



Institut
Européen de
Bioéthique

Des idées qui font vivre

L'USAGE DES MOTS EN BIOÉTHIQUE

Février 2021

Dossier élaboré par l'Institut Européen de Bioéthique – Bruxelles





Introduction : 50 ans de bioéthique	4
I. L'étonnement philosophique	8
II. L'objectivité du langage	12
III. Le sens des mots	16
1. Bioéthique	17
2. Dignité	18
3. Embryon	18
4. Euthanasie	19
5. Interruption volontaire de grossesse	21
6. Mariage	22
7. Parents	23
8. Santé	24
9. Sexe	24
IV. Le dialogue.....	28



INTRODUCTION

50 ANS DE BIOÉTHIQUE

Selon Anne Fagot-Largeault, le mot *bioéthique*, créé en 1971, ouvre une phase d'*institutionnalisation* du contrôle collectif exercé sur les audaces excessives de la pratique biomédicale qui vont à l'encontre du bien des personnes. En même temps, cette nouvelle branche du savoir commençait à être reconnue comme une discipline à part entière¹. Ainsi, en un demi-siècle d'exercice, la bioéthique s'est implantée solidement dans le paysage social : chaque établissement de santé, chaque institut de recherche s'est doté de son comité d'éthique ; chaque nation a créé son lieu de réflexion éthique sur les sciences de la vie et de la santé ; les lois dites bioéthiques se multiplient et les institutions internationales ne sont pas les dernières à proposer leurs propres *lignes de conduite* dans ce domaine.

Née dans le champ du contrôle des expérimentations médicales, la bioéthique a aussi considérablement élargi les matières dont elle s'occupe, comme on peut le voir, par exemple, au seul survol des avis rendus par le Comité belge de bioéthique, qui vont de l'euthanasie (Avis n° 1) à l'assistance sexuelle aux personnes handicapées (n° 74), en passant par l'accouchement dans l'anonymat (n° 4), l'accès aux soins de santé (n° 7), la protection des inventions biotechnologiques (n° 12), la transfusion sanguine (n° 16), le traitement forcé (n° 21), le clonage thérapeutique (n° 24), le don de gamètes (n° 27), les modifications géniques (n° 33), la transsexualité (n° 34), les tests génétiques (n° 37), la commercialisation des parties du corps humain (n° 43), le diagnostic pré-implantatoire (n° 49), la socialisation des soins de santé psychiatriques (n° 61), l'obligation de vaccination (n° 64), la circoncision non médicale (n° 70), le don d'organes (n° 72)²...

Nous pouvons à partir de là nous interroger sur la place prise par cette nouvelle discipline dans le champ normatif des actes qui touchent, au sens large, la condition corporelle des humains. Nous réfléchissons au troisième chapitre de ce dossier sur le sens du mot *bioéthique* lui-même, mais nous pouvons dès à présent poser la question de savoir comment cette nouveauté se situe par rapport à la déontologie médicale, d'une part, au droit médical ou aux autres branches du droit, civil ou pénal, d'autre part³. Si, en effet, le législateur a prévu, non seulement sa propre législation relative, par exemple, aux relations familiales (mariage, filiation) ou à la répression des actes qui portent atteinte à la vie et à la santé, mais encore une régulation disciplinaire de l'art médical par les praticiens de cet art, fallait-il y ajouter comme une nébuleuse informelle suspendue au-dessus de ce champ normatif, cette discipline nouvelle aux contours les plus larges ?

Quoi qu'il en soit de sa pertinence, un demi-siècle d'exercice, n'est-ce pas une occasion à saisir pour prendre de la hauteur par rapport à la tâche accomplie par la bioéthique ? Dans le présent dossier, nous voulons moins donner une information sur l'état actuel des différents domaines couverts par la bioéthique – comme on l'a fait dans les 46 dossiers qui précèdent celui-ci (V. www.ieb-eib.org/fr/dossier) – que réfléchir sur une des conditions du discours que tient précisément cette discipline dans tous ces domaines-là, à savoir l'usage des mots.

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

2. V. le site : www.health.belgium.be/fr/liste-des-avis

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

Après un préambule qui souligne l'étonnante faculté de l'être humain à dire le réel dans sa parole (chap. I), nous posons la redoutable question de l'objectivité du langage : que rejoignons-nous, en fait, lorsque nous parlons ? Le réel lui-même ? Ou notre propre désir à son égard ? Mais pouvons-nous rejoindre le réel sans nous y impliquer nous-mêmes ? (chap. II) L'examen d'une petite liste de mots courants de la bioéthique montre en effet que le champ sémantique des termes que nous employons est traversé de courants philosophiques qui prennent leur source dans nos conceptions globales à propos du réel en général, de l'être humain en particulier (chap. III). Le dossier s'achève sur quelques considérations relatives au dialogue, puisque la clarification du sens des mots s'établit à la fois *par* le dialogue et *en vue* du dialogue pour aboutir à la formulation la plus juste de la norme qui régit les corps (chap. IV).

CHAQUE ÉTABLISSEMENT DE SANTÉ,
CHAQUE INSTITUT DE RECHERCHE S'EST
DOTÉ DE SON COMITÉ D'ÉTHIQUE ;
CHAQUE NATION A CRÉÉ SON LIEU DE
RÉFLEXION ÉTHIQUE SUR LES SCIENCES
DE LA VIE ET DE LA SANTÉ.





I.

L'ÉTONNEMENT PHILOSOPHIQUE

En guise de préambule à la réflexion, peut-être convient-il que nous nous étonnions de cette puissance du langage humain à l'égard du réel lui-même. On rappellera à cet égard que, pour les Grecs, l'étonnement est le point de départ de la philosophie. On en prend pour exemple le dialogue imaginé par le philosophe Platon (428 – 348 AC) entre Socrate, d'un côté, Théétète et son maître Théodore de Cyrène de l'autre, à propos d'une question qui touche de près notre sujet, à savoir la définition de la science, contredistinguée de la sensation. Théétète, impressionné par les questions que lui pose Socrate quant à la différence entre la variabilité des impressions subjectives, d'une part, l'objectivité du vrai savoir, d'autre part, avoue être dépassé : « Par les dieux, Socrate, je suis perdu d'étonnement quand je me demande ce que tout cela peut être, et il arrive qu'à le considérer, je me sens véritablement pris de vertige ». La réponse que lui fait Socrate est encourageante : « Je vois, mon ami, que Théodore n'a pas mal deviné le caractère de ton esprit ; car c'est la vraie marque d'un philosophe que le sentiment d'étonnement que tu éprouves. La philosophie, en effet, n'a pas d'autre origine (...) »¹

Saurons-nous, à notre tour entrer dans le même étonnement en réalisant que l'être humain porte en son esprit, s'il veut bien s'y rendre attentif, l'incroyable désir de dire le fin fond des choses ?

De son côté, Aristote (385 – 323 AC), disciple de Platon, notait que « l'homme est le seul des animaux à posséder le *logos*² » Ce *logos*, c'est la raison, mais aussi la parole. Voici donc un vivant, comparable sur bien des points à tout autre animal caractérisé lui aussi par la vie, mais jouissant, quant à lui, d'une possibilité étonnante : celle de prendre, par rapport au déploiement de la vie en lui, le recul qu'ouvre la parole. Parole qui lui permet non seulement de décrire la nature

dont il fait partie (par exemple dans l'étude de ce qu'on appelle aujourd'hui la biologie), mais encore de juger de l'orientation de cette vie qui est la sienne, dans la formulation de l'éthique : quel étrange privilège et, en même temps, quelle étonnante responsabilité ! Alors que la vie simplement animale sait d'emblée quelle attitude elle doit prendre pour subsister – c'est-à-dire se nourrir, se défendre et se reproduire – puisque son instinct y pourvoit, l'être humain se perçoit lui-même comme une énigme qu'il doit déchiffrer, en commun avec autrui, car la raison qui l'habite lui a fait franchir le seuil de la parole. Il est *plus* que son instinct : il juge, il réfléchit, il décide, il parle.

Pour souligner le caractère surprenant du privilège humain de la parole, on pourra le confronter aux thèses de la *Deep Ecology* qui, précisément, ne semblent pas avoir intégré cette radicale originalité de l'apparition du *logos* dans l'univers, et qui, du même coup, en viendraient à infléchir le sens des mots utilisés dans la discipline bioéthique. Pour les tenants de l'écologie radicale, en effet, il s'agit de combattre la thèse de l'anthropocentrisme en détrônant l'être humain de sa position transcendante afin de laisser toute la place à la vie comme telle, comme le veut la thèse du biocentrisme. Alain Papaux décrit ainsi le remplacement du premier excès par le second : « A l'anthropocentrisme moderne appréhendant la nature comme simple Objet ou pure disponibilité, la *Deep Ecology* oppose un naturalisme contemporain, soit une nature qui ne serait que Sujet, désignant corrélativement l'homme comme simple espèce parmi d'autres, pas plus digne de survie que ses égales, voire moins en tant qu'elle est à la source de l'extinction de nombre d'autres, et peut-être même jusqu'à la 'disparition' de la Terre³ ». Mais n'est-ce pas là jeter le bébé avec l'eau du bain ?

1. Platon, *Théétète*, 155 d, sur <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/theetete.htm>

2. Aristote de Stagire, *Le Politique*, Livre I, chapitre 2, n° 1253 a 9-10 et Livre VII, chapitre 13, n° 1332 b 5.

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

Nous pouvons certes regretter qu'à notre ère de l'*anthropocène*, les humains soient devenus si prédateurs envers leur environnement, mais qu'aurons-nous gagné à diminuer l'importance du seul être vivant pourvu du *logos* ? L'homme est assurément, par toutes les facettes de sa condition corporelle, un être plongé dans la nature, mais il détient le privilège d'en émerger. Sans doute utilise-t-il mal cette capacité de raisonner, entrant trop souvent, de nos jours, dans les excès de la déraison, destructeurs à plus d'un titre, mais le remède ne consiste-t-il pas à inviter cet être parlant à se servir davantage de sa raison pour prendre une meilleure conscience du réel dans lequel il est inséré, plutôt qu'à dévaloriser ce privilège du *logos* au profit des forces muettes de la nature ? L'être humain ne doit donc pas entrer dans le mutisme que lui inflige la honte d'avoir mal agi ; il doit, au contraire, mieux parler. Mais comment ?

L'ÊTRE HUMAIN PORTE EN SON ESPRIT,
S'IL VEUT BIEN S'Y RENDRE ATTENTIF,
L'INCROYABLE DÉSIR DE DIRE LE FOND
DES CHOSES.





A photograph of two people from the chest up, gesturing with their hands as if in a conversation. The person on the left has long dark hair and is wearing a light-colored sweater. The person on the right is wearing a patterned sweater. The background is bright and out of focus, suggesting an indoor setting with large windows. A dark blue semi-transparent banner is at the bottom of the image, containing white text.

II.

L'OBJECTIVITÉ DU LANGAGE

C'est par le langage que nous pratiquons la bioéthique. Nous employons des mots pour *dire* que telle ou telle pratique apparue dans le champ de la vie et de la santé est bonne (ou pas bonne), avec d'ailleurs toutes les nuances possibles : *bonne* seulement à telles conditions ou *pas bonne* sauf telles exceptions. Que *dire*, par exemple, sur l'accès à la procréation médicalisée au bénéfice d'un détenu de longue peine, sur les enjeux des tests génétiques ou sur la brevetabilité des inventions biotechnologiques ? Sur des thèmes de cette sorte, chaque sujet, s'il le souhaite, prendra position en *disant* ce qu'il pense.

Se pose alors, bien sûr, la question centrale de savoir à quelles conditions ce discours tenu sur telle ou telle pratique biomédicale rejoint la densité du réel lui-même. Est-ce bien de cette manière *dite* que la réalité devait être *accueillie* ?

Et tout d'abord, ce que nous *disons* déjà sur l'être des choses correspond-il à ce qui *est* ? Ainsi un 'chat' (dans le mot que je dis) est-il *vraiment* le chat qui lape son bol de lait devant moi ? A moins que le langage n'ait pas pour visée de dire le réel lui-même ? Mais alors quel serait son but ? Et puis d'ailleurs, qu'est-ce que le réel ? ¹

La science se présente ici comme l'experte en vérité du langage puisque les descriptions et explications qu'elle donne à propos du monde qui nous entoure – comme aussi à propos de notre propre corps – reposent sur l'observation des faits que quiconque peut vérifier. Cherchant à expliquer des phénomènes tels que la chute d'une pomme ou la propagation d'un son, l'homme de science, en effet, formule une hypothèse qu'il cherchera à vérifier en construisant

dans son laboratoire une expérience qu'il répétera afin de voir si la réalité sensible se comporte de la façon qu'il avait prévue. Tant qu'elle n'est pas infirmée (falsifiée), l'hypothèse ainsi vérifiée entre dans le vaste champ des explications scientifiques de l'univers.

Mais on notera d'emblée au moins deux limites du discours scientifique. La première : ce discours ne peut rien dire des réalités qui dépasseraient le domaine du sensible puisqu'il fonde ses affirmations sur des observations recueillies par les sens du savant – en l'occurrence des sens singulièrement élargis au moyen d'instruments sophistiqués tels que microscope, télescope, radiations, etc. La seconde limite : ce discours scientifique ne se prononce que sur les causes *efficientes* qui expliquent comment tel phénomène a produit tel autre phénomène, mais sans se prononcer sur les causes *finales*. Quel est, en définitive, le but – la finalité, la raison d'être – de l'univers et, singulièrement, de l'être humain lui-même ? Cette question, portant sur l'avenir invisible, échappe à la science. On voit ainsi à quel point les deux limites se rejoignent puisque les questions qui portent sur le sens final du monde et de la destinée humaine dépassent l'observation du réel. Comme leur nom l'indique, elles sont situées *au-delà* de la physique, *métaphysiques* donc.

A partir de cette considération sur le langage scientifique, on voit se dessiner une ligne de fracture très présente dans le champ bioéthique, globalement schématisée par l'opposition entre, d'une part, le choix *scientiste* qui n'appréhende l'être humain qu'à partir de la visibilité de sa condition, recueillie dans les différentes branches du savoir scientifique (biologie, chimie, génétique, etc.), d'autre part, l'option *métaphysique* qui reconnaît, au-delà du champ physique,

1. Selon le titre de l'ouvrage de 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. Pour l'auteur, 'est réel ce qui peut être présenté dans des énoncés vrais' (p. 68) et les aprioris communicationnels de ces énoncés sont la vérité, l'esprit et la liberté.

la transcendance d'un principe spirituel qui ne relève pas de la matière, et que la tradition philosophique appelle l'âme².

Ces positions divergentes prises sur l'être même de la personne humaine entraîneront nécessairement des conséquences quant au *devoir-être* qui nous tient à l'égard de cette même personne humaine. La question de l'objectivité du langage, posée à la première étape – de ce qui *est* – se pose à nouveau : qui dira ce qui *doit être* ?

Vu le caractère largement pluraliste de la société contemporaine, le jugement à porter sur ce qui est bien (ou pas bien), n'est-il pas laissé à la liberté des consciences personnelles ? Mais alors, comment vivre ensemble si nos éthiques sont éclatées en autant de normes que de consciences ?

Pour élaborer une *morale* commune qui détermine le *juste* valable pour l'ensemble d'une société, tout en respectant l'irréductible pluralité des *éthiques* personnelles qui déterminent, pour chaque sujet, le *bon* qu'il poursuit, le philosophe allemand Jürgen Habermas propose un prolongement original à la réflexion kantienne. Pour ce penseur de l'Ecole de Francfort, il ne s'agit pas d'abord de reconnaître à la raison humaine la puissance de formuler, comme le faisait Kant, à partir d'un seul sujet, un impératif catégorique validé par sa capacité à régir l'ensemble des sujets humains³. Il s'agit plutôt de mettre déjà en œuvre concrètement cette universalité

dans le processus d'élaboration *commune* de la norme par l'*agir communicationnel*. L'auteur poursuit : « Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun peut souhaiter faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle⁴ ». Ainsi chacun des participants à la discussion devra se décentrer de son propre point de vue pour rejoindre, par sa *raison communicationnelle*, la norme à laquelle tous pourraient librement consentir comme étant le fruit de leur *consensus*.

Pour ce faire – notons-le – les participants à la pratique d'argumentation entendent mettre en œuvre une situation idéale de parole dont Habermas décline les composantes dans son *éthique de la discussion* : « la publicité de l'accès, l'égalité de participation, la sincérité des participants, des prises de position sans contrainte, etc. ⁵ » Il s'agira donc d'accueillir au débat, sans exclusive, toutes les personnes concernées par la décision à prendre, de les traiter toutes sur un pied d'égalité et d'attendre d'elles qu'elles donnent une argumentation qui provienne d'un esprit à la fois libre – non soumis donc à une quelconque hétéronomie – et sincère – sans duplicité. Cet *idéal régulateur* de la discussion n'est sans doute jamais totalement réalisé en pratique, mais il doit tout de même être visé comme condition de validité de la norme à laquelle aboutira ladite discussion⁶.

2. V. par exemple la douloureuse quête menée par le professeur Jean Bernard, dans son ouvrage : *Et l'âme ? demande Brigitte*, Paris, Buchet-Chastel, 1987 : tant qu'à présent, conclut le savant (qui fut le premier président du Comité consultatif national d'éthique de France), les sciences de la vie et du cerveau ne donnent pas (encore) de réponse à la question de la petite fille.

3. V. la célèbre première formulation de l'impératif catégorique : "Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle" (E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. De l'Académie, IV, p. 421".

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

5. J. Habermas, *op. cit.*, p. 122.

6. Pour une réponse du philosophe aux critiques portées à l'encontre de son *éthique de la discussion*, V. Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, traduit de l'allemand par Mark Hunyadi, Paris, Cerf, collection «Passages», 1992.

Il s'agira donc de se parler pour élaborer un *juste* qui vaille pour tous. Se parler... Avec déjà un premier défi de taille – nous y sommes – celui de se mettre d'accord sur le sens des termes employés. Car il importe que les mots utilisés par les partenaires au débat permettent un réel échange entre eux et que donc, dans ce but, ces mots recouvrent, de chaque côté de la table de dialogue, le même sens. Mais il faut reconnaître que ce n'est pas toujours le cas.



LES POSITIONS DIVERGENTES PRISES SUR L'ÊTRE MÊME DE
LA PERSONNE HUMAINE ENTRAÎNERONT NÉCESSAIREMENT
DES CONSÉQUENCES QUANT AU DEVOIR-ÊTRE QUI NOUS
TIENT À L'ÉGARD DE CETTE MÊME PERSONNE HUMAINE.



III.

LE SENS DES MOTS

A titre d'exercice, nous choisissons neuf mots (rangés ici dans l'ordre alphabétique) pour montrer la redoutable fluidité de leur champ sémantique. A commencer par le terme *bioéthique* lui-même.

1. BIOÉTHIQUE

Le mot allie deux termes grecs : *bios* (la vie), *ethos* (les mœurs). Mais où se trouve l'articulation de ces deux composantes ? Pour en rendre compte, Dominique Folscheid fait appel à la physiologie ambivalente de la chauve-souris, racontée par Jean de la Fontaine qui, dans une de ses fables, met l'animal en présence, successivement, de deux belettes¹. Devant la première, qui dévore les souris, elle se défend d'en être : 'je suis oiseau ; voyez mes ailes' ; mais devant la seconde belette, qui croque, elle, les oiseaux, le chiroptère revendique une autre qualité : 'je suis souris', échappant ainsi une nouvelle fois à un sort funeste.

Ainsi en va-t-il, poursuit D. Folscheid, de la bioéthique. Mise en présence d'un principe d'ordre spirituel qui rendrait compte de telle ou telle disposition éthique, elle arbore les poils de la souris *bios* ; en d'autres termes, elle introduit la biologie au cœur de l'éthique, moyennant le coup de force du scientisme : la nature humaine n'est rien d'autre que naturelle, soumise aux lois de l'évolution, laquelle, par exemple, invente les normes morales pour enrichir les gènes de l'animal humain. Toute l'éthique, dès lors, se ramène au simple déploiement de la vie. Mais lorsqu'elle est confrontée aux nécessités contingentes de la chair (par exemple à la transmission de la vie par le rapprochement des sexes), la bioéthique déploie ses ailes

éthos. Prenant distance par rapport à la vie humaine biologique qui impose de façon trop gênante à ses yeux l'existence d'une condition commune à tous les humains, elle privilégie la conscience individuelle qui poursuivra son propre bien dans le champ social pluraliste.

Comment donc entendre sans le déchirer ce mot *bioéthique* qui devrait, pour *bien* faire, tenir dans la même visée le fait de la vie avec la valeur du bien ?



1. D. Folscheid, « la chauve-souris bioéthique » in L. Israël, G. Mémeteau (dir.) et al, *Le mythe bioéthique*, Paris, Bassano, 1999, p. 63. Quant à la fable *La Chauve-souris et les Deux Belettes*, elle est la cinquième du livre II du premier recueil des Fables de La Fontaine (1668).

2. DIGNITÉ

Pour rendre compte de la dignité humaine, nous nous trouvons, ici encore, devant deux approches : la première est centrée sur la subjectivité de la personne, la seconde, sur l'objectivité de la condition humaine elle-même. L'approche subjective se décline à son tour sous deux formes : la liberté et l'image.

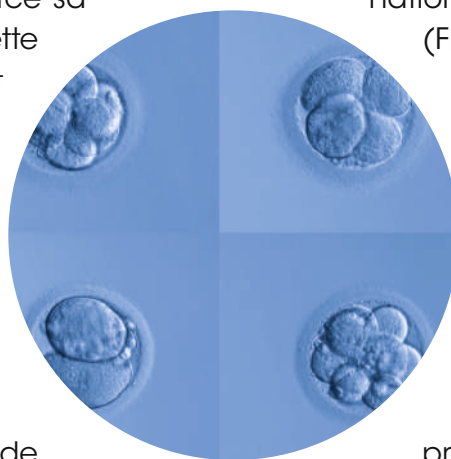
Lorsqu'on analyse les comportements différenciés de l'homme et de l'animal, on constate que celui-ci est gouverné, sans possibilité de choix, par l'instinct qui assure sa survie et sa reproduction, tandis que celui-là, certes sensible lui aussi à ses propres instincts, peut tout de même poser des choix qui ne viennent que de lui, grâce à une faculté qu'il appelle *liberté* et que, vu cette différence d'avec l'animal, il identifie à sa dignité. Par exemple, lorsqu'un sujet a recours à l'euthanasie ou au suicide assisté, il exerce sa liberté, et *donc* sa dignité. En surimpression de cette approche subjective par la liberté, la dignité peut se confondre aussi avec l'*image* de soi : lorsque la personne réclame la mort pour ne plus devoir offrir, ni à elle-même ni à son entourage, le triste tableau d'un être dégradé et dépendant, elle entend, ici encore, apprécier à partir de son jugement propre la dignité dont elle réclame la garantie.

Mais il est une autre approche, plus objective, de la dignité qui se confond avec la condition humaine elle-même : non pas seulement donc avec le libre-arbitre inhérent à cette

condition mais avec la valeur qui met la liberté au défi de s'égaliser à sa propre humanité. Dans ce second sens, se conduire avec dignité et, corrélativement, refuser les conduites indignes, c'est reconnaître que l'homme est appelé à se transcender lui-même pour parvenir à ce qu'il est déjà car, selon le mot de Blaise Pascal, 'L'homme passe infiniment l'homme'². Dans ce sens objectif-là, même s'il peut arriver qu'une personne perde la belle image qu'elle a d'elle-même, elle ne perdra jamais cet appel à vivre – comme d'ailleurs tous les autres humains – en personne digne³.

3. EMBRYON

Comment comprendre l'embryon ? Déjà personne ? Encore chose ? L'embarras se marque chez un auteur tel que Jürgen Habermas, déjà rencontré plus haut, ou au Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé (France).



J. Habermas constate l'impossibilité de mettre d'accord les visions du monde qui s'affrontent quant au statut de ce petit être⁴. Soit on accorde toute l'importance au seuil de la fécondation (fusion des gamètes masculin et féminin), position défendue par la métaphysique que l'auteur appelle chrétienne, soit, à l'autre extrême, au seuil de la naissance (séparation de la mère) ainsi que l'entend l'option naturaliste. Dans le premier cas, l'embryon est d'emblée revêtu de la dignité que l'on reconnaît à la personne humaine puisqu'il a été engendré par un homme et une femme ; dans le second cas, comme il n'est

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

3. V. sur le sujet, en droit : 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.

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

pas encore entré dans le champ de la communication humaine, il reste un agrégat cellulaire que l'on peut traiter comme du matériel corporel humain⁵. Comment dès lors construire une éthique sociale à partir de positions aussi contradictoires ?

Pour sortir de l'impasse, J. Habermas privilégie une voie philosophique moyenne. Au plan éthique, en effet, il suffit de dire que, entre le pur sujet dont on ne dispose pas (car il est revêtu de la dignité humaine) et le pur objet dont on peut disposer (car il n'est pas revêtu de cette dignité-là), il existe la catégorie intermédiaire de la vie humaine (avec sa dignité propre) qui établit la continuité de l'un à l'autre pôle. Continuité qui correspond d'ailleurs assez bien, ajoute l'auteur, au vécu social de la grossesse, d'abord inaperçue, puis de plus en plus reconnue.

Une ambivalence semblable se manifeste dans l'Avis n° 1 rendu en 1984 en France par le Comité national d'éthique, à propos de prélèvements de tissus d'embryons et de fœtus : « I. L'embryon ou le fœtus doit être reconnu comme une personne humaine potentielle qui est ou a été vivante et dont le respect s'impose à tous⁶ ». Mais comment comprendre le mot *potentiel* ? Pour Olivier de Dinechin : « Sous ce terme de *potentiel*, on peut mettre tout ce que l'on veut. Prise au sens fort, la formule peut signifier que l'embryon a déjà toutes les potentialités d'une personne humaine [...]. Mais cela peut vouloir dire aussi que les chances pour l'embryon de devenir une personne humaine ne constituent qu'une possibilité parmi d'autres⁷ ».

Il n'est d'ailleurs pas interdit de penser que le flou qui entoure cette *personne humaine potentielle* a permis le consensus entre les membres du CCNE, chaque partie y trouvant l'interprétation qui lui convenait⁸. Mais que signifie, philosophiquement parlant, cette impossibilité théorique que rencontre l'être humain de mettre un mot sur son propre commencement ? Son désir de garder la maîtrise de sa propre origine ou son étonnement devant un mystère qui le dépasse ?

4. EUTHANASIE

A propos de l'*euthanasie*, nous n'allons pas nous appesantir sur son étymologie : si le mot grec *eu* signifie *bon* et *thanatos* mort, l'euthanasie ne serait rien d'autre que la *bonne mort* telle qu'on en parlait autrefois, par exemple lorsque les croyants récitaient des prières pour obtenir une *bonne mort* ou lorsqu'on souhaitait pour soi-même ou pour ses proches une mort bien entourée et sans trop de douleurs. Nous n'allons pas nous arrêter sur cette mobilisation pour le moins étrange de l'étymologie, car il est évident que la qualification de *bonne mort* posée sur l'euthanasie évacue le problème éthique posé par le geste homicide⁹.

Plus sérieusement, l'article 1^{er} de la loi belge du 28 mai 2002 relative à l'euthanasie énonce une définition qui se veut claire de la pratique qu'elle va régir : « Pour l'application de la présente loi, il y a lieu d'entendre par euthanasie l'acte, pratiqué par un tiers, qui met intentionnellement fin à la vie d'une personne à la demande de celle-ci ». Cette définition légale reproduit d'ailleurs littéralement

5. Particulièrement significative de l'approche naturaliste est la loi belge du 19 décembre 2008 qui désigne comme *matériel corporel humain* « tout matériel biologique humain, y compris les tissus et les cellules humains, les gamètes, les embryons, les fœtus, ainsi que les substances qui en sont extraites, et quel qu'en soit leur degré de transformation ».

6. Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, Avis n° 1 sur les prélèvements de tissus d'embryons et de fœtus humains morts, à des fins thérapeutiques, diagnostiques et scientifiques www.ccne-ethique.fr/sites/default/files/publications/avis001.pdf

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

8. V. en ce sens, L. Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris, Odile Jacob, 1994.

9. Symétriquement, il n'est pas davantage utile d'épiloguer sur le jeu de mots affiché par les adversaires qui, pour s'opposer à sa légalisation, rapprochent l'euthanasie de *l'état nazi*.

la proposition faite par le Comité consultatif de bioéthique dans son Avis n° 1¹⁰.

Les précisions données dans la définition légale sont utiles pour savoir de quoi on parle : elles permettent, par exemple, de ne pas considérer comme une euthanasie le suicide assisté (puisque, par définition ce suicide n'est pas pratiqué par un tiers¹¹), ni le soulagement de la douleur au risque de hâter la mort (puisque l'acte qui met fin à la vie n'est pas intentionnel), ni le geste de mort demandé par un membre de la famille (puisqu'il n'est pas demandé par la personne elle-même). Mais on voit que ces précisions laissent la porte ouverte à des hypothèses qui pourraient élargir singulièrement l'idée que le citoyen moyen se faisait jusqu'ici de l'euthanasie lorsqu'il plaçait spontanément cette pratique dans la relation nouée entre un médecin et son patient gravement malade. Dépasant cette image courante du praticien qui soulage les douleurs d'un malade à l'agonie, la définition retenue par la loi belge ne parle pas d'un médecin mais d'un tiers, ni d'un malade mais d'une *personne*. Sans doute la suite du texte légal mentionne-t-elle le malade et le médecin dans les *conditions* de la légalité de l'acte euthanasique, mais pas dans sa *définition* même.

Une telle façon de procéder permettra donc des développements ultérieurs, de l'aveu même du Comité consultatif qui, après avoir donné dans son Avis la définition dite, poursuit en ces termes : « Partant de cette définition, les membres décident de limiter provisoirement leurs débats aux cas où la situation du malade est sans issue, et où l'acte est pratiqué par un médecin. [...] Enfin, les membres ont estimé que dans un premier temps, le présent avis devait se limiter au cas des malades capables d'exprimer leur volonté, réservant pour l'avenir la question la plus difficile des patients incapables d'exprimer leur volonté [...] ¹²».

Par où se montre que même une définition destinée seulement à clarifier les termes d'un débat peut s'avérer grosse d'enjeux éthiques ultérieurs.

A propos de l'euthanasie, il est encore possible de noter l'élargissement maximal que lui donnera son assimilation à un soin¹³. A partir du moment où une manière de soigner le malade consiste à lui donner la mort, ce n'est plus seulement le mot *euthanasie* qui fait question, mais le mot *soin*.

10. V. sur le site du CCB l'Avis du 12 mai 1997 concernant l'opportunité d'un règlement légal de l'euthanasie, disponible sur www.health.belgium.be

11. A ce propos, on ne comprend pas bien ce passage de l'avis citoyen rendu en France le 14 décembre 2013 par la Conférence de citoyens sur la fin de vie, dans lequel douze des dix-huit membres de la Conférence estiment que le suicide médicalement assisté existe par la seule volonté du malade de mourir, même si l'acte est posé par un tiers (disponible sur www.aspfondatrice.org, p. 10). De toute manière, notre remarque n'est que théorique puisque, du moins selon l'avis rendu en 2003 par le Conseil (belge) de l'Ordre des médecins, il est permis de soumettre ces deux actes au même régime juridique : "L'aide au suicide n'est pas explicitement prévue par la loi relative à l'euthanasie en tant qu'acte mettant fin à la vie d'une personne. Du point de vue déontologique, elle peut néanmoins être assimilée à l'euthanasie pour autant que soient réunies toutes les conditions prévues par la loi pour pratiquer une euthanasie (avis disponible sur www.ordomedic.be/fr/avis/conseil).

12. Avis précité du 12 mai 1997, p. 1.

13. Voy. en Belgique l'AR n° 78 du 10 novembre 1967 relatif à l'exercice des professions des soins de santé, dont l'art. 1bis envisage l'accompagnement en fin de vie comme un soin de santé, et dont on sait qu'un tel accompagnement est interprété comme incluant l'euthanasie.

5. INTERRUPTION VOLONTAIRE DE GROSSESSE

Alors que le Code pénal de 1810, applicable tant en Belgique qu'en France, réprimait l'acte de la personne, médecin ou non, qui faisait *avorter* une femme, c'est-à-dire qui faisait disparaître, avant qu'il ne vienne au monde, l'enfant porté par cette femme, le législateur français (1975) puis belge (1990) a autorisé cet acte tout en transformant son appellation. Dans un premier temps, il a dépénalisé partiellement l'*interruption volontaire de grossesse* en la justifiant, soit par l'état de détresse de la femme, soit par les menaces qui pèsent sur l'état de santé de cette femme ou le handicap qui affecte l'enfant à naître, mais l'évolution législative va vers la dépénalisation totale de l'avortement considéré alors comme un soin. Ici encore se posent des questions de vocabulaire : quelle est l'objectivité du mot *détresse* ? Et celle du mot *soin* que nous venons de rencontrer au IV^e précédent ? (pour le mot *santé*, v. *infra* ce verbo). Cette détresse équivaut-elle à toute contrariété ressentie par la femme enceinte sans possibilité d'évaluation par un tiers ? Ce soin qualifie-t-il tout type de réponse donnée à cette contrariété-là, pourvu qu'elle émane d'un membre du corps médical ? Dans ce cas, le soin comme la détresse (et la santé) perdent leur contenu objectif. D'ailleurs, la nouvelle qualification euphémisante de l'acte lui-même va dans le même sens en chacun des trois termes employés : interruption, volontaire et grossesse.

L'*interruption* laisse entendre que le processus mis en arrêt (interrompu, donc) va reprendre dans un délai plus ou moins déterminé, ainsi que le dit, par exemple, le journaliste de télévision qui présente ses excuses pour une *interruption* des images de l'émission qu'il anime. En revanche, dans l'avortement, il est clair que la croissance du fœtus est définitivement arrêtée par sa mort. Quant au caractère *volontaire* de l'interruption, ce qualificatif signifie sans doute que la dépénalisation de l'acte n'est acquise que si la femme concernée y a consenti, mais ne laisse-t-il pas entendre aussi que la dépénalisation se justifierait précisément par ce caractère volontaire ? Selon l'adage latin, en effet, *volenti non fit injuria*, il n'y a pas de délit à l'égard de la personne qui y consent. Mais une question se pose ici à propos du fœtus : cette interruption est-elle volontaire aussi dans son chef ?¹⁴ Le troisième terme – *grossesse* – va dans le même sens d'occultation puisque l'attention est sémantiquement orientée vers la femme – vers sa grossesse, précisément – s'écartant d'autant du sort réservé au fruit de la conception qui sera, pour sa part, avorté.



Un dernier mot sur l'acronyme : de même que la procréation médicalement assistée devient PMA, et la gestation pour autrui, GPA, l'interruption volontaire de grossesse est résumée en IVG. Mais

14. Il est permis de poser une question semblable à propos de l'interruption dite *médicale*, autorisée à n'importe quel moment de la gestation, "si la poursuite de la grossesse met en péril grave la santé de la femme ou lorsqu'il est certain que l'enfant à naître sera atteint d'une affection d'une particulière gravité et reconnue comme incurable au moment du diagnostic" (Loi belge du 15 octobre 2018 relative à l'interruption volontaire de grossesse, art. 2). Sans entrer ici, à propos de la mère, dans le débat relatif à la définition de la santé (v. *infra* ce VIII^e), on peut se demander pourquoi il faudrait appeler *médical* un geste qui met fin à la vie d'un fœtus porteur de handicap. Est-ce pour signifier qu'en n'étant plus qualifié de *volontaire*, cet avortement-là s'imposerait comme une évidence ? Est-ce aussi pour couvrir du voile pudique de l'art médical l'eugénisme libéral qui s'exprime en un tel acte ?

l'utilisation de telles abréviations dans le vocabulaire de la bioéthique ne contribue-t-elle pas à raccourcir aussi la réflexion sur les enjeux des actes ici posés ?

6. MARIAGE

Il pourrait paraître étonnant de ranger l'union matrimoniale dans les mots de la bioéthique car, *a priori*, le mariage ne concerne pas les sciences de la vie et de la santé. Mais la transformation de ce terme au cours des dernières décennies ne relève-t-elle pas d'une philosophie qui traverse tout un pan de la bioéthique, en



l'occurrence, celle qui se détache du réalisme de la chair ? Que mettons-nous, en effet, sous le terme *mariage* ? Les défenseurs du *mariage pour tous* ont argué du fait que, si le Code Napoléon (1804) énumère un certain nombre de conditions de validité de l'union matrimoniale (l'âge minimal des conjoints, leur liberté du consentement, la célébration publique, etc.), il n'y range pas la différence des sexes. Or la lecture des travaux préparatoires de ce même

Code montre que, aux yeux du Corps législatif, cette condition relevait de l'évidence-même. Mais, dans la perspective actuelle d'une éthique égalitaire, pouvons-nous admettre que l'institution matrimoniale soit réservée aux couples hétérosexuels, excluant donc les couples d'hommes ou les couples de femmes ? Ce serait faire preuve, dit-on, d'hétérosexisme¹⁵.

Alors que, pour les rédacteurs du Code civil, tel Jean-Etienne-Marie Portalis, il est clair que la nature 'n'a fait les sexes si différents que pour les unir' et que le mariage 'dérive de la constitution même de notre être'¹⁶, l'éthique défendue par les partisans du mariage entre personnes du même sexe est celle de l'égalité qui a su s'abstraire des déterminations de la chair¹⁷. Qu'est donc devenue, aujourd'hui, la consistance du mot *mariage* ? Il désigne désormais l'engagement de deux êtres dans une union certes officiellement reconnue, mais qui n'assume plus la rencontre charnelle des sexes dont le caractère naturel était attesté par l'engendrement de l'enfant. Depuis son élargissement à la consécration de l'union homosexuelle, le terme *mariage* recouvre ainsi une indifférenciation, alors même que la différence propre à l'altérité faisait l'essence de la sexualité et de l'engendrement.

15. On lit par exemple dans le lexique de l'ouvrage publié par la Communauté française de Belgique *Combattre l'homophobie. Pour une école ouverte à la diversité*, : « L'hétérosexisme définit l'hétérosexualité comme seule forme de sexualité 'normale' et reconnue dans une société. L'hétérosexisme a des conséquences au niveau structurel, institutionnel, social et individuel. L'hétérosexisme, en ce qu'il se fonde sur une idée de 'complémentarité' des sexes, est à la source de l'homophobie » (Bruxelles, 2005, p. 129). www.enseignement.be/download.php?do_id=3220,

16. 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. 1er, rééd. Osnabrück, Zeller, 1968, p. 482.

17. Comme le dit François Dagognet : « le mariage (et donc la famille) n'ignore pas ses côtés biologiques, mais n'y est pas vraiment enchaîné : il se propose essentiellement de mettre un terme à l'existence individuelle (abstraite, séparatrice, appauvrissante). Dans ces conditions, nous ne voyons pas pourquoi les homosexuels ne pourraient pas bénéficier de ce statut : à le leur refuser, on retournerait à ce qui sévissait hier, c'est-à-dire qu'on rabattrait la famille sur son destin biologique auquel elle n'a cessé de se soustraire. » (F. Dagognet, « La famille sans la nature : une politique de la morale contre le moralisme », 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. 83.

7. PARENTS

Dans le langage courant, le vocable *parents* (du latin *parere*, engendrer) désigne l'homme et la femme qui ont engendré l'enfant. Par extension analogique, on admet de parler de *parents adoptifs* lorsqu'un homme et une femme accueillent en leur foyer un enfant qu'ils n'ont sans doute pas engendré, mais dont ils entendent prendre soin comme s'il était le leur. L'adoption, qui fait passer un enfant de sa famille d'origine à une autre famille, est considérée de nos jours comme une institution de protection de l'enfance abandonnée ; il s'y agit moins, en effet, de donner un enfant à des parents qui en sont privés que de donner des parents à un enfant qui ne peut plus compter sur les siens.

Mais alors qu'une telle adoption poursuivait de la sorte, sous le regard vigilant des pouvoirs publics (contrôle des œuvres d'adoption, homologation judiciaire de l'acte...), le bien d'un enfant déjà né, elle a pu servir de support juridique au projet de mise au monde d'un enfant qui serait ensuite volontairement abandonné par sa mère au profit du couple qui a formé ce projet. D'où le détachement complet du terme *parents* par rapport à la réalité de l'engendrement charnel. Face à la mère dite *porteuse*, on parlera en effet de parents d'*intention*. C'est que, dans cette configuration-là, l'acte qui *engendre* l'enfant n'est pas tant le geste médical, soit de l'insémination de la femme appelée alors *génitrice* soit du transfert embryonnaire dans les voies de la femme seulement *gestatrice*, mais le projet des *parents d'intention* d'exercer, par le biais d'une personne tierce avec laquelle ils passent un contrat privé en bonne et due forme, leur *droit à l'enfant*.

Mais si le lien charnel n'est plus rien, rompu qu'il est entre l'enfant et la femme qui s'est prêtée à cette *maternité de substitution*, la seule intention des auteurs du projet parental suffira-t-elle à réaliser l'engendrement connoté par la notion de *parents* ? On peut craindre que non car ce *projet-là* implique l'abandon de l'enfant, non pas seulement, comme dans le cas de l'adoption, un abandon déjà passé – que l'institution de l'adoption vise précisément à réparer, d'ailleurs tant bien que mal – mais un abandon *programmé*. Mais apparemment, le vocable *parents d'intention* semble faire le poids pour compenser le drame de cette rupture.

Ainsi, à propos de la gestation pour autrui, un rapport remis en 2008 au Sénat français, confronté à l'objection selon laquelle cette pratique organise sciemment l'abandon de l'enfant par la femme qui l'a porté, donne la réponse suivante : « L'enfant, loin d'être brutalement et tragiquement délaissé par ses parents, est au contraire fortement désiré dès sa conception et accueilli par ses parents intentionnels dès sa naissance¹⁸. » Ainsi donc, la réalité *charnelle* de la maternité brisée se trouve entièrement escamotée, jusque dans la construction de la phrase, par la parenté *intentionnelle* du couple qui a voulu à la fois cette gestation et cet abandon.



18. Rapport du groupe de travail du Sénat, *Contribution à la réflexion sur la maternité pour autrui*, 25 juin 2008, rapp. N° 421 (2007-2008) de la sénatrice Michèle André, p. 169.

8. SANTÉ

Selon la célèbre définition donnée par l'Organisation mondiale qui traite de cette matière, « la santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité¹⁹ ». Définition ambitieuse qui ouvre un champ très large aux aspirations des sujets qui entendent faire valoir leurs droits en ce domaine. D'autant plus que l'article 12, al. 1 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (ONU, 1966) prévoit que « Les Etats parties au présent Pacte reconnaissent le droit qu'à toute personne de jouir du meilleur état de santé physique et mentale qu'elle soit capable d'atteindre ». C'est dans cette foulée qu'il faut comprendre la *santé en matière de reproduction* définie à l'article 7.2 du Programme d'Action adopté à la Conférence Internationale sur la Population et le Développement (CIPD, Le Caire, Septembre 1994) comme « le bien-être général, tant physique que mental et social, de la personne humaine, pour tout ce qui concerne l'appareil génital, ses fonctions et son fonctionnement et non pas seulement l'absence de maladies ou d'infirmités ». Le texte poursuit « Cela suppose donc qu'une personne peut mener une vie sexuelle satisfaisante en toute sécurité, qu'elle est capable de procréer et libre de le faire aussi souvent ou aussi peu souvent qu'elle le désire²⁰ ».

Depuis cette Conférence, l'expression *droits de santé sexuelle et reproductive* se rencontre très souvent dans les documents produits par les Agences spécialisées de l'ONU, mais elle était déjà, à ce moment-là, le lieu d'un débat, ainsi qu'on peut le lire dans le commentaire que donne le *Population Reference Bureau* : « Les participants à la conférence du Caire étaient divisés par des différences idéologiques marquées, et ces divisions existent encore

aujourd'hui. Les défenseurs du droit des femmes à la santé se sont battus pour faire intégrer les concepts de santé de la reproduction et des droits y afférents dans le document de la conférence, et ils ont exhorté les gouvernements à réaffirmer ces droits dans les réunions internationales organisées depuis la CIPD ». En particulier « L'un des problèmes les plus sérieux consiste à déterminer si l'avortement peut être considéré comme un élément de la santé de la reproduction et un droit universel. La conférence du Caire a forgé un consensus utilisant un libellé judicieusement choisi qui précise qu'en aucun cas l'avortement ne peut être promu comme une méthode de planification familiale et que 'dans les cas où l'avortement n'est pas illégal, il doit être effectué dans des conditions de sécurité'. Cependant, ce consensus ne s'est pas maintenu au fil du temps²¹ ».

On comprend, en effet, que si, à certains égards, une grossesse peut contrarier « l'état complet de bien-être » de la femme enceinte, il paraît tout de même étrange que son interruption volontaire, c'est-à-dire la destruction de la vie de l'enfant à naître soit rangée sous l'appellation de droit à la santé reproductive.

9. SEXE

D'après une décision belge rendue en 1987 en matière de rectification d'acte d'état-civil d'une personne transgenre qui s'était prêtée à l'opération chirurgicale de réassignation sexuelle : « La loi n'a pas juridiquement défini la notion de sexe ; cette notion est une réalité complexe, mouvante et globale d'appréhension difficile, partielle et relative ; généticien, embryologiste, anatomiste, histologiste, endocrinologue, psychologue, juriste et sociologue l'envisagent selon leur optique et leurs critères ; le sexe d'un individu ne peut cependant résulter que d'un bilan : il est issu de la juxtaposition d'une série

19. Préambule à la Constitution de l'Organisation mondiale de la Santé, (1946), *Actes officiels de l'Organisation mondiale de la Santé*, n°. 2, p. 100.

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

21. www.prb.org/questilpasseaucaire

d'éléments : génétique, chromosomal, chromatinien, gonadique, germinale, gamétique, gonophorique, hormonal, somatique, psychique, voire social ; il n'y a pas nécessairement concordance de toutes ces composantes ». [...] D'où la conclusion du jugement : « On ne peut prêter aux auteurs du Code civil la volonté de figer le concept de sexe, qui n'est pas spécifiquement juridique, en lui assignant à jamais la compréhension que lui reconnaissait la science de l'époque²². »

La donnée sexuelle, que le droit réputait autrefois indisponible, est passée désormais sous la disposition de la personne transgenre moyennant, dans un premier temps, le recours à l'opération chirurgicale de réassignation sexuelle. Pour justifier cette emprise que le sujet exerce sur son corps, emprise si forte qu'il en écarte la caractéristique objective de son sexe, on voit qu'il lui est permis de faire appel paradoxalement aux divers discours scientifiques qui se cantonnent sur tel ou tel aspect du sexe au point que la notion s'en trouve éclatée, disponible donc pour le choix du sujet lui-même.

L'étape suivante de cette abstraction du genre par rapport au sexe sera le recours à la simple formalité administrative, telle que la prévoit, par exemple, la loi belge du 25 juin 2017 réformant des régimes relatifs aux personnes transgenres en ce qui concerne la mention d'une modification de l'enregistrement du sexe dans les actes de l'état civil et ses effets. Elle concerne tout sujet "qui a la conviction que le sexe mentionné dans son acte de naissance ne correspond pas à son identité de genre vécue intimement" et

lui permet de s'adresser à l'officier de l'état-civil pour obtenir la modification de cet acte de naissance²³. On aura remarqué au passage la dualité des termes utilisés dans le texte légal : le sexe est mentionné dans l'acte de naissance, tandis que l'identité de *genre* est vécue à l'intime du sujet : l'évidence de l'objectivité corporelle passe ainsi sous l'empire de la subjectivité. La circulaire ministérielle relative à la matière explique d'ailleurs que cette loi « se fonde sur le principe de l'autodétermination. Cela implique que la personne concernée décide entièrement par elle-même²⁴.

Une nouvelle étape dans la transformation sémantique du sexe est franchie par la double reconnaissance du sexe dit *non-binaire* et du sexe dit *fluide*. Ainsi, l'arrêt de la Cour constitutionnelle (belge) rendu le 19 juin 2019 censure-t-il la loi précitée du 25 juin 2017 aux motifs que, d'une part, cette loi impose à la personne qui s'estime d'un genre différent du sexe enregistré dans son acte de naissance de choisir un des deux sexes admissibles – masculin ou féminin – sans possibilité d'opter pour un genre non-binaire, d'autre part, cette loi ne prévoit (en principe, sauf circonstances exceptionnelles judiciairement constatées) qu'une seule possibilité de modification de l'acte d'état-civil au long de l'existence du sujet, alors que ce même sujet peut éprouver, à telle puis telle période de sa vie, son appartenance à tel puis tel pôle de la binarité sexuelle. On le voit : alors que, selon l'étymologie, le sexe renvoie à une coupure (du latin *secare*, couper) entre les deux manières d'être humain, le 'tranchant' de cette distinction réputée indisponible est émoussé pour passer sous l'autodétermination du sujet qui, au gré de son vécu, choisit son

22. Civ. Neuchâtel, 14 janv. 1987, *Revue régionale de droit*, 1987, p. 147.

23. V. l'art. 2 de la loi modifiant l'art. 62bis du Code civil.

24. Circulaire du 15 décembre 2017 relative à la loi du 25 juin 2017 réformant des régimes relatifs aux personnes transgenres en ce qui concerne la mention d'une modification de l'enregistrement du sexe dans les actes de l'état civil et ses effets (Mon. b. 29 déc. 2017). Le texte poursuit : « La loi relative aux personnes transgenres supprime dès lors tous les critères médicaux pour modifier juridiquement l'enregistrement du sexe ou le prénom. La réassignation sexuelle, la stérilisation (qui était nécessaire pour la modification de l'enregistrement du sexe) et le traitement hormonal (qui était nécessaire pour la modification du prénom) ne sont donc plus requis ».

genre en dehors de cette séparation, ou passe d'un de ses bords à l'autre.

Il est dès lors prévisible que l'ultime étape de ce processus qui dilue dans le choix personnel des sujets leur condition objectivement sexuée sera le pur et simple effacement de cette mention dans leur état-civil. En tout cas, pour remédier à l'inconstitutionnalité qu'elle vient de censurer, la Cour constitutionnelle évoque, à l'intention du législateur "plusieurs possibilités, parmi lesquelles la création d'une ou de plusieurs catégories supplémentaires permettant de tenir compte, tant à la naissance qu'après, pour toutes les personnes, du sexe et de l'identité de genre, mais également la possibilité de supprimer l'enregistrement du sexe ou de l'identité de genre comme élément de l'état civil d'une personne".

Mais que devient la réalité dont les mots s'effacent ?

QUE SIGNIFIE, PHILOSOPHIQUEMENT PARLANT,
CETTE IMPOSSIBILITÉ THÉORIQUE QUE RENCONTRE
L'ÊTRE HUMAIN DE METTRE UN MOT SUR SON PROPRE
COMMENCEMENT ? SON DÉSIR DE GARDER LA MAÎTRISE
DE SA PROPRE ORIGINE OU SON ÉTONNEMENT DEVANT
UN MYSTÈRE QUI LE DÉPASSE ?







IV. LE DIALOGUE

L'exercice de vocabulaire entamé à la section précédente pourrait se prolonger sur des termes tels que : l'autonomie (s'agirait-il de n'avoir besoin de personne dans la vie ?), le droit de ne pas souffrir (mais à opposer à quel débiteur ?), la gratuité (comme label éthique de n'importe quelle pratique bio-médicale ?), l'homophobie (comme accusation lancée contre les personnes qui refusent l'égalisation de toutes les orientations sexuelles ?), le préembryon (dont on ne doit plus reconnaître la dignité humaine ?), la réduction embryonnaire (qui ne serait alors plus vécue comme élimination ?), la sédation terminale ou les soins palliatifs intégraux (pour effacer la frontière éthique qui sépare le geste de mort du soulagement de la douleur ?), le vide juridique (pour appeler la légitimation *a posteriori* du coup de force illicite ?), la vie privée (pour élargir l'espace de la disposition de soi et d'autrui ?), etc. Mais il est temps de conclure ce dossier en proposant – au moins rapidement – trois remarques qui aideront peut-être à mener convenablement le dialogue – et donc le bon usage des mots – dans la matière bioéthique.

La première concerne le dialogue lui-même. Cet exercice, que les philosophes connaissent bien, au moins depuis Platon, suppose la convergence des interlocuteurs dans la même recherche de la vérité : que veut dire l'autre quand il dit ce qu'il dit ? Pouvons-nous nous redire mutuellement ce que nous avons compris l'un de l'autre ? Comme la réalité ici touchée – la bioéthique – est complexe, voyons-nous la part de vérité qui se trouve dans le discours de notre interlocuteur ? Pareille interlocution est précieuse car elle fait le pari que la parole reste possible entre deux humains. Un tel échange ne se résigne pas à prendre l'éclatement des valeurs éthiques comme autant de faits qui font partie du paysage immuablement pluraliste, mais il recherche, précisément dans le dialogue, un bien qui pourrait être reconnu commun. Un tel échange offre

par ailleurs la possibilité de faire pièce à la neutralisation de la critique par le corps social. La tentation est grande, en effet, pour les autorités de tous bords de raréfier la pensée – et donc le langage – afin d'imposer sur ces matières qui touchent de si près la vie des gens un discours hors duquel, peu à peu, il ne serait plus possible de sortir. Le célèbre roman de George Orwell, *1984*, est célèbre à cet égard : le *néoparler* imposé par les membres du Parti finit par formater l'esprit des sujets dans le sens d'une pensée unique¹.

La deuxième remarque rappelle la tension qui règne dans le langage entre la rigueur de l'énoncé objectif et l'intérêt du locuteur. La *rigueur* est celle du philosophe, évoqué au début de ce dossier, qui s'étonne du désir de vérité qui l'habite et qui entend y répondre par la quête de la véritable science, espérant ainsi dire l'objectivité des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. L'*intérêt* est celui du sophiste qui a bien compris la relativité de ces mêmes choses et qui, en bon plaideur, se montre prêt à prendre aujourd'hui la défense de telle thèse puis, demain, celle de la thèse contraire, en fonction de la cause qui lui permettra de gagner sa vie. Car il est vrai que le réel présente plusieurs facettes et qu'il est donc toujours loisible d'en souligner, par le langage, tel ou tel aspect. Mais il est vrai aussi que l'être humain ne peut moralement pas se permettre de ne prendre que son intérêt propre comme critère de sa parole ; il est, au contraire, intérieurement tenu de rechercher la vérité qui le tient déjà lui-même en son esprit.

Or cette vérité peut parfois contrarier l'intérêt poursuivi par la personne concernée et, en ce sens-là, s'avérer mortifiante pour lui. D'où la tentation qui guette cette personne d'user de la plasticité du langage pour orienter le sens réaliste des mots dans un sens plus conforme à ses désirs.

1. "Le néoparler n'avait pas pour seul objectif de fournir un idiome propre à exprimer la représentation du monde et les habitudes mentales des adeptes du Sociang [= socialisme anglais], il visait aussi à exclure tout autre mode de pensée. Le néoparler adopté une fois pour toutes et l'obsoparler [= langage standard] tombé dans l'oubli, toute pensée hérétique, c'est-à-dire déviant des principes du Sociang, deviendrait littéralement impensable, si tant est du moins que la pensée dépende des mots" (G. Orwell, 1984, Gallimard, Folio, p. 375-376).

L'affaire est sans doute parfois plaisante comme dans l'histoire racontée par Alexandre Dumas où Chicot, le fou du roi, veut manger et boire avec le frère Gorenflot. Mais, comme nous sommes en plein Carême, seul le poisson est admis en guise de nourriture. D'où la demande de Chicot adressée à son convive de faire un geste sur la superbe poularde que vient d'apporter l'aubergiste. Le religieux renverse alors son verre sur la volaille en disant : 'je te baptise carpe'². Affaire plaisante encore lorsque des élèves prennent leur revanche sur un professeur trop sévère en le désignant entre eux par un surnom malicieux. Mais le procédé est assurément plus tragique lorsque les mots employés sont ceux de la haine. Pour prendre deux exemples extrêmes, on dira que l'emploi par Adolf Hitler du terme de *parasites* pour désigner les Juifs mène en droite ligne aux chambres à gaz³ ; de même, en 1994 au Rwanda, l'appellation de *cancrelats* pour justifier le génocide des Tutsis⁴.

La dernière remarque s'accroche à la précédente pour noter que, dans le dialogue sur les sujets de la bioéthique, la mortification qu'impose la divergence des conceptions est présente aux deux côtés de la table. Si l'adepte d'une position *naturaliste* s'entend dire, par exemple, que la dignité humaine n'est pas seulement affaire de libre-arbitre dans le choix du moment de sa propre mort ou d'image de soi présentée à autrui, ou que l'embryon n'est pas réductible au matériel biologique humain, ou encore que l'altérité de l'homme et de la femme porte en elle-même une symbolique qui exclut toute autre 'orientation sexuelle', cet interlocuteur risque de souffrir des conséquences à tirer de telles affirmations dont il ne souhaitait pas qu'elles soient vraies. À l'inverse, la personne qui a adopté une position dite *métaphysique* pourra, de son côté, s'entendre dire que la rigueur sémantique dont elle se réclame au nom d'une humanité dite

spirituelle manque singulièrement d'humanité charnelle à l'égard des êtres souffrants auxquels une bioéthique plus *souple* entendait apporter les bienfaits du progrès de la science biomédicale. Mais n'est-ce pas en traversant cette souffrance-là des deux côtés de la table que se trouvera, au fil du dialogue, le bon usage des mots de la bioéthique ?

DOSSIER RÉALISÉ PAR XAVIER DIJON,
PROFESSEUR ÉMÉRITE À LA FACULTÉ DE DROIT DE
L'UNIVERSITÉ DE NAMUR.

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

3. « Ainsi, la condition essentielle pour la formation et le maintien d'un Etat, c'est qu'il existe un sentiment de solidarité sur la base d'une identité de caractère et de race et qu'on soit résolu à la défendre par tous les moyens. Cela doit aboutir chez les peuples qui ont un territoire à eux, à la formation de vertus héroïques, et chez les parasites à une hypocrisie mensongère et à une cruauté perfide. » (Adolf Hitler, *Mein Kampf*, trad. Godefroy-Demombynes, Paris, Nouvelles éditions latines, 1934, p. 153).

4. En corollaire, la radio Mille collines, média de la haine, appelait les masses à la « désinsectisation ».





www.ieb-eib.org/fr