bereiken wat hij al is, want, in de woorden van **Blaise Pascal: "De mens gaat oneindig aan de mens voorbij"**.¹⁴ In deze objectieve zin zal een mens, ook al verliest hij misschien het mooie beeld dat hij van zichzelf heeft, nooit het appel verliezen om - net als alle andere mensen - als een waardig mens te leven.¹⁵

3. Embryo

Hoe moeten we het embryo begrijpen? Is het al een persoon? Nog steeds een ding? De verwarring komt tot uiting bij een auteur als Jürgen Habermas, die wij reeds hebben ontmoet, of bij het Nationaal Raadgevend Comité voor de ethiek van de biowetenschappen en de gezondheid (Frankrijk).

¹⁴ Bl. Pascal, *Pensées*, Ed. Brunschvicg 434.

¹⁵ Zie over dit onderwerp, in recht : B. Edelman, « La dignité de la personne humaine, un concept nouveau », *Dalloz*, 1997, chr., p. 185 ; en philosophie : B. Dumont, M. Ayuso, D. Castellano (dir), *La Dignité humaine. Heurs et malheurs d'un concept maltraité*, Paris, Pierre-Guillaume de Roux, coll. Philosophie politique, 2020.

J. Habermas merkt op dat het onmogelijk is om het eens te worden over de status van dit kleine wezen in de wereld.¹⁶ Ofwel wordt alle belang gehecht aan het **sleutelmoment van de bevruchting** (samensmelting van de mannelijke en vrouwelijke geslachtscellen), een standpunt dat verdedigd wordt door de metafysica die de auteur **christelijk noemt, ofwel, aan het andere uiterste, aan het sleutelmoment** van de geboorte (scheiding van de moeder) zoals begrepen door de naturalistische optie. In het eerste geval is het embryo van meet af aan bekleed met de waardigheid die wij als menselijke persoon erkennen, aangezien het door een man en een vrouw is voortgebracht; in het tweede geval blijft het een cellulair aggregaat dat als menselijk lichaamsmateriaal kan worden behandeld, aangezien het nog niet in staat is tot menselijke communicatie.¹⁷ Hoe kan dan een sociale ethiek worden opgebouwd uit zulke tegenstrijdige standpunten?

Om de impasse te doorbreken, kiest Habermas voor een filosofische middenweg. Vanuit ethisch oogpunt volstaat het te zeggen dat tussen het zuivere subject dat niet kan worden weggedaan (omdat het bekleed is met menselijke waardigheid) en het zuivere object waarover men kan beschikken (omdat het niet bekleed is met die waardigheid), de tussencategorie van het menselijk *leven* (met zijn eigen waardigheid) bestaat, die de continuïteit van het ene punt naar het andere tot stand brengt. Deze continuïteit komt goed overeen, voegt de auteur eraan toe, met de sociale ervaring van zwangerschap, eerst onopgemerkt, dan steeds meer erkend.

Een soortgelijke tegenstrijdigheid komt naar voren in het advies nr. 1 dat in 1984 in Frankrijk door de nationale ethische commissie werd uitgebracht over het wegnemen van embryo- en foetusweefsel: "I. Het embryo of de foetus moet worden erkend als een **potentiële menselijke persoon** die in leven is of is geweest en waarvoor respect eenieders plicht is".¹⁸ Maar hoe moeten we het woord *potentieel* begrijpen? Voor Olivier de Dinechin: "**Onder deze term van *potentieel* kunnen we alles zetten wat we willen.** In de ruime zin van het woord kan de formule betekenen dat het embryo reeds alle mogelijkheden van een menselijk wezen bezit [...]. Maar het kan ook betekenen dat de kansen van het embryo om een menselijk persoon te worden, slechts één van de vele mogelijkheden zijn."¹⁹

¹⁶ J. Habermas, *L'avenir de la nature humaine ; vers un eugénisme libéral*, Paris, Gallimard, 2002.

¹⁷ Van bijzonder belang voor de naturalistische benadering is de Belgische wet van 19 december 2008, die als menselijk lichaamsmateriaal beschouwt "elk biologisch lichaamsmateriaal, met inbegrip van menselijke weefsels en cellen, gameten, embryo's, foetussen, evenals de substanties die eruit worden onttrokken, welke ook hun graad van bewerking is".

¹⁸ Nationaal Raadgevend Comité voor de ethiek van de volksgezondheid en de biowetenschappen, advies nr. 1 inzake de verwijdering van weefsel uit dode menselijke embryo's en foetussen voor therapeutische, diagnostische en wetenschappelijke doeleinden www.ccne-ethique.fr/sites/default/files/publications/avis001.pdf

¹⁹ O. de Dinechin et Y. de Gentil-Baichis, *L'homme de la bioéthique*, Paris, DDB, coll. Esculape, 1999, p. 54.

Het is niet ondenkbaar dat de vaagheid rond deze *potentiële menselijke persoon* de consensus tussen de leden van de CCNE mogelijk heeft gemaakt, waarbij elke partij de interpretatie vond die haar het beste uitkwam.²⁰ Maar wat is, filosofisch gesproken, de betekenis van deze theoretische onmogelijkheid voor de mens om zijn eigen begin onder woorden te brengen? Is het zijn verlangen om controle te houden over zijn eigen afkomst of zijn verwondering over een mysterie dat hem te boven gaat?

4. Euthanasie

Als het Griekse woord *eu* goed betekent en *thanatos* dood, dan zou *euthanasie* niets anders zijn dan de *goede dood* zoals die in het verleden werd genoemd, bijvoorbeeld wanneer gelovigen baden om een goede dood te verkrijgen of wanneer zij voor zichzelf of hun dierbaren een goed omringde dood zonder al te veel pijn wensten. Wij zullen niet uitweiden over deze op zijn minst vreemd gebruik van de etymologie, want het is duidelijk dat de betekenis van een goede dood die aan euthanasie wordt gegeven, het ethische probleem van de dodelijke daad wegneemt.²¹

Wat ernstiger is: artikel 1 van de Belgische wet van 28 mei 2002 betreffende euthanasie bevat een definitie die duidelijk moet maken welke praktijk wordt geregeld: "Voor de toepassing van deze wet wordt onder euthanasie verstaan het opzettelijk levensbeëindigend handelen door een andere dan de betrokkene, op diens verzoek". In deze juridische definitie is het voorstel dat het Raadgevend Comité voor de bio-ethiek in zijn advies nr. 1 heeft gedaan, letterlijk overgenomen.²²

De details die in de juridische definitie worden gegeven, komen van pas om te weten waarover we het hebben: zij maken het bijvoorbeeld mogelijk hulp bij zelfdoding niet als euthanasie te beschouwen (aangezien deze zelfdoding per definitie niet door een derde wordt uitgevoerd²³), evenmin als het verlichten van pijn met het risico de dood te bespoedigen (aangezien de daad van levensbeëindiging niet opzettelijk is),

²⁰ Zie in die zin: L. Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris, Odile Jacob, 1994.

²¹ Het heeft geen zin om stil te staan bij de woordspeling van tegenstanders die, om zich te verzetten tegen de legalisering ervan, euthanasie vergelijken met de nazistaat.

²² Zie op de website van het Belgisch Raadgevend Comité voor Bio-ethiek het advies van 12 mei 1997 over de wenselijkheid van een wettelijke regeling inzake euthanasie, beschikbaar op www.health.belgium.be

²³ In dit verband begrijpen wij niet helemaal deze passage uit het in Frankrijk door de Burgerconferentie inzake het levenseinde uitgebrachte burgeradvies van 14 december 2013. Daarbij oordelen twaalf van de achttien leden van de conferentie dat medisch begeleide zelfdoding bestaat bij de enkele wil van de patiënt om te sterven, zelfs indien de handeling door een derde wordt verricht (beschikbaar op www.aspfondatrice.org, blz. 10). In elk geval is onze opmerking slechts theoretisch, aangezien het, althans volgens het advies dat in 2003 door de (Belgische) Raad voor de Orde van Geneesheren werd uitgebracht, geoorloofd is om deze twee handelingen aan hetzelfde rechtsstelsel te onderwerpen: "Hulp bij zelfdoding wordt in de wet betreffende de euthanasie niet expliciet weerhouden als levensbeëindigend handelen. Nochtans kan hulp bij zelfdoding deontologisch gelijkgesteld worden met euthanasie voor zover alle voorwaarden voor het uitvoeren van euthanasie zoals bepaald in de wet vervuld zijn"(advies beschikbaar op <https://ordomedic.be/nl/adviezen>).

noch als de daad van dood op verzoek komt van een familielid (aangezien deze niet door de persoon zelf wordt gevraagd). Toch kan worden vastgesteld dat deze verduidelijkingen de deur openzetten voor mogelijkheden die het beeld dat de doorsneeburger tot nu toe van euthanasie had, aanzienlijk kunnen verruimen wanneer hij deze praktijk spontaan plaatst in de relatie tussen een arts en zijn ernstig zieke patiënt.

Afgezien van dit gangbare beeld van de arts die de pijn van een stervende patiënt verlicht, verwijst de door de Belgische wet aangenomen definitie niet naar een arts maar naar een *derde*, en evenmin naar een patiënt maar naar een *persoon*. In de rest van de wetstekst worden de patiënt en de arts ongetwijfeld genoemd in de voorwaarden voor de wettigheid van de euthanasiewet, maar niet in de *definitie* ervan zelf.

Deze benadering zal dus ruimte laten voor verdere ontwikkelingen, zoals het Raadgevend Comité zelf toegeeft, nadat het in zijn advies de definitie heeft vermeld, en verder stelt dat: "Uitgaande van deze definitie hebben de commissieleden beslist hun besprekingen voorlopig te beperken tot de gevallen waarin de patiënt zich in een uitzichtloze situatie bevindt en de handeling door een arts wordt gesteld. ...] Bovendien was het de uitdrukkelijke wens van de commissieleden, in het voorliggend advies in de eerste plaats de gevallen te bespreken van de terminale patiënten die wilsbekwaam zijn, en het veel moeilijker probleem van de "wilsonbekwamen" pas in een later stadium te behandelen" [...]"²⁴

Hieruit blijkt dat zelfs een definitie die alleen bedoeld is om de termen van een debat te verduidelijken, later grote ethische problemen kunnen opleveren.

Wat euthanasie betreft, wijzen we nog op de maximale uitbreiding ervan en de gelijkstelling met het verlenen van zorg.²⁵ Vanaf het moment dat een manier om voor de patiënt te zorgen erin bestaat om hem de dood te verlenen, is niet langer alleen het woord *euthanasie* in het geding, maar ook het woord *zorg*.

²⁴ Zie het eerder aangehaald advies van 12 mei 1997, p. 1.

²⁵ In België, zie het koninklijk besluit nr. 78 van 10 november 1967 betreffende de uitoefening van de gezondheidszorgberoepen, waarvan art. 1bis de ondersteuning bij het levenseinde als gezondheidszorg beschouwt, en waarvan een dergelijke ondersteuning zo wordt geïnterpreteerd dat euthanasie daaronder valt.

5. Vrijwillige zwangerschapsonderbreking

Terwijl het Wetboek van Strafrecht van 1810, dat zowel in België als in Frankrijk van toepassing is, het aborteren van een vrouw, d.w.z. het *aborteren* van het door de vrouw gedragen kind vóór de geboorte ervan, strafbaar stelde voor een persoon, al dan niet door een arts, hebben de Franse (1975) en vervolgens de Belgische (1990) wetgevers deze handeling toegestaan, maar de **benaming ervan gewijzigd**. Oorspronkelijk hebben zij de *vrijwillige zwangerschapsonderbreking* gedeeltelijk uit het strafrecht gehaald, waarbij zij dit rechtvaardigden op grond van hetzij de noodsituatie van de vrouw, hetzij de bedreiging van haar gezondheid of de handicap van het ongeborn kind. De wetgeving evolueert echter in de richting van de volledige decriminalisering waarbij abortus dan als zorg wordt beschouwd. Ook hier rijzen vragen over de woordenschat: hoe objectief is het woord *nood*? En wat is de objectiviteit van het woord *zorg* dat wij zojuist in het voorgaande punt 4 zijn tegengekomen? (voor het woord gezondheid, zie *infra*) Is deze nood gelijk aan elke moeilijkheid die de zwangere vrouw ervaart zonder de mogelijkheid van een beoordeling door een derde? Vormt deze zorg elk mogelijk antwoord op deze moeilijkheid, zolang het maar afkomstig is van een lid van de medische beroepsgroep? In dit geval verliezen zowel zorg als nood (en de gezondheid) hun objectieve inhoud. Bovendien gaat de nieuwe eufemistische kwalificatie van de handeling zelf in dezelfde richting in elk van de drie gebruikte termen: onderbreking, vrijwillig en zwangerschap.

Onderbreking houdt in dat het proces dat tot stilstand is gebracht (onderbroken dus) binnen een min of meer bepaalde tijd zal worden hervat, zoals bijvoorbeeld wordt gezegd door de televisiejournalist die zich verontschuldigt voor een *onderbreking* in de beelden van het programma dat hij presenteert. Bij abortus daarentegen is het duidelijk dat de groei van de foetus definitief wordt stopgezet door zijn dood. Wat het *vrijwillige* karakter van de onderbreking betreft, betekent deze kwalificatie ongetwijfeld dat de decriminalisering van de daad slechts wordt verkregen indien de betrokken vrouw ermee heeft ingestemd, maar impliceert zij niet tevens dat de decriminalisering juist zou worden gerechtvaardigd door dit vrijwillige karakter? Volgens het Latijnse adagium, *volenti non fit injuria*, is er geen misdaad tegen de persoon die toestemt. Maar hier rijst een vraag met betrekking tot de foetus: is deze onderbreking ook vrijwillig van zijn kant?²⁶

²⁶ Een soortgelijke vraag kan worden gesteld met betrekking tot de zogenaamde medische zwangerschapsafbreking, dat op elk moment van de zwangerschap is toegestaan " indien het voltooiën van de zwangerschap een ernstig gevaar inhoudt voor de gezondheid van de vrouw of indien vaststaat dat het kind dat geboren zal worden, zal lijden aan een uiterst zware kwaal die als ongeneeslijk wordt erkend op het ogenblik van de diagnose. " (Belgische wet van 15 oktober 2018 betreffende de vrijwillige zwangerschapsafbreking, art. 2). Zonder hier, wat de moeder betreft, in te gaan op het debat over de definitie van gezondheid (zie *infra* punt 8), kan men zich afvragen waarom men een daad die een einde maakt aan het leven van een foetus met een handicap, als medisch zou moeten bestempelen? Is het om aan te geven dat, door niet langer als vrijwillig te worden

De derde term - *zwangerschap* - gaat in dezelfde richting van verbloeming, aangezien de aandacht semantisch gericht is op de vrouw - op haar zwangerschap om precies te zijn - en zich zo distantieert van het lot dat voorbehouden is aan de vrucht van de conceptie, die zal worden geaborteerd.

Een laatste woord over het acroniem: net zoals medisch geassisteerde voortplanting MGV wordt, en niet-commercieel draagmoederschap NCD, wordt vrijwillige onderbreking van zwangerschap samengevat als VZO. Maar draagt het gebruik van dergelijke afkortingen in het vocabularium van de bio-ethiek niet ook bij tot een kortere reflectie over de inzet van de hier gestelde handelingen?

6. Huwelijk

Het kan verwonderlijk lijken om het huwelijk onder de woorden van de bio-ethiek te brengen, omdat het huwelijk *a priori* geen betrekking heeft op de levens- en gezondheidswetenschappen. Maar weerspiegelt de transformatie van deze term gedurende de laatste decennia niet een filosofie die door een heel gebied van de bio-ethiek loopt, in dit geval de filosofie die losstaat van het realisme van de lichamelijke behoeften? Wat plaatsen we eigenlijk onder de term *huwelijk*? De verdedigers van het *huwelijk voor allen* hebben aangevoerd dat de Napoleontische Code (1804) weliswaar een aantal voorwaarden opsomt voor de geldigheid van de huwelijksband (de minimumleeftijd van de echtgenoten, hun vrijwillige toestemming, de openbare viering, enz.), maar zij maakt geen onderscheid tussen de seksen. Bij de lezing van de voorbereidende werkzaamheden voor diezelfde code blijkt dat deze voorwaarde in de ogen van de wetgever vanzelfsprekend was. Maar kunnen wij, in het huidige perspectief van een gelijkheidsethiek, aanvaarden dat de instelling van het huwelijk voorbehouden is aan heteroseksuele paren, waardoor mannelijke of vrouwelijke paren worden uitgesloten? Men zegt dat dit een bewijs van heteroseksisme zou zijn.²⁷

Terwijl voor de opstellers van het Burgerlijk Wetboek, zoals Jean-Etienne-Marie Portalis, het duidelijk is dat de natuur "de geslachten zo verschillend heeft gemaakt om

gekwatificeerd, deze abortus als vanzelfsprekend zou worden beschouwd? Is het ook om de liberale eugenetica die in zo'n daad tot uitdrukking komt te bedekken met de eerbare sluier van de geneeskunde?

²⁷ Men leest bijvoorbeeld in het lexicon van het boek uitgegeven door de Franse Gemeenschap van België, *Combattre l'homophobie. Pour une école ouverte à la diversité* het volgende: "Heteroseksisme definieert heteroseksualiteit als de enige vorm van 'normale' seksualiteit die in een samenleving wordt erkend. Heteroseksisme heeft structurele, institutionele, sociale en individuele gevolgen. Heteroseksisme, dat gebaseerd is op een idee van 'complementariteit' van de seksen, is de bron van homofobie" (Brussel, 2005, p. 129). www.enseignement.be/download.php?do_id=3220.

ze te verenigen" en dat het huwelijk "voortvloeit uit de opbouw van ons zijn²⁸", is de ethiek die door de voorstanders van het homohuwelijk wordt verdedigd, die van de gelijkheid die zich heeft kunnen losmaken van de bepalingen van de lichamelijke behoeften.²⁹ Dus wat is er vandaag de dag geworden van de consistentie van het woord *huwelijk*? Het duidt nu op de verbintenis van twee wezens in een verbond die zeker officieel erkend wordt, maar die niet meer uitgaat van de vleselijke ontmoeting van de geslachten, waarvan het natuurlijke karakter werd bewezen door het verwekken van een kind. Sinds de uitbreiding ervan tot de inzegening van homoseksuele verbintenissen dekt de term huwelijk dus een ongedifferentieerdheid, ook al was het een verschil dat inherent is aan het anders-zijn, de essentie van de seksualiteit en de verwekking.

7. Ouders

In het gewone spraakgebruik verwijst de term *ouders* (van het Latijnse *parere*, verwekken) naar de man en de vrouw die het kind hebben verwekt. Naar analogie, kan men van *adoptieouders* spreken wanneer een man en een vrouw een kind in huis nemen dat zij misschien niet hebben verwekt, maar dat zij als hun eigen kind willen opvoeden. Adoptie, waarbij een kind van zijn gezin van herkomst naar een ander gezin wordt overgebracht, wordt tegenwoordig beschouwd als een instelling ter bescherming van in de steek gelaten kinderen; het gaat er niet zozeer om een kind aan ouders te geven die niet de mogelijkheid hebben om kinderen te krijgen, als wel om ouders te geven aan een kind dat niet meer op zijn of haar familie kan rekenen.

Maar terwijl een dergelijke adoptie, onder het wakend oog van de overheid (controle door verenigingen die adopties organiseren, gerechtelijke homologatie van de akte, enz.), het welzijn van een reeds geboren kind nastreefde, kon zij dienen als een juridische ondersteuning van het project om een kind ter wereld te brengen dat vervolgens vrijwillig door zijn moeder zou worden afgestaan ten gunste van het echtpaar dat dit project had opgezet. Vandaar de volledige loskoppeling van de term *ouders* van de werkelijkheid van de vleselijke verwekking. Tegenover de zogenaamde *draagmoeder*, zullen we in feite spreken van *wensouders*. In deze configuratie is de

²⁸ J.-E.-M. Portalis, "Discours préliminaire de présentation du projet de Code civil arrêté par la Commission du gouvernement, le 24 thermidor an 8", in A. Fenet, Recueil complet des travaux préparatoires du Code civil, 1827, t. 1, nieuwe uitgave in Osnabrück, Zeller, 1968, p. 482.

²⁹ Zoals François Dagognet zegt: "Het huwelijk (en dus het gezin) ontkent niet zijn biologische kanten, maar het is er niet echt aan vastgebonden: het stelt in wezen voor een einde te maken aan het individuele bestaan (abstract, scheidend, verarmend). Onder deze voorwaarden zien wij niet in waarom homoseksuelen niet van dit statuut zouden kunnen profiteren: door hun dit statuut te weigeren, zouden wij terugkeren naar wat gisteren gangbaar was, d.w.z. zouden wij het gezin terugbrengen tot zijn biologische bestemming, waaraan het nooit heeft kunnen ontsnappen." (F. Dagognet, "La famille sans la nature : une politique de la morale contre le moralisme", in Daniel Borrillo en Eric Fassin (eds.), *Au-delà du Pacs ; l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Parijs, PUF, Politique d'aujourd'hui, 2e éd. 2001, p. 83.

handeling die het kind *verwekt* immers niet zozeer de medische handeling, hetzij van de inseminatie door de vrouw die op dat moment biologische moeder wordt genoemd, hetzij de overbrenging van het embryo naar de buik van de vrouw die slechts *draagmoeder* is, maar het voornemen van de *ouders* om hun *recht op het kind* uit te oefenen door middel van een derde persoon met wie zij een overeenkomst in de vereiste vorm afsluiten.

Maar als de lichamelijke band tussen het kind en de vrouw die zich voor dit *surrogaatmoederschap* heeft geleend, verbroken is, volstaat dan enkel de bedoeling van de auteurs van dit ouderschapsproject om de verwekking te bereiken die wordt geassocieerd met het begrip *ouders*? Men kan vrezen dat dit niet het geval zal zijn, omdat dit *project* het in de steek laten van het kind tot gevolg heeft, niet alleen, zoals in het geval van adoptie, een in de steek laten dat reeds heeft plaatsgevonden (wat het instituut van de adoptie overigens juist zo goed mogelijk tracht te herstellen) maar een *gepland* in de steek laten. Blijkbaar kan de term *wensouders* echter het drama van deze breuk compenseren.

Zo wordt in verband met het draagmoederschap in een verslag dat in 2008 aan de Franse Senaat werd voorgelegd, op het bezwaar dat deze praktijk bewust het in de steek laten organiseert van het kind door de draagmoeder, het volgende geantwoord: "In plaats dat het kind brutaal en tragisch door zijn ouders in de steek gelaten wordt, is het integendeel sterk gewenst vanaf het moment van zijn conceptie en verwelkomd door zijn wensouders vanaf het moment van zijn geboorte.³⁰ "Zo wordt de *lichamelijke* realiteit van de verbroken moederschap volledig weggemoffeld, door het *wensouderschap* van het paar dat zowel die zwangerschap als deze afstand (door de moeder) heeft gewild.

8. Gezondheid

Volgens de beroemde definitie van de Wereldgezondheidsorganisatie is "gezondheid een toestand van volledig lichamelijk, geestelijk en sociaal welbevinden en niet slechts de afwezigheid van ziekte of gebrek ³¹". Dit is een ambitieuze definitie die een zeer breed spectrum bevat voor de verzuchtingen van degenen die hun rechten op dit gebied willen doen gelden. Bovendien bepaalt artikel 12, lid 1, van het Internationaal Verdrag inzake economische, sociale en culturele rechten (VN, 1966): "De Staten die partij zijn bij dit Verdrag erkennen het recht van een ieder op een zo goed mogelijke lichamelijke en geestelijke gezondheid." In dit verband wordt de

³⁰ Verslag van de werkgroep van de Senaat, Bijdrage aan de beraadslaging over draagmoederschap, 25 juni 2008, verslag Nr. 421 (2007-2008) van Senator Michèle André, blz. 169.

³¹ Preambule bij de oprichting van de Wereldgezondheidsorganisatie, (1946), Official Records of the World Health Organization, No. 2, blz. 100.

reproductieve gezondheid in artikel 7, lid 2, van het tijdens de Internationale Conferentie over Bevolking en Ontwikkeling (ICPD, Caïro, september 1994) aangenomen actieprogramma gedefinieerd als "het algemene lichamelijke, geestelijke en sociale welzijn van de mens in alle aangelegenheden die verband houden met het voortplantingssysteem en de functies en processen daarvan, en niet alleen de afwezigheid van ziekte of gebreken". De tekst gaat verder: "Dit houdt dus in dat een persoon een bevredigend en veilig seksleven kan hebben, zich kan voortplanten en vrij is om dit zo vaak of zo weinig te doen als hij of zij wil."³²

Sinds die conferentie is de term *seksuele en reproductieve gezondheidsrechten* vaak gebruikt in documenten van gespecialiseerde VN-organisaties, maar ook toen al was het onderwerp van debat, zoals te lezen in de commentaar van het *Population Reference Bureau*. "De deelnemers aan de conferentie van Caïro waren verdeeld door scherpe ideologische verschillen, en deze tegenstellingen bestaan vandaag de dag nog steeds. Voorvechters van het recht van vrouwen op gezondheid hebben ervoor gevochten om de begrippen van reproductieve gezondheid en bijbehorende rechten in het conferentiedocument opgenomen te krijgen, en hebben er bij de regeringen op aangedrongen deze rechten sinds de ICPD op internationale bijeenkomsten opnieuw te bevestigen. In het bijzonder: "Een van de meest belangrijke vragen is of abortus kan worden beschouwd als een onderdeel van de reproductieve gezondheid en als een universeel recht. De conferentie van Caïro heeft een consensus tot stand gebracht met zorgvuldig gekozen bewoordingen waarin staat dat abortus in geen geval mag worden gepromoot als methode voor gezinsplanning en dat "in gevallen waarin abortus niet illegaal is, het onder veilige omstandigheden moet worden uitgevoerd. Deze consensus is in de loop van de tijd echter niet gehandhaafd."³³

Het is immers begrijpelijk dat, hoewel een zwangerschap in bepaalde opzichten in strijd kan zijn met de "volledige staat van welzijn" van de zwangere vrouw, het vreemd lijkt dat de vrijwillige beëindiging ervan, d.w.z. de vernietiging van het leven van het ongeboren kind, wordt beschouwd als een recht op reproductieve gezondheid.

9. Gender

Volgens een Belgisch vonnis van 1987 betreffende de verbetering van de akte van de burgerlijke stand van een transseksueel die een geslachtsveranderende operatie had ondergaan: "De wet heeft het begrip "geslacht" niet wettelijk gedefinieerd; dit begrip is een complexe, vloeiende en globale realiteit die moeilijk, slechts deels en beperkt te begrijpen is; de geneticus, de embryoloog, de anatoom, de histoloog, de

³² www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/ICPD-PoA-Fr-FINAL.pdf

³³ www.prb.org/quesestilpasseaucaire

endocrinoloog, de psycholoog, de jurist en de socioloog bekijken het volgens hun gezichtspunt en hun criteria; het geslacht van een individu kan echter alleen voortvloeien uit het opmaken van een balans: het is het resultaat van het naast elkaar plaatsen van een reeks elementen: genetische, chromosomale, chromatine, gonadale, germinale, gametische, gonoforische, hormonale, somatische, psychische, en zelfs sociale elementen; er is niet noodzakelijk overeenstemming tussen al deze componenten." (...) Vandaar de conclusie van het vonnis: "Men kan aan de opstellers van het Burgerlijk Wetboek niet de wil toeschrijven om het begrip "geslacht", dat niet juridisch is bepaald, voor altijd vast te leggen door er het begrip aan toe te kennen dat de wetenschap er in die tijd aan toekende.³⁴"

Het seksuele gegeven, die de wet vroeger beschouwde al iets waarover men niet kon beschikken, is thans iets waarover de transseksuele persoon wel kan beschikken, vooreerst door een geslacht veranderende operatie te ondergaan. Om deze ingreep van het subject op zijn lichaam te rechtvaardigen, een ingreep die zo sterk is dat hij het objectieve kenmerk van zijn geslacht opzij schuift, zien we dat hij paradoxaal genoeg een beroep mag doen op de verschillende wetenschappelijke gedachtegangen die zich op dit of dat aspect van het geslacht richten, zodat het begrip wordt gefragmenteerd, en dus het subject vrij kan kiezen.

In een volgende stap in deze abstractie zal men een beroep kunnen doen op de eenvoudige administratieve formaliteit, zoals bijvoorbeeld is voorzien in de Belgische wet van 25 juni 2017 tot hervorming van regelingen inzake transgenders wat de vermelding van een aanpassing van de registratie van het geslacht in de akten van de burgerlijke stand en de gevolgen hiervan betreft. Het betreft elke persoon "die ervan overtuigd is dat het in zijn geboorteakte vermelde *geslacht* niet overeenstemt met zijn of haar intiem ervaren genderidentiteit" en biedt hem of haar de mogelijkheid zich tot de ambtenaar van de burgerlijke stand te wenden om de wijziging van deze geboorteakte te verkrijgen.³⁵ Men zal terloops de dualiteit hebben opgemerkt van de termen die in de wettekst worden gebruikt: het *geslacht* wordt vermeld in de geboorteakte, terwijl de *genderidentiteit* als strikt persoonlijk wordt ervaren door het subject: het bewijs van lichamelijke objectiviteit sneuvelt dus onder de invloed van de subjectiviteit. In de ministeriële omzendbrief over dit onderwerp wordt uitgelegd dat deze wet "gebaseerd is op het beginsel van zelfbeschikking. Dit houdt in dat de betrokkene volledig zelf beslist³⁶ [OBJ].

³⁴ Burgerlijk. Neufchâteau, 14 januari 1987, *Revue régionale de droit*, 1987, p. 147.

³⁵ Zie art. 2 van de wet tot wijziging van art. 62bis van het Burgerlijk Wetboek.

³⁶ Omzendbrief van 15 december 2017 over de wet van 25 juni 2017 tot hervorming van regelingen inzake transgenders wat de vermelding van een aanpassing van de registratie van het geslacht in de akten van de burgerlijke stand en de gevolgen hiervan betreft (B.S. 29 dec. 2017). De tekst gaat verder: " De Transgenderwet schrapt dan ook alle medische criteria om een juridische aanpassing van de geslachtsregistratie of voornaamswijziging te verkrijgen. De geslachtsaanpassing, sterilisatie (die nodig was voor de aanpassing van de

Een nieuwe stap in de semantische transformatie van het geslacht wordt gezet door de dubbele erkenning van het zogenaamde *niet-binaire* geslacht en het zogenaamde *fluïde* geslacht. Zo wordt in het arrest van het (Belgische) Grondwettelijk Hof van 19 juni 2019 de voornoemde wet van 25 juni 2017 strijdig is doordat deze wet enerzijds een persoon die meent een ander geslacht te hebben dan het in zijn geboorteakte ingeschreven geslacht, verplicht te kiezen voor één van de twee toegelaten geslachten -- mannelijk of vrouwelijk -- zonder de mogelijkheid om te kiezen voor een niet-binaire geslacht. Anderzijds voorziet deze wet (in beginsel, behalve in uitzonderlijke omstandigheden die gerechtelijk zijn vastgesteld) slechts in één mogelijkheid om de akte van de burgerlijke stand tijdens het gehele leven van de betrokkene te wijzigen, terwijl diezelfde betrokkene op verschillende momenten in zijn leven kan ervaren dat hij tot een bepaalde kern van seksuele binariteit behoort.

We zien dat, terwijl sekse volgens de etymologie verwijst naar een snede (van het Latijnse *secare*, snijden) tussen de twee manieren om mens te zijn, de "snijkant" van dit onderscheid, die niet beschikbaar wordt geacht, wordt afgezwakt om over te gaan tot de zelfbeschikking van het subject dat, naargelang zijn of haar ervaring, zijn of haar *geslacht* buiten deze scheiding kiest, of van de ene rand ervan naar de andere beweegt.

Het valt dus te verwachten dat de ultieme stap in dit proces, waarin hun objectief geslachtsgebonden toestand verwatert in de persoonlijke keuze van de subjecten, zal bestaan in het zonder meer uitwissen van deze vermelding in hun burgerlijke staat. Hoe dan ook, om de ongrondwettigheid die het Grondwettelijk Hof had veroordeeld op te lossen, vermeldt het Hof, ten behoeve van de wetgever, "verschillende mogelijkheden waaronder de creatie van één of meerdere bijkomende categorieën die zowel bij de geboorte als achteraf toelaten om voor alle personen rekening te houden met het geslacht en de genderidentiteit, maar eveneens de mogelijkheid om de registratie van het geslacht of de genderidentiteit als element van de burgerlijke staat van een persoon te schrappen".

Maar wat gebeurt er met de realiteit als de woorden worden uitgewist?

geslachtsregistratie) en de hormonenbehandeling (die nodig was voor de voornaamswijziging) zijn dus niet langer vereist."

IV. De dialoog

De in het vorige gedeelte begonnen woordenschattoefening zou kunnen worden uitgebreid tot termen als: autonomie (is het een kwestie van niemand nodig hebben in het leven?), het recht om niet te lijden (maar in tegenstelling tot welke schuldenaar?), vrijblijvendheid (als ethisch etiket voor elke bio-medische praktijk?), homofobie (als beschuldiging aan het adres van mensen die de gelijkschakeling van alle seksuele geaardheden weigeren?), het pre-embryo (waarvan de menselijke waardigheid niet meer zou moeten worden erkend?), de embryonale afdrijving (die dan niet meer als eliminatie zou worden ervaren?), de terminale sedatie of de integrale palliatieve zorg (om de ethische grens weg te nemen die de daad van de dood scheidt van de verlichting van de pijn?), het juridisch vacuüm (om *a posteriori* de legitimatie te vragen van de ongeoorloofde geweldsdaad?), de privacy (om de ruimte te vergroten waarin men over zichzelf en anderen kan beschikken?), enz. Maar het is tijd om dit dossier af te sluiten met - op zijn minst kort - drie overpeinzingen die misschien kunnen helpen om de dialoog - en dus het juiste gebruik van woorden - op bio-ethisch gebied te voeren.

De eerste betreft de dialoog zelf. Deze oefening, waarmee filosofen sinds Plato vertrouwd zijn, veronderstelt het samenvallen van de gesprekspartners in eenzelfde zoektocht naar de waarheid: wat bedoelt de ander als hij zegt wat hij zegt? Kunnen we elkaar vertellen wat we van elkaar begrepen hebben? Aangezien de realiteit waar het hier om gaat - bio-ethiek - complex is, kunnen wij de waarheid zien in wat onze gesprekspartner zegt? Zo'n uitwisseling is waardevol omdat zij uitgaat van de zekerheid dat spreken mogelijk blijft tussen twee mensen. Een dergelijke uitwisseling legt zich niet neer bij de idee om de versnippering van ethische waarden te beschouwen als feiten die deel uitmaken van het onveranderlijk pluralistische landschap. Zij zoekt, juist in dialoog, naar een goed dat als gemeenschappelijk zou kunnen worden erkend. Een dergelijke uitwisseling biedt ook de mogelijkheid om de neutralisering van de kritiek door de sociale maatschappij tegen te gaan. De verleiding is namelijk groot voor allerlei autoriteiten om het denken - en dus ook de taal - te verschraken en zo een gedachtegang over die zaken die het leven van de mensen zo sterk raken, op te leggen waaraan men langzamerhand niet meer aan zou kunnen ontkomen. De beroemde roman van George Orwell, 1984, is in dat opzicht beroemd: de door de leden van de Partij opgelegde nieuwspraak leidt uiteindelijk tot het formatteren van de geesten van de onderdanen in de richting van een eenheidsgedachte.³⁷

³⁷ Het doel van nieuwspraak was niet alleen om een idioom te verschaffen om het wereldbeeld en de mentale gewoonten van Sociang [= Engels socialisme] aanhangers uit te drukken, maar ook om alle andere denkwijzen uit te sluiten. Als de nieuwspraak voor eens en voor altijd zou worden aangenomen en het obso-spraak [=

De tweede overpeinzing herinnert ons aan de spanning die in de taal heerst tussen de rechtlijnigheid van de objectieve verklaring en het belang van de spreker. De *rechtlijnigheid* is die van de filosoof, genoemd aan het begin van dit dossier, die zich verbaast over het verlangen naar waarheid dat hem bezielt en die daarop wil reageren door de zoektocht naar de ware wetenschap, in de hoop zo de objectiviteit van de dingen te kunnen verklaren zoals ze in zichzelf zijn. Het *belang* is deze van de sofist die de betrekkelijkheid van diezelfde dingen goed heeft begrepen en die zich, als een goed procesvoerder, bereid toont om vandaag de verdediging op zich te nemen van deze en gene stelling en morgen die van de tegenovergestelde stelling, al naar gelang de zaak die hem in staat stelt zijn brood te verdienen. Want het is waar dat de realiteit verschillende facetten heeft en dat het dus altijd mogelijk is om door middel van taal dit of dat aspect te benadrukken. Maar het is ook waar, dat de mens het zich op moreel vlak niet kan veroorloven alleen zijn eigen belang als maatstaf voor zijn spreken te nemen; integendeel, hij is innerlijk verplicht de waarheid te zoeken, die hem reeds in zijn geest vasthoudt.

Maar deze waarheid kan soms in tegenspraak zijn met het belang dat de betrokkene nastreeft en in die zin kwetsend voor hem blijkt te zijn. Vandaar de verleiding voor de persoon om de kneedbaarheid van de taal te gebruiken om de realistische betekenis van woorden te oriënteren op een manier die meer in overeenstemming is met zijn of haar verlangens. Dit is ongetwijfeld soms aangenaam, zoals in het verhaal van Alexandre Dumas waarin Chicot, de nar van de koning, wil eten en drinken met broeder Gorenflot. Omdat we midden in de vastentijd zitten, is echter alleen vis toegestaan als voedsel. Vandaar het verzoek van Chicot aan zijn gast om een gebaar te maken naar de voortreffelijke kip die de herbergier zojuist heeft gebracht. De geestelijke morst dan zijn glas op het gevogelte en zegt: "Ik doop je karper"³⁸. Het is weer zo'n grappige geschiedenis wanneer leerlingen wraak nemen op een leraar die te streng is door hem een kwaadaardige bijnaam te geven. Maar de werkwijze is zeker tragischer wanneer de gebruikte woorden die van de haat zijn. Om twee extreme voorbeelden te nemen: Adolf Hitler's gebruik van de term *parasieten* om te verwijzen

standaardtaal] zou worden vergeten, zou al het ketters denken, d.w.z. het denken dat afwijkt van de beginselen van Sociang, letterlijk ondenkbaar worden, als denken al van woorden afhing" (G. Orwell, 1984, Gallimard, Folio, pp. 375-376).

³⁸ A. Dumas père, la Dame de Monsoreau, ch. XVIII : www.dumaspere.com/pages/bibliotheque/chapitre.php?lid=r16&cid=18

naar de Joden leidde rechtstreeks tot de gaskamers³⁹; evenzo werd in 1994 in Rwanda de term *kakkerlakken* gebruikt om de genocide op de Tutsi's te rechtvaardigen.⁴⁰

De laatste overpeinzing hangt samen met de vorige en stelt dat in de dialoog over de bio-ethische vraagstukken de verschraling - die door de uiteenlopende opvattingen wordt opgedrongen - aanwezig is aan beide kanten van de tafel. Als de voorstander van een *naturalistisch* standpunt bijvoorbeeld te horen krijgt dat de menselijke waardigheid niet alleen een kwestie is van vrije wil bij de keuze van het moment van de eigen dood of van het beeld dat men van zichzelf aan anderen geeft, of dat het embryo niet herleidbaar is tot menselijk biologisch materiaal of dat het anders-zijn van man en vrouw een symboliek in zich draagt die elke andere "seksuele geaardheid" uitsluit, riskeert deze gesprekspartner de gevolgen te dragen van dergelijke beweringen waarvan hij niet wilde dat ze waar waren.

Omgekeerd kan degene die een zogenaamd *metafysisch* standpunt heeft ingenomen, te horen krijgen dat de semantische gestrengheid die hij of zij in naam van een zogenaamde geestelijke mensheid claimt, in de vleselijke mensheid schromelijk te kort schiet ten aanzien van de lijdende wezens aan wie een *soepelere* bio-ethiek de heilzame vooruitgang van de biomedische wetenschap wilde brengen. Maar is het niet zo, doordat beide partijen dit lijden op tafel leggen, er in de loop van de dialoog het juiste gebruik van de woorden van de bio-ethiek zal worden gevonden?

³⁹ "De essentiële voorwaarde voor de vorming en instandhouding van een staat is dus dat er een gevoel van saamenhorigheid bestaat op basis van een identiteit van karakter en ras, en een vastbeslotenheid om deze met alle middelen te verdedigen. Dit moet leiden tot de vorming van heldhaftige deugden bij volkeren die een eigen grondgebied hebben, en tot bedrieglijke hypocrisie en verraderlijke wreedheid bij parasieten. "Adolf Hitler, *Mein Kampf*, trans. Godefroy-Demombynes, Parijs, Nouvelles éditions latines, 1934, p. 153).

⁴⁰ In het verlengde daarvan riep het radiostation Mille Collines, een medium van haat, de massa's op tot "ontsmetting".



www.ieb-eib.org/nl/