

Université de Montréal

Politique anti-avortement aux États-Unis sous l'angle de l'intégration politique du discours religieux,  
théorie démocratique habermassienne et enjeux communicationnels

*Par*

Valentina de Maack

Programmes de bioéthique, département de médecine sociale et préventive, Faculté des études  
supérieures

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de maîtrise (M.A.)  
en bioéthique

Mai 2023

© Valentina de Maack, 2023

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

---

*Ce mémoire intitulé*

*Politique anti-avortement sous l'angle de l'intégration politique du discours religieux,  
théorie démocratique habermassienne et enjeux communicationnels*

*Présenté par*

**Valentina de Maack**

*A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes*

**Bryn Williams-Jones**  
Président-rapporteur

**Julie Cousineau**  
Directeur de recherche

**André Lacroix**  
Membre du jury

## Résumé

C'est un contexte américain bouleversé par la loi texane du battement de cœur (interdisant l'avortement après six semaines de grossesse, soit avant que la plupart des femmes ne soient au courant de celle-ci) qui a fait émergé cette nécessité de reréfléchir aux politiques anti-avortement aux États-Unis. Les tensions sociales que la loi a engendré naissent en partie d'une incapacité à intégrer la religion en modernité et dans l'espace public. Un changement de langage s'impose donc. Au lieu d'opposer classiquement « droit des femmes » VS « droit à la vie », nous l'abordons sous l'angle de la nature des arguments utilisés, soit des arguments séculiers d'un côté, inscrits dans le contexte de l'individualisme moderne où l'argument se justifie par le choix, et de l'autre, des arguments de nature religieuse. En témoignent cette loi et le contexte de recrudescence de la religion, la volonté d'écarter l'Église n'a jamais empêché celle-ci de s'exprimer ni d'influencer la décision politique. Si elle est un caractère permanent de nos sociétés, ne vaudrait-il mieux pas tenter de réfléchir sa présence ? En dégagant des modalités sur cette intégration du discours religieux, nous créons des points de comparaison pour l'analyse de la loi en question. C'est la théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas en même temps que ces écrits en philosophie politique sur l'intégration religieuse et la sécularisation qui ont été utilisés. De nature théorique et conceptuelle ce mémoire a suivi la méthodologie d'une revue critique interprétative. Nous avons constaté qu'un tel cadre de réflexion pouvait s'appliquer à la mise en place d'une intégration de la croyance au sein du débat sur l'avortement et que celui-ci devait finalement partir des femmes et ce au sein même de la relation médecin-patient. Finalement le cadre utilisé a généré et formulé des critiques décentrées de celles habituellement avancées dans le débat sur l'avortement. Ressort de l'analyse qu'elle n'est pas seulement dommageable pour les femmes et les droits fondamentaux, mais pour l'entreprise juridique, démocratique et la religion elle-même.

**Mots-clés** : éthique de la discussion, discours religieux, éthique publique, Avortement, États-Unis, Habermas

## Abstract

The need to rethink anti-abortion policies in the U.S. arose in the wake of the Texas "heartbeat law" (prohibiting abortion after six weeks of pregnancy, i.e. before most women are aware of it). The social tensions generated by this law stem partly from an inability to integrate religion in a healthy way into modernity and the public sphere. Instead of classically opposing women's rights VS the right to life, we approach the issue from the angle of the nature of the arguments used: secular arguments on the one hand, inscribed in the context of modern individualism where the argument is justified by choice, and religious arguments on the other. As both this law and the resurgence of religion attest, the desire to sideline the church has never prevented it from expressing itself or influencing political decision-making. If religion is a permanent feature of our societies, wouldn't it be better to reflect on its presence? By identifying the modalities of this integration of religious discourse, we create points of comparison for the analysis of the law in question. We have drawn on Jürgen Habermas's theory of communicative action, as well as his writings in political philosophy on religious integration and secularization. Theoretical and conceptual in nature, this dissertation followed the methodology of an interpretive critical review. We found that such a framework could be applied to the integration of belief into the abortion debate, and that this ultimately had to start with women within the doctor-patient relationship. In the end, the framework used generated and formulated criticisms off-center of those usually advanced in the abortion debate. The analysis shows that it is not only harmful to women and fundamental rights, but also to the legal and democratic enterprise and to religion itself.

**Keywords** : discussion ethics, religious discourse, public ethics, abortion, United States, Habermas

# Table des matières

## Contents

<b>RÉSUMÉ :</b> .....	<b>I</b>
<b>ABSTRACT :</b> .....	<b>II</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b> .....	<b>III</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>VII</b>
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>- 1 -</b>
QUESTION DE RECHERCHE .....	- 3 -
MÉTHODOLOGIE .....	- 3 -
<i>A. Objectifs et sous objectifs</i> .....	- 4 -
<i>B. Choix du cadre conceptuel</i> .....	- 5 -
<i>C. Revue de littérature</i> .....	- 6 -
<i>D. Conclusion</i> .....	- 6 -
PLAN DU MÉMOIRE : .....	- 6 -
<i>A. Chapitre 1</i> .....	- 6 -
<i>B. Chapitre 2</i> .....	- 7 -
<i>C. Chapitre 3</i> .....	- 7 -
<b>CHAPITRE 1 – PROBLÉMATIQUE ET NÉCESSITÉ DE RENOUVELLEMENT DE LA BIOÉTHIQUE</b> .....	<b>- 8 -</b>
1.1 HISTORIQUE DE L’AFFRONTEMENT POUR LES DROITS À L’AVORTEMENT .....	- 8 -
1.1.1 <i>La première politisation de l’avortement</i> .....	- 8 -
1.1.2 <i>La deuxième politisation de l’avortement</i> .....	- 10 -
1.1.3 <i>Naissance du mouvement pro-vie et arrivée de l’argument religieux</i> .....	- 11 -
1.1.4 <i>Polarisation du débat et fondamentalisme</i> .....	- 12 -
1.1.5 <i>Roe v Wade et premier bilan</i> .....	- 13 -
1.1.6 <i>Roe v Wade et lois du battement de cœur</i> .....	- 14 -
1.2 INTÉRÊT ET PLACE DE LA BIOÉTHIQUE DANS LE DÉBAT SUR L’AVORTEMENT .....	- 15 -
1.2.1 <i>Intérêt de la bioéthique pour la question de l’avortement – autonomie procréative en bioéthique</i> .....	- 15 -
1.2.2 <i>Les arguments bioéthiques</i> .....	- 17 -
1.2.3 <i>Insuffisance du débat bioéthique et besoin de renouvellement</i> .....	- 19 -
1.2.4 <i>L’appel de la philosophie politique : reformulation du problème des débats sur l’avortement</i> .....	- 22 -
1.3 CONCLUSION .....	- 22 -

**CHAPITRE 2 – LA RELIGION DANS L’ESPACE PUBLIC..... 24**

2.1 FONDEMENT THEORIQUE ..... 24

    2.1.1 *Justification du cadre théorique* ..... 25

        2.1.1.1 Weber : désenchantement et rationalisation.....25

        2.1.1.2 Habermas et la validité de l’énoncé religieux.....28

            2.1.1.2.1 Les différents « mondes » habermassiens et leurs différentes prétentions à la validité .....29

            2.1.1.2.2. Cheminement vers une revalorisation du potentiel normatif de la religion en lien avec notre démarche 31

        2.1.1.3. Habermas et le concept de pensée post-métaphysique : intérêt renouvelé pour un puits de sens .....32

            2.1.1.3.1 Définition de la pensée post-métaphysique et lien avec le pluralisme .....32

            2.1.1.3.2 Agnosticisme et pluralisme : conséquences pour le langage .....33

        2.1.1.4 Lien jusqu’alors avec le débat de l’avortement .....34

        2.1.1.5 Intérêt d’ordre sociologique à l’intégration du religieux.....35

            2.1.1.5.1 Insuffisance du concept de sécularisation.....35

            2.1.1.5.2 Réintégration du religieux dans la raison occidentale.....37

        2.1.1.6 Intérêt d’ordre éthique : l’intégrité éthique des croyants en tension avec le principe d’égalité .....40

2.2 LES CONDITIONS D’UNE TELLE EGALITE : LE LANGAGE S’IMPOSE ..... 41

    2.2.1 Basculement du discours religieux du champ éthique vers le champ de la moral et dilemme du langage.....42

    2.2.2 Agir communicationnel et mise en langage du sacré : ce qui sous-tend la traduction.....44

    2.2.3 Conclusions.....49

2.3 LA TRADUCTION DANS L’ESPACE PUBLIC ..... 51

    2.3.1 La traduction sémantique : premier niveau de traduction.....51

    2.3.2 L’espace public religieux comme espace public spécialisé : son importance et son rôle .....52

    2.3.3 Raison publique chez Rawls et traduction .....53

    2.3.4 Clause institutionnelle de traduction .....55

    2.3.5 Délibération et éthique de la discussion .....56

        2.3.5.1 Critère de discussion et d’universalisation .....56

        2.3.5.2 Situation idéale de parole et le pouvoir de l’argumentation .....56

        2.3.5.3 La question de la source de la morale.....58

    2.3.6 Éthique de la discussion et traduction.....59

        2.3.6.1 Aptitudes épistémiques des citoyens.....60

        2.3.6.2 Illusion du consensus, éthique publique et importance d’institutionnaliser les espaces de discussion .....61

2.4 CONCLUSIONS..... 62

**CHAPITRE 3 – ANALYSE ÉTHIQUE DE LA LOI DU BATTEMENT DE CŒUR TEXANE ..... 64**

3.1. RETOUR EN CONTEXTE AMÉRICAIN ET PREMIÈRE CRITIQUE DE LA LOI DU BATTEMENT DE CŒUR..... 64

    3.1.1 *Contexte actuel*..... 65

    3.1.2 *Dieu à la fondation des États-Unis*..... 66

    3.1.3 *Tournant des années 1970 et utilitarisme politique* ..... 68

3.1.4 Critique d'une dichotomie religieux-séculier.....	71
3.1.5 Recommandations.....	74
3.2. LE PROCESSUS LÉGISLATIF .....	79
3.2.1 Démocratie limitée et incohérences législatives.....	79
3.2.2 Habermas et le droit comme médium .....	80
3.2.3 Critique d'un droit instrumentalisé.....	83
3.3. INSUFFISANCE DÉMOCRATIQUE – IMPOSSIBILITÉ D'UN PARTENARIAT .....	84
3.3.1 Le partenariat en santé : appréhension du modèle.....	85
3.3.2 Partenariat : l'expérience de la maladie et l'expérience de la foi.....	87
3.3.3 Modèle partenaire et intégration du discours religieux en santé.....	91
3.3.4 Conclusion et recommandations .....	95
3.4. UTILITARISME RELIGIEUX.....	97
3.4.1 La religion dans la limite de la simple raison.....	98
3.4.2 Critique d'une substance religieuse détournée.....	100
3.4.3 Conclusion.....	101
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>103</b>
<b>RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....</b>	<b>105</b>

*« Dévoiler ce secret, tenir ce discours sur le discours du pouvoir se nomme critique. Il n'empêchera pas le piège par simulacre de fonctionner et le pouvoir de s'exercer. Mais qu'un jour, en un moment et pour un moment seulement, un faible, un assujetti, parce qu'il est malin et rusé, trouve le moyen de retourner la force du pouvoir contre le pouvoir, de la détourner contre lui, alors quel intense plaisir ! Il ne contredit pas la force : c'est impossible. Il ne l'accuse pas : c'est inutile. Il ne demande pas que ce qui est juste soit fort : c'est utopique (qu'est-ce que le juste d'ailleurs?). Il fait en sorte – habileté artisanale, art des moyens et des brèves machinations – que le pouvoir, par sa force même, se contredise, s'accuse, se déclare injuste, de façon très reconnaissable et sans dispute. »*

*Le récit est un piège, Louis Marin*



## Remerciements

Je souhaiterais en premier lieu remercier Florence Hélaïne, ma maman, sans qui évidemment rien n'aurait été possible mais dont la qualitative éducation surpasse largement le sacré cadeau qu'est la vie.

Mon frère, Konstantin, armé d'un légendaire et romantique pessimisme, source paradoxale d'un combat jovial contre le vide éthique. Merci de cette amitié infaillible.

Mon grand-père, Jacques Hélaïne, qui m'a fait grandir entre l'héraldique, Marx et les pommiers, créant cet oxymore qu'est l'enfant réactionnaire que j'étais et rendant mes interactions sociales scolaires un merveilleux défis de tous les jours. Je lui dois mon amour de l'analyse, du conceptuel, de la solennité et son attrait pour la gravité, une urgence intellectuelle.

Ma grand-mère, Jacqueline Lacassie-Willig, esprit flottant et libre qui aurait probablement accueilli la nouvelle d'une fierté démesurée et d'onomatopées stridentes.

Un système de soutien géographiquement lointain et pourtant sans failles, en les noms de Zélia, Tom, Corentin, Romane, Patrick, Paul.

Olivier, Mélanie Suárez et Adam le S., oreilles plus qu'attentives aux péripéties du monde académique, épaules solides face aux décharges nerveuses répétées et imprévisibles.

Merci à Julie Cousineau, ma directrice de maîtrise qui a vu naître ce sujet dans sa classe et qui m'a guidée à travers ce processus avec une liberté très appréciée, ainsi que M.Allard pour ses relectures et commentaires, et Charles Dupras pour son accompagnement. Je souhaite également remercier les bourses des ESP pour leur soutien financier à la suite de l'obtention de la bourse d'excellence des programmes de bioéthique.

Finalement je souhaite remercier mes deux chattes, Simone de Beauvoir (Momone) et Jürgen Habermas, dont le charisme ne s'abrège pas en surnom, qui ont accompagné chaque page de leurs handicapantes marches sur le clavier, leurs lancinants ronronnements, et leurs nonchalants ronflements, autant de comportements qui donnaient étrangement envie de philosopher.

## Introduction

Le 1er septembre 2021, le Gouverneur du Texas, Greg Abbott, a signé le *S.B. 8, 87th Leg., Spec. Sess.* (Tex. 2021), interdisant notamment l'avortement après la détection des battements du cœur du fœtus (*Sec.171 204*). Cette décision a ravivé aux États-Unis et sur la scène internationale le vif et maintenant bien établi débat sur l'avortement. L'impact du procès *Roe v Wade*, 410 410 U.S. 113 (1973) (Garrow, 2015), aboutissant à la légalisation de l'avortement aux États-Unis, est parfois contesté (Elder, 2017). La montée des mouvements évangéliques, œuvrant intrinsèquement contre les droits à l'avortement, est effectivement aussi attribuée à Jerry Falwell (Banwart, 2013). Cependant, cette bataille juridique a indéniablement nourri la volonté de certains de « restaurer » les États-Unis dans des racines religieuses.

Le Texas, surnommé God's Country, est un exemple parlant des interactions historiques entre la Religion et le domaine politique américain et cette loi est la dernière d'une série de lois du même ordre (Gerds et al., 2016) dans cet État historiquement réfractaire à l'Interruption Volontaire de Grossesse. Plus ici que de discuter des implications éthiques d'un tel débat, c'est de la nature même du débat qu'il est question. Il est effectivement frappant de constater l'impasse dans laquelle se trouvent respectivement les défenseurs du droit à la vie et ceux d'un droit à l'autonomie du corps. C'est de ce constat et suite à un évènement comme celui de la signature du *Heartbeat Act*, TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-.212 qui vient fragiliser un droit qui semblait acquis qu'il s'agit ici. Plus que de résoudre le débat, il s'agit de lui redonner une possibilité d'exister.

La volonté est double : se repositionner face à la problématique pour retrouver un droit de parole et le deuxième objectif découle directement de ce premier pari, car si cette position existe de nouveau, il sera enfin possible de faire une critique sensée du discours pro-vie et des lois qui en découlent en contexte Texan. Ce mémoire ne s'inscrit ni dans une perspective pro-vie, ni dans une perspective pro-choix mais cherche plutôt à les faire co-exister. L'insoluble débat sur l'avortement s'inscrit effectivement dans ce combat plus insidieux entre un discours pro-vie, profondément ancré dans une morale religieuse, alors que le discours pro-choix est plutôt le résultat de la rationalisation des sociétés libérales devenues séculières (Habermas, 1987b). La

religion devient une donnée centrale de la re-problématisation de ce débat, mais c'est la notion de croyance dans un sens général qu'il faudra comprendre en fin de ce travail. Car même si nous prenons le religieux et le séculier comme représentants conceptuels des deux camps idéologiques, il s'agira plus tard de relativiser cette analyse. Nombreux non-croyants sont contre l'avortement, et la religion n'est pas unilatéralement concernée par les croisades anti-avortement. Autrement dit, il ne s'agira pas dans cette réflexion d'expliquer pourquoi la perspective pro-vie n'a pas lieu d'être, mais pourquoi et comment elle se heurte à son antithèse dans l'espace public et de manière conceptuelle. Pour ce faire, il faut rentrer dans le camp de cet adversaire fictif qu'est le camp pro-vie. Ce n'est qu'en prenant ce contre-pied et en plaidant pour une intégration du discours religieux dans l'espace public qu'on réintègre une partie des acteurs de la discussion.

Nos sociétés occidentales admettent le pluralisme ethnoculturel, moral et religieux comme un caractère inaltérable des sociétés démocratiques. Parallèlement à cela et malgré la séparation de l'État et de l'Église (Lacorne, 2003), la religion reste « un mode de structuration des sociétés humaines » (Gauchet et Louzeau, 2013) et un système moral à la fois permanent et nécessaire à intégrer pour en respecter les adeptes. Le christianisme comme religion dominante aux États-Unis et dont il est traditionnellement question lorsqu'il s'agit de vives oppositions à la pratique de l'avortement, entretient une relation intime avec la Vérité, celle-ci étant qualifiée parfois d'« espace vital » de la foi chrétienne (Ledain et Leirens, 2012). De ces constats et de la nature absolue et unique de cette Vérité jaillit le dilemme d'une intégration du discours religieux dans la sphère publique, où la vérité y est cette fois inévitablement plurielle. Se trouve selon nous, un nouveau nœud susceptible de dissiper les affrontements classiques opposants droit à la vie et droit à disposer de son corps. En réfléchissant à la présence de la religion et de la donnée de la croyance dans l'espace public, l'attention est portée sur le pluralisme plutôt que sur la simple mise en présence d'oppositions, sur le vivre ensemble plutôt que sur de simples tensions sociales. La démarche se veut réparatrice et ce changement de posture ne peut pas être un simple piège argumentatif où nous ferons plaisir à l'autre en opérant une intégration succincte et en surface. Cette intégration nous la penserons et tenterons de la rendre concrète dans différentes sphères, publique certes mais également au sein de l'hôpital où peut se prendre la décision d'avorter. Si

des conditions idéales de cohabitation et de paroles sont dégagées, apparaîtront alors en négatif non seulement les causes d'un tel affrontement, mais aussi les discordances avec les critères créés par le modèle et donc directement des critiques qui seraient de nouveau légitimes.

### Question de recherche

La volonté première de rétablir le dialogue entre les deux partis s'exprime dans une étude profonde des possibilités d'intégrer le discours religieux dans la sphère publique. Si cette étude était d'abord exploratoire, elle a généré de nombreux arguments éthiques qui par la suite ont justifié l'adoption de cette démarche, non plus seulement pour « s'essayer à penser comme l'autre » mais parce qu'il apparaissait capital de faire ce travail de changement de posture épistémique pour comprendre puis analyser. C'est le concept habermassien de traduction, soit l'analyse puis l'extraction avant transmission du potentiel normatif de la religion, qui est central dans cette réponse à la question de l'intégration. Sa compréhension a donné naissance à la question de recherche suivante : « Comment l'étude de l'intégration du discours religieux dans la sphère publique permet de rediscuter la question de l'avortement et de faire une analyse valide d'une loi précise en contexte Texan ? ».

### Méthodologie

La méthodologie adoptée pour ce mémoire est particulière puisqu'à l'échelle du travail entier elle est partie intégrante du fondement théorique. Pour réintégrer le dialogue nécessaire et s'offrir la posture dialogique idéale pour traiter du sujet, le choix de plaider pour l'intégration s'impose dans un premier temps. La méthodologie interne consiste à utiliser cette démonstration sur l'intégration pour dégager des éléments de comparaison avec le contexte et le débat qui nous incombe, soit celui de l'avortement. Cette méthodologie est théorique, suit une revue de littérature critique interprétative qui sera détaillée dans la section qui suit et s'appuie principalement sur les écrits de Jürgen Habermas sur à la fois sa théorie de l'agir communicationnel et sa vision de l'espace public. Pour montrer comment par exemple cette intégration pourrait se faire au sein du milieu hospitalier, nous nous munissons d'écrits en éthique de la santé publique et des écrits bioéthiques provenant des théologiens.

## A. Objectifs et sous objectifs

C'est donc par l'intermédiaire d'une analyse en philosophie politique sur l'intégration du discours religieux que nous chercherons à repenser la question de l'avortement. Si l'objectif principal du projet est de critiquer la loi du battement de cœur sous cet angle nouveau, l'objectif intermédiaire pour y parvenir constitue le plus gros du travail conceptuel, c'est-à-dire développer cet angle, en montrant qu'il est pertinent pour le sujet. Plus précisément l'objectif intermédiaire est de montrer que l'intégration du discours religieux est souhaitable et possible dans la sphère publique et dans le domaine de la santé, dans la relation de soin. Il s'agit plus de dégager comment et pourquoi cette intégration est souhaitable que de refaire la démonstration intégrale des penseurs de la laïcité et de l'intégration du religieux dans l'espace public, qui s'apparente à de la philosophie politique pure. En dégagant des modalités sur cette intégration, celles-ci fournissent des références, des points de comparaison pour l'analyse de la loi en question. Ce choix d'objectif intermédiaire constitue déjà un choix méthodologique, car selon nous l'argumentation est d'autant plus efficace si nous parvenons à montrer que la loi est absurde, et ce même en ayant changé de posture, absurde même si nous accordons la possibilité au religieux de s'insérer dans l'espace public. Le mouvement pro-choix naît d'une incapacité de nos sociétés modernes à laisser une morale unique dicter, entraver leur l'autonomie. Plaider pour une intégration du discours religieux c'est penser qu'il est possible que ce discours existe sans entraver cette autonomie. Si nous déterminons comment cela est possible, nous pourrions montrer comment à l'inverse, cette loi n'a pas réussi à intégrer la substance religieuse associée aux prises de position pro-vie quant à l'avortement sans entraver la liberté procréative des femmes. L'objectif intermédiaire répond au problème de la posture, tout en fournissant le matériel pour l'analyse de l'objectif principal. Les critiques sont nouvelles, désaxées du dilemme original qui est insoluble, et ce choix de démarche nous donne en fait la légitimité nécessaire, la place dans le dialogue qu'il faut acquérir pour critiquer cette loi basée sur la croyance.

Pour mettre en perspective le mouvement pro-vie, puis critiquer le *HeartBeat Act*, TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-.212 nous nous essayons à leur laisser la parole, en réfléchissant simplement à la façon dont cette prise de parole peut exister pour la cohésion sociale, d'où notre question de recherche « Comment l'analyse de la place que peut prendre le discours religieux

dans l'espace public et en santé publique permet-elle de remettre en cause la loi texane du battement de cœur sur le plan éthique ? ».

## B. Choix du cadre conceptuel

Dans la question interne que pose l'intégration du discours religieux dans l'espace public, le dilemme réside dans la difficulté d'allier le pluralisme de nos sociétés, avec la relation particulière que la religion, notamment chrétienne, entretient avec la vérité, une vérité unique, dogmatique et englobante. Mettre le christianisme au même niveau qu'une autre morale religieuse, c'est le soumettre à un relativisme moral qui est déjà trop contradictoire à la foi de certains croyants, alors que son intégration complète est incompatible avec notre nouvelle réalité sociale, séculière. Le souci est donc d'incorporer la religion au débat politique, sans la dé-essentialiser, ni qu'elle impose son dogme. Pour comprendre le cœur du problème de l'intégration, nous avons d'abord fait un repérage de cette littérature abondante sur la sécularisation et l'exclusion progressive de la religion. La découverte d'Habermas sur le sujet fut incontournable pour comprendre l'enjeu, mais aussi pour appréhender une piste de résolution, et ce par l'intermédiaire d'un concept précis qui est celui de traduction. Elle consiste en l'extraction du potentiel normatif du discours religieux, qui serait commun à une base morale publique, puis en sa reformulation en un langage compréhensif. Cette notion fait partie intégrante de son éthique de la discussion et constitue notre cadre réflexif pour répondre à notre objectif intermédiaire. Le choix d'un cadre éthique pour critiquer un cadre juridique pourrait, s'il est efficace, montrer à la fois que la bioéthique est pertinente pour le sujet, mais aussi qu'elle peut venir soutenir le droit.

Le concept de traduction chez Habermas est une réponse apportée au défi de l'intégration, ainsi nous opérons un parallélisme. Ayant reformulé le débat de l'avortement en fonction de cette intégration en opposant séculier-religieux, nous tenterons d'appliquer cette réponse habermassienne à notre question. En d'autres termes, si le concept de traduction répond à une confrontation entre religieux et séculier en philosophie politique et que nous avons reformulé le débat de l'avortement en fonction et entre ces deux termes, il apparaît plausible d'utiliser ce concept pour répondre à notre question.

## C. Revue de littérature

Ce travail donnera lieu à une *critical interpretative review* (Dixon-Woods et al., 2006) ou revue critique interprétative pour ce qu'elle apporte en liberté et potentiel de théorisation. N'étant ni exhaustive, ni explicite, ni systématique (Grant et Booth, 2009), elle permet de regarder une grande variété de littérature. Dans la mesure où nous souhaitons produire quelque chose de nouveau à partir de ce concept de traduction chez Habermas, en créant des liens à partir de la littérature existante, ce type de revue est intéressant dans la poursuite de cet objectif. Elle permet également d'intégrer, pour la littérature qui aurait été normalement exclue dans une revue systématique où le regard de la qualité de la donnée est contrôlée, la critique de cette littérature comme partie intégrante du projet (McDougall, 2015). Le repérage de la littérature a débuté par la lecture pertinente de l'auteur de notre cadre conceptuel. Pour comprendre les prémices de son raisonnement, il a fallu s'instruire sur les penseurs dont il s'est lui-même inspiré, notamment John Rawls sur le concept de raison publique et Max Weber, sur celui de rationalisation du monde. Le cadre de référence de l'étude repose donc sur une sélection de textes et de livres de Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (1981) vol.1 et vol.2, *De l'éthique de la discussion* (1985), *Droit et démocratie : entre faits et normes* (1992), *Entre naturalisme et religion : les défis de la démocratie* (2005).

## D. Conclusion

Cette méthodologie permettra de montrer en même temps que l'angle de la religion pour aborder cet enjeu est justifié, mais qu'il est apte à générer un récit suffisamment nouveau pour servir de grille de lecture afin de critiquer les lois anti-avortement aux États-Unis. Le choix du cadre conceptuel sert lui-même d'outil et même si une large partie du travail revient à le détailler pour des soucis de clarté, il n'est pas central mais un point de référence pour notre propre contexte.

## Plan du mémoire

### A. Chapitre 1

Le premier chapitre est introductif et permet de comprendre comment la question de l'avortement est devenue un enjeu de société en contexte américain puis texan. Il retrace

l'historique de sa politisation aux États-Unis, qui aboutit dans le débat moral que nous connaissons aujourd'hui. Il expose l'insuffisance du débat éthique et public de l'avortement et introduit notre problématique.

## B. Chapitre 2

Le deuxième chapitre permettra de comprendre comment, par la lecture d'Habermas, le discours religieux peut intégrer la sphère publique mais surtout pourquoi, d'un point de vue éthique, cette intégration permet de conférer un nouveau respect à la croyance et ses adeptes, nouveau respect que nous avons considéré comme primaire à l'instauration d'un nouveau dialogue entre les deux camps. Il s'agit du modèle par lequel nous dégagerons la manière dont le discours s'intègre et donc comment par extension la substance religieuse présente dans l'argumentaire pro-vie pourrait s'intégrer aux autres discours contenus dans la sphère publique. Le chapitre 2 permet de comprendre d'un point de vue philosophique l'apparition d'un contexte prompt aux questions identitaires et aux défis du pluralisme et s'attache à montrer, en retraçant le cheminement de pensée du philosophe Jürgen Habermas, pourquoi le religieux conserve une place et une importance dans l'espace public qui oblige à l'intégrer. La finalité n'est pas stricto sensu de prôner une intégration du religieux, mais toujours comme point de départ d'une démarche réparatrice pour le dialogue et pour la création de critères d'analyse, de montrer que le cadre de l'intégration du discours religieux donne de nouvelles clés de lecture pour la question du vivre ensemble en contexte texan d'abord puis pluraliste au sens large. En plus du développement des conditions idéales de dialogue, déjà des recommandations seront formulées.

## C. Chapitre 3

Chaque fois que nous avons dit « l'intégration peut se réaliser de cette façon », il aura fallu entendre « ce n'est pas comme ça qu'elle a eu lieu dans la présente loi à l'étude », écho qui aboutit dans ce chapitre 3 en la formulation d'une critique. Décentrées du débat initial (nous ne parlons plus de préséance d'un droit sur l'autre), ces critiques que nous croyons nouvelles, (prises sous l'angle de l'intégration, accepter pour mieux contredire), seront démontrées en ayant pris le contrepied de l'opposition.



# Chapitre 1 – Problématique et nécessité de renouvellement de la bioéthique

Cette première partie du mémoire est consacrée à la présentation de l'affrontement pour les droits à l'avortement afin de faire voir aux États-Unis la nature des tensions provoquées par le débat. Cette compréhension est ensuite mise en relation avec l'examen des conclusions qui seront faites dans ce chapitre au sein de la discipline bioéthique, pour montrer la nécessité de reformuler la question comme nous l'avons fait mais aussi pour faire émerger notre problématique. La nature de la bioéthique et son intérêt pour les questions normatives, légales et portant sur l'autonomie lui confère une place de choix pour traiter la question. La posture réflexive, soit la position de parole de l'émetteur dans le débat est intimement liée à son impact dans ce même débat, c'est pourquoi la méthodologie découle directement des constats opérés dans l'espace public de façon chronologique.

## 1.1 Historique de l'affrontement pour les droits à l'avortement

Un retour dans le temps permettra de dépeindre le contexte socio-culturel américain dans lequel prend place le débat sur l'avortement aux États-Unis. Cela permettra de mieux cerner la genèse de cet affrontement, et donc, de mieux appréhender le contexte actuel. Dans la présente section, nous passerons en revue les différentes étapes qui ont mené à la politisation actuelle du débat sur l'avortement et donc à l'apparition des lois du battement de cœur. Elle sera l'occasion d'introduire la donnée religieuse qui est centrale dans la transformation du débat au début du 20<sup>ème</sup> siècle et dans la forme que prend le débat aujourd'hui.

### 1.1.1 La première politisation de l'avortement

En près d'un siècle, l'avortement devient un sujet politique et fait l'objet de législations dans tous les États américains (Mohr, 1979). Avant de devenir l'objet politique controversé qu'il est aujourd'hui, l'avortement est avant tout au début du 19<sup>e</sup> siècle, un moyen de gestion pour les unions considérées comme « socialement stériles » (Fassin, 1997), incestueuses notamment. Il ne fait partie intégrante d'aucune loi, si ce n'est la loi coutumière qui considère traditionnellement que le début de l'agitation du futur enfant ou « quickening » (Gajdusek, 2003) marque l'étape

après laquelle l'interruption de la grossesse devient criminelle. Il n'est cependant ni un enjeu public ou politique ni un enjeu sexuel ou de genre puisque la plupart des lois en vigueur entre 1820 et 1840, basées justement sur la doctrine du « quickening », consistent plus à protéger la femme d'un avortement non désiré qu'à la punir (Gajdusek, 2003).

La première loi anti-avortement, basée sur les « agitations » du fœtus, apparaît en 1821 dans le Connecticut, et est en fait une loi anti-empoisonnement qui tentait d'éviter que les femmes n'utilisent des médicaments dangereux pour mettre fin à leur grossesse (Jacobson, 2019). L'avortement devient réellement une question apparente, dans le sens où elle devient visible et importante aux yeux de tous, lorsque surviennent des préoccupations démographiques, par la constatation d'une chute des naissances, au même moment où la pratique elle-même s'installe dans les plus hautes classes de la société. L'avortement permet aux femmes « [Notre traduction] mariées, protestantes [...] de classes moyennes voire supérieures » (Mohr, 1979, p.86) de gérer la taille de leur propre famille, ce qui participe inévitablement à leur autonomisation. Le recours à la pratique change, mais ce sont les médecins de l'époque qui opèrent un basculement dans le regard qui lui est porté (Fassin, 1997). Ces derniers invoquent justement la chute des naissances, mais aussi pour la première fois « la valeur de la vie » (Mohr, 1979, p.36) que leur profession force à respecter par-dessus tout, ou en tout cas dans la mesure où la mère n'est pas en danger de mort. C'est effectivement un droit à la vie inconditionnel qui est mis en avant par ces médecins, à condition cependant que la santé de la mère ne soit pas compromise (Luker, 1985), la grossesse étant à l'époque bien plus encline à engendrer des complications qu'aujourd'hui.

La professionnalisation des médecins est au même moment mise en difficulté par un marché qui accueille beaucoup de nouveaux praticiens, et des patientes qui se soustraient de plus en plus à l'autorité médicale. Le dernier argument qui a joué en faveur d'un contrôle des avortements constitue donc un argument de genre et la place de la femme au sein du foyer et dans la société devient une question d'ordre social qu'il faut rétablir. *L'American Medical Association* joue un rôle central dans cette campagne qui prend place dans les années 1850 et qui consiste pour le corps médical à se réapproprier un pouvoir décisionnel à l'égard du corps de la femme et une autorité jusqu'alors inégalée. Il faudra attendre les années 1880 pour que l'examen de crise sociale qu'avaient fait les médecins soit acceptée et reprise par les législateurs de tous les États

américains (Calderone, 1981). La criminalisation de l'avortement ne connaît à cette époque aucune réelle opposition et jusque dans les années 1950, le sujet n'est ni une question publique ni politique, et donc pour ainsi dire, clos. Des avortements clandestins et illégaux sont cependant toujours pratiqués et à la connaissance de tous, tandis que les avortements pour raisons thérapeutiques se font dans la discrétion du cabinet, régulés par le seul jugement du médecin (Dyer, 1878). Ces deux visages de l'avortement coexistent pendant le siècle de silence qui suit. Dans cette « croisade des médecins » (Fassin, 1997), il faut noter qu'en lien avec notre sujet, l'Église est réticente à l'idée de prendre part au débat et qu'elle y restera indifférente pendant environ un siècle.

### 1.1.2 La deuxième politisation de l'avortement

L'arrivée de l'argument religieux concorde avec le recul du pouvoir des médecins sur la question. Il s'agit d'un remplacement et d'un déplacement de l'enjeu dont les causes sont profondes et marquées par des événements déclencheurs, dont l'affaire Sherri Finkbine. En 1962, la jeune femme demande, conseillée par son médecin, qu'un avortement pour raison médicale soit pratiqué. Après avoir ingéré une dose importante de thalidomide dont la prise peut causer des malformations chez le futur enfant l'affaire devient publique. La jeune femme étant présentatrice à la télévision, elle informe par ce moyen le grand public au sujet des risques de ce médicament. À la suite de cette intervention médiatique, l'hôpital retire par précaution son accord de pratiquer l'intervention et le médecin de la jeune femme saisit le tribunal qui refusera alors que l'avortement soit effectué (Ziegler, 2017) (Kenney, 1963). La vie de la mère n'est pas mise en danger par la grossesse, ce qui est en Arizona à l'époque, la seule raison légitimant la pratique de l'avortement thérapeutique. Celui-ci se distingue de l'avortement non-thérapeutique par l'avis médical indiquant la nécessité d'interrompre la grossesse pour la santé de la mère (Association internationale des démographes de la langue française, 1994).

L'affaire expose au grand jour deux choses : d'abord qu'il y a une large disparité entre la norme et la pratique, soit entre ce que le cadre légal propose et ce que le médecin fait et peut faire, ensuite que le professionnel a un statut ambigu sur la question. C'est pourquoi d'ailleurs dès 1950 des commissions au sein des hôpitaux, sont chargées de réguler les décisions médicales touchant l'avortement afin d'uniformiser la pratique (Fassin, 1997). Avec les progrès de la médecine,

l'avortement thérapeutique semble de moins en moins indiqué, ce qui retire au médecin une partie du pouvoir décisionnel. Ceci relègue la question de l'avortement à la sphère privée, celle de la femme à qui il revient alors de choisir, puisque celui-ci n'est plus ultimement une nécessité de santé. En 1959, les juristes soulignent en premier dans la *Stanford Law Review* le caractère imprécis des différentes législations sur le sujet (Packer et Gampell, 1959). La même année l'*American Law Institute* propose de réformer le *Code criminel* américain (une réforme du code criminel qui avait commencé en 1951 par cette organisation d'avocats américains, une version finale de ce Code a été achevée en 1962) dans lequel l'avortement deviendrait légal dans les cas suivants : si la santé de la mère ou du fœtus était gravement mise en cause et sur le plan sexuel si la conception relevait d'un inceste ou d'un viol (Kenney, 1963). Ce projet de réforme du Code criminel inspire, avant l'arrêt *Roe v Wade*, 410 U.S. 113 (1973), des réformes dans 14 États américains. En même temps, les médecins mettent en avant la pratique clandestine qui n'a cessé d'exister et qui constitue une menace pour la santé des patientes. Dans ce contexte, ces acteurs appellent à une réforme globale pour conformer la pratique à la loi, pour des raisons de clarté – en raison de l'importante marge de manœuvre laissée aux médecins pour interpréter la loi, ces derniers commençaient à craindre des poursuites – et de santé publique.

### 1.1.3 Naissance du mouvement pro-vie et arrivée de l'argument religieux

La pratique étant plus encadrée et devenant plus sécuritaire, la question de l'avortement sur le plan purement médical devient moins litigieuse pour les praticiens et toute la place est alors laissée à l'enjeu moral. Cette deuxième politisation de l'avortement aboutit à un affrontement quasi exclusif entre les femmes et les institutions religieuses. La logique réformatrice américaine est remplacée par une logique d'abrogation (Fassin, 1997) et l'Église qui s'était jusque-là abstenue d'intervenir sur le sujet s'en empare. Il faut noter qu'elle n'est pas unanime sur la question : en 1967 par exemple, le Times rapportait une déclaration de 21 membres du clergé qui « proposaient d'orienter des femmes vers des médecins qui pratiquaient l'avortement dans des conditions régulières et sans danger » (Laurence H., 1992).

Cependant cette vague de réformes, qui à travers le pays permet l'avortement selon différentes modalités, réveille chez certains groupes religieux le besoin de faire valoir un droit à la vie. Ce droit serait inhérent à leur foi, « an almost absolute value in history » (Banwart, 2013), qui

constitue, s'il est bafoué, non seulement un crime contre l'humanité, mais un péché envers Dieu. Le mouvement pro-vie est né donc, avant l'arrêt *Roe v Wade*, 410 U.S. 113 (1973), de petits groupes d'influence en réaction à ces réformes (Karrer, 2011). Ces derniers se sont ensuite réfugiés à la fois dans le parti républicain et dans des mouvements fondamentalistes (Evans, 2002). Ce sont des courants d'origine protestante, pour qui l'Écriture Sainte relève directement des paroles de Dieu et dont l'application précise est requise afin de revenir à une foi qui serait plus fondamentale, ou originelle. L'arrivée de ces groupes d'opinion sur la scène publique marque le début d'une nette polarisation dans le débat. Ces mouvements sont à l'origine d'un discours qui sera dorénavant bien plus radical, mais sont aussi la conséquence d'un rassemblement, d'une conviction qui a eu besoin d'être soutenue. L'appartenance à un groupe aux opinions ou prises de position considérées strictes augmente le degré de polarisation du débat parce que ces derniers promeuvent un soutien d'autant plus fort qu'il a pu justifier qu'on s'y intéresse (Evans, 2002). Cela a été le cas pour les groupes aux convictions politiques considérées extrêmes dans le contexte américain et pour la question de l'avortement.

#### 1.1.4 Polarisation du débat et fondamentalisme

Il faut mentionner le mouvement *Moral Majority* à la tête duquel Jerry Falwell, dès les années 1960, rassemble des croyants de différentes confessions (mouvements évangéliques divisés eux-mêmes en plus petits groupes, les fondamentalistes, les pentecôtistes, les néo-évangéliques, ainsi que des juifs, mormons, protestants et catholiques (Banwart, 2013)) dans une campagne contre la libération sexuelle des femmes, mais aussi contre des mouvements qu'ils considèrent liés, comme le mouvement pour les droits homosexuels, ou encore la vague de sécularisation qui transforme l'école publique (Banwart, 2013). Le raccourci est rapidement scellé, pour ce mouvement il existe dorénavant un lien direct entre le fait d'être un bon croyant et celui d'être fondamentalement opposé à l'avortement.

Le lien n'est en réalité pas nouveau : arrivé pourtant en dernier sur la scène de ce débat sociétal, de nombreux religieux et historiens rédigent et font appel à des textes qui ancrent l'avortement dans une controverse historique : « The crime of abortion in canon law : an historical synopsis and commentary » (Huser, 2013), « Abortion : the development of the Roman Catholic perspective » (Connery, 1977), « The ancients and the medieval on abortion : the consensus the court ignored »

(Horan et al., 1987) ou encore « *Roe v Wade* : No justification in History, Law and Logic » (Paxton, 2022). C'est en invoquant notamment l'ancienneté des arguments pour le droit à la vie que les activistes tentent de rallier l'histoire et la tradition à leur cause. Ce mouvement réussit à fédérer, d'abord parce qu'il rassemble contre un ennemi commun, ensuite parce qu'il invoque des arguments pro-famille et rattache sa mission à la protection des foyers américains contre la « dépravation » (Banwart, 2013). Le mouvement deviendra puissant au point d'influencer la décision politique américaine (Banwart, 2013). Nous reviendrons sur les jeux de pouvoir et sur l'enjeu purement politique de ce débat dans le chapitre 3.

Comprenons simplement que l'arrêt *Roe vs Wade*, 410 U.S. 113 (1973), dont on pourrait penser qu'il est à l'origine de ce mouvement, n'est pas à isoler et que les mouvements pro-vie comme les mouvements pro-choix et féministes en sont plus les causes que les conséquences. Rosalind Petchesky explique justement que ce procès est bien le résultat d'un changement de mœurs au sein de la société américaine et non pas la cause d'une redéfinition de l'avortement (Petchesky, c1990, p.103). Les femmes étant amenées à faire de plus longues études et s'insérant de mieux en mieux dans le monde du travail, le contrôle de la procréation de ces dernières était donc, avant *Roe v Wade*, 410 U.S. 113 (1973) devenu un enjeu aussi bien moral que pratique. Et ces enjeux découlent d'un contexte social témoin de l'autonomisation de la femme.

### 1.1.5 *Roe v Wade* et premier bilan

Bien que ces mouvements pro-vie ne naissent pas avec *Roe v Wade*, 410 U.S. 113 (1973). (Williams, 2015), il est certain que la décision de la Cour Suprême en 1973 de décriminaliser l'avortement en vertu du respect de la vie privée accordée par la Constitution (U.S. Const. amend. I), marque l'enracinement de ces derniers. La mission dont ils se sentaient jusqu'alors investis prend effectivement un autre tournant. Le paradoxe américain, et ce qui fait du débat sur l'avortement un emblème de ce même paradoxe, s'illustre par le fait que le jugement de la haute cour de justice américaine, au lieu de dépolitiser le débat, lui donne un nouveau souffle. La logique d'abrogation culmine et met en lumière la cohabitation impossible de deux valeurs qui semblent jusqu'à ce jour irréconciliables et qui font l'objet de notre recherche, soit le respect de la liberté individuelle et de la vie privée et celui de la liberté religieuse (Mathieu Deflem, 1998, p.803). Ces phases de politisation montrent en tout cas le déplacement progressif de la question

de l'avortement du champ de la technique jusqu'au champ moral qui est celui qui nous intéressera. Plus encore, cet historique montre que peu importe le champ et l'époque, la question de l'avortement et plus largement la procréation a toujours été un objet politique et de pouvoir qui a su mobiliser toutes les sphères de l'espace public.

#### 1.1.6 *Roe v Wade* et lois du battement de cœur

Nous ferons l'économie de revenir sur la chronologie de l'affrontement des deux mouvements, pro-choix et pro-vie, depuis *Roe v Wade*, 410 U.S. 113 (1973) en constatant simplement que celui-ci est incessant et que les droits conférés à la suite de ce procès sont conditionnels, et fragiles<sup>1</sup>. Depuis 1973, de nombreux États ont tenté de contester *Roe v Wade*. Les procès *Webster v. Reproductive Health services*, 492 U.S. 490 (1989) (« Webster v. Reproductive Health Services Text of U.S. Supreme Court Decision », 1990) de 1989 et *Planned Parenthood v Casey*, 505 U.S. 833 (1992) de 1992 lui font notamment perdre du terrain, le premier en acceptant la loi du Missouri (Title XII PUBLIC HEALTH AND WELFARE, Chapter 188, Effective - 28 Aug 1986) qui restreint le financement public pour la pratique de l'avortement, le second qui n'oblige plus à rendre accessible l'avortement au premier trimestre de grossesse (Howard, 1993). Outre les lois pour restreindre l'accès, amoindrir les aides aux financements, ou encore les technicalités méthodologiques imposées rendant la pratique coûteuse et rare, une série de lois appelée loi du battement de cœur s'est imposée sur une période de 10 ans et ce dans 27 des états américains. Le premier « *Heartbeat Act* » (N.D. Cent. Code § 14-02.1) est proposé par le Dakota du Nord, qui réussit pour la première fois depuis *Roe v Wade* à faire passer une loi qui interdit l'avortement pendant le premier trimestre, soit 6 semaines après fécondation, au moment où les battements du cœur du fœtus deviennent détectables. Elle réussit à passer les deux chambres du congrès et à être signée par l'exécutif, avant d'être cependant révoquée par la Cour Suprême des États-Unis (Chappell, 2016).

---

<sup>1</sup> Ce passage a été écrit ultérieurement aux événements du 24 Juin 2022 qu'il convient ici d'inclure. Concernant cette fragilité, le jugement historique *Roe v Wade* a été depuis le début de ce mémoire rendu caduque (« Droit à l'avortement », 2022). Il est clair que le *Senate Bill 8* a participé à renverser le jugement qui protégeait le droit à l'avortement au moins pour le premier trimestre de la grossesse aux États-Unis. La Cour suprême a voté (5 voix contre 4) pour que le droit à l'avortement ne soit plus une loi fédérale, laissant la liberté aux États d'établir leur propre loi en matière d'avortement. Ce revirement historique s'aligne avec les jeux politiques que nous décrivons. La question de l'avortement est fragile en soi, mais l'est également parce que chaque président rebat à chaque mandat les cartes sur le sujet (Marguet, 2019).

En septembre 2022, le Gouverneur texan Greg Abbott signait le *Heartbeat Act* ou *Senate Bill 8*, TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-.212 qui, en plus d'interdire l'avortement après 6 semaines de gestation, soit avant que la majorité des femmes ne prennent connaissance de leur grossesse, propose un montant de 10.000 dollars au plaignant qui prouvera une action contraire à la présente loi. Comme les autres lois du battement de cœur avant celle-ci, au Texas comme dans d'autres États, le *Senate Bill 8* TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-.212, n'a pas manqué de raviver les affrontements pro et anti-avortement, avec la particularité d'emprunter un chemin légal nouveau. Effectivement, la loi est d'autant plus mal reçue par la population américaine dont il est plus précisément question ici et l'opinion publique mondiale, que la section 171.208 de celle-ci empêche de mener une action en justice contre l'État texan directement et force au procès entre parties civiles uniquement. Le contenu et le processus législatif sont alors accusés de vouloir provoquer une « chasse aux sorcières » (Tanne, 2021) en incitant à la délation abusive, notamment par la promesse d'une somme de 10.000 dollars accordée au plaignant, tout en scellant la loi dans une juridiction qui ne permet même plus de la remettre en cause.

## 1.2 Intérêt et place de la bioéthique dans le débat sur l'avortement

Cette section présente la pertinence du sujet pour l'entreprise bioéthique en même temps que de resituer la place du débat de l'avortement dans ce même champ d'étude. En faisant cela nous concluons sur la pertinence actuelle de la bioéthique pour traiter la question mais aussi sur sa nécessité de se renouveler pour y parvenir.

### 1.2.1 Intérêt de la bioéthique pour la question de l'avortement – autonomie procréative en bioéthique

C'est dans un contexte où naît une possibilité nouvelle de contrôle sur le corps par la technologie qu'émerge la pertinence de la bioéthique dans la réflexion qu'elle peut amener sur l'avortement. L'avortement étant en soi une nouvelle forme d'action qui peut être posée sur le corps, la bioéthique est particulièrement bien placée pour prendre part à la discussion en ce qu'elle s'est construit notamment dans ses premières années autour du concept d'autonomie. La discipline prend théoriquement part au débat en discutant de façon inter et multidisciplinaires d'un sujet lui-même au carrefour des sciences biomédicales, du droit et de la philosophie morale. Ce sont



ses acteurs, les bioéthiciens qui s'organisent et répondent par le biais de concepts et de méthodes diverses à ces nouveaux enjeux. Elle peut également jouer un rôle lorsqu'il s'agit de critiquer et d'analyser des décisions historiques, ou des politiques actuelles. Elle se construit parfois en réaction aux enjeux qui émergent de nos pratiques et de nos avancées à l'échelle sociétale, parfois elle se veut anticipatrice. La situation que crée la loi dont il est question rentre tout à fait dans le champ d'analyse de la bioéthique : elle questionne notre rapport à la norme, l'intégrité physique et éthique des citoyens, qu'ils soient pour ou contre la pratique, et interroge également sur certains principes de santé publique. Le *Heartbeat Act*, TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-.212 est devenu une politique de santé quand ses répercussions ont mené justement à des problèmes de santé publique. Les études post adoption des lois du battement de cœur ou post-fermeture de cliniques d'avortement montrent en effet la détresse psychologique des femmes dont le parcours pour avorter devient plus coûteux, moins accessible et force parfois au tourisme abortif (Fuentes et al., 2016). Dans d'autres cas ces conditions obligent à poursuivre une grossesse non désirée, engendrant une hausse du taux d'autoavortement, pratique dangereuse lorsque celle-ci n'est pas pratiquée en milieu contrôlé (Grossman et al., 2010).

La bioéthique s'est historiquement donné pour rôle de surplomber la pratique médicale, mais avant d'être reprise comme discipline qui peut prévenir et encadrer les décisions médicales, elle a commencé par dénoncer, que ce soit les injustices, les manquements aux valeurs de nos sociétés, ou la validité même de ces valeurs (Durand, 2005). Dans ces fonctions, elle doit notamment composer avec un pluralisme, aussi bien religieux que moral et culturel. Nous reviendrons sur cette notion qui est devenue une condition du vivre-ensemble et qui constitue une partie du nœud au débat sur l'avortement. Gelé par ce pluralisme, soit la multitude d'attitudes et d'opinions concernant l'avortement, le droit peut être ambigu et hésiter à se prononcer sur l'acceptabilité d'une telle pratique, il peut en conséquence perdre en efficacité dans sa fonction d'encadrement (Arbour et Lacroix, 2010), (Labrusse-Riou et Bellivier, 2002). S'il prend en tout cas position, le droit ne peut pas ou plus s'attendre à ce que l'ensemble des citoyens adhèrent à sa prise de décision. La bioéthique et l'éthique plus largement a pour elle la liberté de la forme, c'est-à-dire un espace à part entière qui privilégie une discussion ouverte, en amont du

droit, mais ne peut pas non plus espérer le consensus (Marceau, 2022), (Lalonde, 2011), (Putnam, 2005).

### 1.2.2 Les arguments bioéthiques

Aux vues des limites de cette recherche nous ne reviendrons pas sur 50 années de débat bioéthique extrêmement prolifique sur l'avortement. Il est possible cependant de dégager de grandes tendances et arguments qui ont été développés et défendus par les chercheurs de cette discipline. Une grande partie de la littérature a d'abord été axée sur la définition et la caractérisation du statut moral du fœtus, dans le but de justifier ou non la pratique (Johnson, 1989). Ce sont pour la plupart des philosophes qui ont tenté de traiter la question, en invoquant notamment le concept de potentialité qui attribue un certain statut au fœtus dès la conception (Annis, 1984), ou qui ont discuté de la notion de conscience comme critère d'individualité. Le débat pose alors la question fondamentale suivante « quand la vie commence-t-elle ? Quand acquérons-nous le statut de personne ? ». À titre d'exemple, en France, l'article 16 de la Loi bioéthique de 1994 stipule que « La loi assure la primauté de la personne, interdit toute atteinte à la dignité de celle-ci et garantit le respect de l'être humain dès le commencement de sa vie. » (LOI no 94-653 du 29 juillet 1994 relative au respect du corps humain, JORF n°175 du 30 juillet 1994), mais ne se prononce jamais sur les modalités et la nature de ce commencement.

La question n'est cependant pas nouvelle et elle habitait déjà les esprits durant l'Antiquité où été opérée la distinction entre enfant « formé » et « non formé » (Campbell, 1980). L'Ancien Testament lui, ne se prononce pas sur le sujet. Ce n'est qu'ensuite, avec les multiples traductions, notamment de l'hébreu au grec que l'idée apparaît : la vie de celui qui cause l'avortement devrait être donnée en échange dans le cas où le fœtus est déjà formé (Campbell, 1980). La frontière entre ces deux statuts était marquée par les premières agitations ressenties par la mère. Il serait tentant de croire que le peu de connaissance en embryologie de l'époque était à l'origine de la difficulté de réguler la pratique, or de nos jours où la grossesse est un phénomène fort détaillé, la tâche n'apparaît pas plus aisée. La notion de viabilité et le système de trimestre que beaucoup de pays prennent en référence pour leur législation (la majorité jusqu'à 12 semaines en Europe, même si la Suède va jusqu'à 18 semaines, le Pays-Bas 22 semaines et le Royaume-Unis 24 semaines (Guillaume et Rossier, 2018)) sont très contestés et discutés (R. Porter et O'Connor,

2009). La science ne fait donc pas argument d'autorité sur la question, elle devient même plutôt un outil argumentatif supplémentaire (Robertson, 2014), en témoigne les lois du battement de cœur. Celles-ci se basent en effet directement sur une connaissance embryologique (le début des battements du cœur du fœtus) et la fait sienne pour humaniser implicitement le fœtus. Le concept de personnalité morale rentre également et inévitablement en conflit avec la personnalité juridique qui ne permet pas de rendre compte de la plasticité et de la complexité du statut de l'embryon, à qui on assigne un statut arrêté quand sa nature est elle-même d'être en perpétuel changement (Fagot-Largeault et de Parseval, 1987). La notion en éthique de personnalité morale est intimement reliée à celle de personnalité juridique puisque la première implique directement des droits et des obligations à l'encontre de l'entité désignée comme étant un agent moral. Les définitions ne sont pas arrêtées. Lorsque l'expression est utilisée pour parler du fœtus ou de l'enfant en devenir, la personnalité morale renvoie à une notion d'autant plus floue qu'elle définit tout un potentiel d'existence et de vie qui est propre à chaque parent et son héritage culturelle et de croyance.

L'autre tendance observée dans les travaux se réclamant de la bioéthique aborde le problème sous l'angle des droits, à l'autonomie, et dans ce cas à l'autonomie procréative (Churchill et Simán, 1982). Dans cette littérature sont exprimées les valeurs de liberté et de justice, la notion d'utilité et de bénéfice interviennent (Macklin, 1989) au même titre que celle de responsabilité (E. Porter, 1994). Ces principes éthiques sont invoqués pour plaider notamment en faveur d'une autonomisation du choix. Le succès du principisme influence certainement l'hégémonie du principe d'autonomie qui régit alors la pratique. La bioéthique s'inscrit dans ce courant qui défend la liberté individuelle et le choix en faisant du principe d'autonomie du patient son premier principe pour guider la réflexion. C'est de l'autonomie de la femme dont il s'agit principalement, et l'éthique féministe se développe conjointement autour du sujet. L'éthique féministe s'accorde avec une grande partie des arguments non féministes, mais prête une attention particulière, non seulement à la variété de raisons qui peuvent pousser à avorter, mais aussi aux conséquences des grossesses indésirées, et à l'expérience de l'avortement en lui-même (Sherwin, 1991). Le but est, en déplaçant l'attention sur la femme et les conditions de ses prises de décision, de comprendre les causes sous-jacentes de ces dernières.

Malheureusement, reflétant ce qu'on observe dans l'espace public, l'éthique du choix, l'éthique féministe et le principe d'autonomie ne réussissent pas à s'imposer et au-delà même de la question du statut du fœtus, certains auteurs discutent son potentiel caractère ou statut moral. *L'impairment argument* (Hendricks, 2019), selon lequel si une atteinte mineure au fœtus est considérée immorale, alors une atteinte plus grande, telle que l'avortement (donc la mort potentielle du fœtus) l'est également, déplace la discussion puisque : même si le fœtus n'était pas une personne, l'avortement serait immoral (Hendricks, 2019). C'est encore un dissensus de fond qui fait surface, le caractère immoral de l'avortement semble inhérent et semble s'extraire de l'argumentation, comme exempté de se justifier. Le débat qui a cours en bioéthique n'échappe en tout cas pas à la dichotomie habituelle : les droits du fœtus sont constamment confrontés à ceux de la mère en tant que personne morale, ou en tant que corps. Jonh Arras s'étonne de la formulation du débat, tourné vers les acteurs décisionnels plutôt que vers une réflexion sur l'action qu'il faut poser, car le débat demande bien souvent qui a préséance (Arras, 1984) et « [Notre traduction] pour qui l'avortement est-il réellement profitable ? » (Walker et al., 1976).

### 1.2.3 Insuffisance du débat bioéthique et besoin de renouvellement

Cette insuffisance ou impasse est reconnue par la communauté de chercheurs, la plupart d'entre eux ont nommé le caractère dichotomique et irréconciliable du débat et ont tenté de réfléchir dans le sens d'une résolution au lieu de prendre habituellement parti pour l'un des droits, ou l'un des positionnements moraux (Barglow, 1976) (E. Porter, 1994) (Walker et al., 1976). On peut constater deux choses, d'abord que la bioéthique engendre une grande quantité d'arguments (probablement plus grande que dans l'espace public), ensuite qu'elle fait intervenir de nombreux acteurs de disciplines variées. Ceci montre qu'elle est non seulement un espace propice à la discussion, mais également qu'elle a la capacité de créer un langage commun, un espace commun de compréhension, ce qui coïncide avec le caractère interdisciplinaire qui lui est attribué. Remarquons qu'au sein de cette discipline, la théologie, pionnière de la discipline, participe au débat sur l'avortement dans les premières années de la bioéthique, mais tend à réduire sa présence sur la question à mesure que celle-ci se sécularise. C'est le deuxième point qu'il convient de souligner, le débat sur l'avortement en bioéthique est le plus souvent traité à l'aide d'un langage séculier. Séculier est employé ici comme l'équivalent de « non religieux », nous définirons

mieux ce terme ultérieurement. Non seulement la langue est séculière, c'est-à-dire exempte de toute vision englobante qui prédéfinirait le discours du chercheur en question, mais les arguments sont quasiment toujours, eux aussi, de nature séculière. A notre avis, cela conduit à penser le débat à côté de celui-ci, en dehors de sa réalité sociale qui nous l'avons vu aux États-Unis, implique inmanquablement les institutions religieuses et la notion de croyance, comme système qui rassemble des communautés sous certaines valeurs et comportements définis et qui réclame d'être reconnu de nos jours et particulièrement en contexte texan. Ce contexte multiculturel et pluri-religieux est présenté en chapitre 3 où sont détaillées ses caractéristiques.

L'ensemble des acteurs, le droit et l'éthique au sein de la bioéthique, comme le mouvement pro-vie d'un côté et pro-choix dans l'espace public ne semblent regarder le sujet qu'à travers soit la femme porteuse, soit le fœtus porté. Il y a selon nous une opposition plus intéressante à identifier, mais peut être aussi plus conciliatrice pour le débat. Parce que les arguments sont trop facilement connotés pro-vie ou pro-choix, ce qui empêche quasiment instantanément la discussion, il faut s'interroger plutôt sur leur fondement et considérer leur nature, soit d'un côté des arguments séculiers symbolisés par le principe d'autonomie, et de l'autre des arguments de nature religieuse, qui viendraient consacrer le droit à la vie du fœtus comme valeur suprême. Même si nous reviendrons sur cet élément, il faut rappeler dès maintenant que tous les religieux ne sont pas contre l'avortement et qu'inversement on peut ne pas croire en un Dieu et y être fermement opposé. Nous dirons de ce constat qu'il faut alors d'autant plus accepter le fait du pluralisme comme établi et non caricaturable. Les rhétoriques classiques identifiées comme pro-vie et pro-choix sont cependant clairement dans une impasse qui force à remonter à la source du problème qui est a priori de nature identitaire. Identitaire, c'est-à-dire que l'individu et l'identité prennent une place importante dans le débat : sans revenir sur la nature discursive des propos de chaque partie, il semble qu'il soit toujours question d'une atteinte portée à des valeurs personnelles et profondes, en témoignent les slogans scandés par le mouvement pro-vie : « what you do hurt us all » (Scuro, 2020), valeurs qui sont manifestement plurielles.

Cette nouvelle dichotomie fondée plutôt sur la croyance comme système de valeur à part entière, semble empêcher au premier abord de trouver un espace de réflexion propice au dialogue, car les deux discours semblent s'autojustifier. Elle empêche surtout de formuler, peu importe le

positionnement, une critique qui soit légitime sur la loi texane sur les battements de cœur, qui n'est qu'une forme que peut prendre la croyance lorsqu'elle s'incarne dans l'espace public. C'est bien le fondement même de ce qu'est la croyance qui crée ce problème d'invalidité dans la posture de celui qui se justifie ou se défend. La croyance n'est par définition, ni justifiée, ni à justifier, ou dans d'autres termes, elle n'est justifiée que par elle-même et par la communauté de croyant qui y adhère, et les valeurs qui la sous-tendent. Elle est également un système qui régit pour beaucoup de citoyens un mode de vie et des pratiques qui seraient inhérentes à une vie bonne, ce qui force à accepter que ces valeurs existent. C'est cette définition de la croyance qui sera en toile de fond de notre travail, quand nous parlerons de religion, nous ferons référence par extension à l'institution qui soutient ces croyances et crée un socle commun de comportements pour ses adeptes. C'est la religion chrétienne qui sera ciblée tout au long de ce mémoire. Si une telle reformulation du débat de l'avortement doit être faite, elle doit donc immanquablement accepter la prémisse d'une religion comme système éthique, dont le respect garantit l'intégrité de ses adeptes. Dans la mesure où nous souhaitons réfléchir à son intégration, il faut donc en premier lieu la reconnaître et reconnaître son importance pour ses adeptes. Telle est la nouvelle problématique dans le cadre du débat sur l'avortement à laquelle il convient de répondre par de nouveaux arguments bioéthiques.

Parce que la question de l'avortement invoque des questionnements dans de nombreux champs disciplinaires et est devenue une question de société incarnant les débats sur les valeurs fondamentales de celle-ci, la bioéthique, tournée de plus en plus vers les enjeux de cohésion sociale doit pouvoir intervenir dans le débat. Pour ce faire elle doit le reformuler, pour donner une impulsion nouvelle aux arguments utilisés, mais également pour contourner l'impasse actuelle qui est liée directement à la posture de celui qui prend la parole :

« Un besoin d'éclaircissements et de solutions concrètes se fait sentir. Si des manifestations les plus éclatantes sont naturellement traitées en première instance par la politique et le juridique, son cœur est davantage de nature philosophique. L'aborder à l'aide des théories normatives en philosophie morale et politique contemporaine s'avère par conséquent nécessaire pour espérer proposer des réflexions éclairantes et des actions justes et adaptées à notre temps. » (Jean, 2011).

#### 1.2.4 L'appel de la philosophie politique : reformulation du problème des débats sur l'avortement

Au cœur de cette cacophonie, c'est donc la croyance que nous prenons comme nouveau nœud conceptuel du sujet. Notre hypothèse veut que si le séculier, sous-entendu mouvement pro-choix, ne peut critiquer le religieux, sous-entendu mouvement pro-vie, parce que la croyance ne se justifie pas (ou plutôt s'autojustifie) et que si quand le discours religieux s'intègre à la cité, c'est pour s'imposer comme la loi du battement de cœur en est un exemple, c'est alors qu'il faut repenser l'intégration du discours religieux et placer cette réflexion au centre du débat sur l'avortement. Si un contexte de sécularisation et des arguments séculiers aussi rationalisés soient-ils ne suffisent pas, c'est qu'il faut prendre le penchant du religieux, pour être entendu d'abord, ensuite pour être peut-être compris. Tentons donc de renverser la posture pour plaider que le religieux peut s'intégrer, mais que pour diverses raisons qu'il s'agira de démontrer, il ne peut le faire de cette façon. Notre angle de travail est d'autant plus justifié que le contexte texan est marqué par un historique bien particulier entre l'État et la religion et une ambiguïté sur la réelle séparation entre ces deux sphères. Leur relation conflictuelle exacerbée justifie donc également qu'on utilise cette donnée, la religion, pour apprécier les phénomènes sociaux en contexte américain. Le fait que la religion soit un caractère permanent de nos sociétés, malgré la sécularisation et bien que le nombre de croyants ait globalement diminué (ceci aux États-Unis mais aussi dans le reste de nos sociétés occidentales), justifie aussi la pertinence de plaider pour son intégration. En témoignent cette loi et le contexte de recrudescence de la religion, la volonté d'écarter l'Église n'a jamais empêché celle-ci de s'exprimer ni d'influencer la décision politique. Si elle est un caractère permanent, ne vaudrait-il mieux pas tenter de réfléchir à sa présence ?

#### 1.3 Conclusion

Dans ce premier chapitre nous avons contextualisé la loi du battement de cœur dans l'histoire de l'avortement aux États-Unis pour montrer comment celle-ci émerge mais aussi comment la question religieuse s'imbrique dans le débat. Pour le bien de ce travail la donnée religieuse a été replacée au centre du débat. La démarche part d'une dichotomie existante en espérant pouvoir la dépasser ou au moins la relativiser. C'est parce qu'une croyance fondamentale se trouve cachée derrière la rhétorique pro-vie qu'il faut que celle-ci soit réfléchi en même temps que la question de l'intégration directe de cette croyance dans des politiques publiques. C'est en prenant le

contrepied épistémique, de plaider pour une intégration, que nous pouvons de nouveau prendre la parole sur la question tout en montrant comment celle-ci peut prendre place dans l'espace public et donc à l'inverse montrer comme la loi a échoué dans ce sens.



## Chapitre 2 – La religion dans l'espace public

La pensée d'Habermas sur l'intégration religieuse et sur le potentiel normatif du discours religieux a connu un revirement qu'il convient d'exposer. Ce changement de position d'Habermas à l'égard de la religion permettra à la fois de justifier notre cadre conceptuel, en ce que le cheminement d'Habermas expose les raisons d'une nécessité de l'intégration du religieux à l'espace public, et en même temps d'exposer le problème que pose l'intégration du religieux justement. Dans la première partie de ses travaux, l'intégration n'est pas un enjeu et Habermas dévalue le potentiel normatif de la religion. Afin de comprendre le raisonnement qui le pousse à exclure la religion de l'espace public et sa transition vers une revalorisation du discours religieux, il faut s'arrêter sur les travaux du sociologue Max Weber. Habermas partage le constat de Weber sur sa théorie de la rationalisation du monde et finira par la critiquer. Cette critique opère un dépassement de ce qu'avance Weber, duquel naît une théorie de la rationalité dite communicationnelle, au cœur de sa compréhension critique de la société. Sa philosophie du langage sous-tend à travers la traduction, sa conception de la laïcité qui prend alors un nouveau tournant sur la place de la religion en modernité. Son intégration devient nécessaire, mais aussi possible, le tout à travers une traduction sémantique, puis discursive, du discours religieux.

### 2.1 Fondement théorique

Cette partie prépare à une réflexion sur le langage et la traduction comme solution au problème de l'intégration du discours religieux dans la sphère publique. Un détour par le cheminement habermassien sur la nature du discours religieux permet d'appréhender d'abord les défis de son intégration puis les raisons qui poussent à intégrer ce même discours. Ce fondement théorique justifie notre démarche théorique qui consiste à utiliser une version positive de l'intégration (c'est-à-dire celle-ci dans ces conditions idéales) qui pourra servir de référentiel pour la création de critères servant à la critique de la loi du battement de cœur. Le concept de traduction est au carrefour entre sa théorie du langage et sa théorie de l'espace public comme société post-séculière, qu'il convient toutes deux d'exposer.

### 2.1.1 Justification du cadre théorique

Dans cette section nous justifions l'utilisation des écrits d'Habermas pour appréhender la question de l'avortement et de la religion dans l'espace public. Ils décrivent une époque et un désenchantement, d'abord présenté par Weber, qui peut être selon Habermas, contrecarré par la puissance du langage. C'est de celui-ci dont il s'agit dans le chapitre qui suit, et dont les règles doivent être posées d'abord ici. En réintégrant la religion dans la réflexion morale et la pensée moderne, Habermas présente la traduction comme un espoir au désenchantement que décrit Weber. Celle-ci se décline en plusieurs types et s'opère par différents acteurs, selon le niveau de complexité, afin de réintégrer le potentiel normatif du discours religieux dans l'espace public. Cette première partie sert de base à la seconde, même si chacune tente de montrer que l'intégration est souhaitable puis comment celle-ci peut s'opérer.

Certaines tendances qui serviront à l'analyse en dernier chapitre sont dégagées : la compréhension du concept de sécularisation comme anti-religieux en même temps que son insuffisance explicative sont des facteurs externes à la mauvaise intégration du religieux. Parallèlement, le principe de respect des croyances, du respect de l'intégrité éthique des croyants et d'égalité de parole dans l'espace public, en même temps que la pertinence toujours actuelle de la religion, force à réfléchir son intégration. Seule la traduction qui repose sur les bases d'un langage qui a lieu dans un espace idéal de parole permet une neutralité et une intégration à la fois juste et équitable pour tous les citoyens. Nous finissons par conclure à l'importance que celle-ci se fasse dans une multitude d'espaces qu'il faut institutionnaliser, tout en chargeant l'ensemble des citoyens de faire ce travail traductif. Pour ce faire il faut dans un premier temps qu'un spécialiste religieux ouvre le chemin de la traduction. Son modèle de démocratie délibératif et l'idée d'un spécialiste responsable de la traduction sont répétés comme une métaphore filée dans la suite du travail, au chapitre au 3 notamment, où ces caractéristiques et conclusions issues de la lecture d'Habermas s'intègrent à l'analyse.

#### 2.1.1.1 Weber : désenchantement et rationalisation

Le concept de rationalisation chez Weber est essentiel pour comprendre le point de départ d'Habermas dans cette réflexion sur la place de la religion dans nos sociétés. Cette rationalisation

touche d'abord les images religieuses du monde qui perdent graduellement leur pertinence pour mener à un « désenchantement » (Weber, 1905) :

« Essentiellement, la modernité se caractérise selon Weber par une rationalisation des conceptions du monde. Cette rationalisation peut être définie, négativement, comme un effort de désenchantement ou de désensorcellement (Entzauberung). En termes classiques, la modernité réside dans le passage, interminable, du mythe au logos. (...) Ce processus complexe de rationalisation s'étend de la démythisation religieuse à l'essor des sciences et de la technique en passant par le développement du droit positif, de la morale et de l'art autonome. Weber avait repéré dans ces processus l'émancipation d'une rationalité fins-moyens, que Horkheimer qualifia plus tard d'instrumentale. (...) La rationalité n'a pas réussi à combler le vide laissé par l'évacuation du mythe et du sacré. » (Grondin, 1993, p.113).

Cette rationalisation se mesure par une perte de signification globale ou d'unité entre le rapport que le sujet entretient avec Dieu à l'échelle de la société et par le degré d'intériorisation de la croyance (Bouretz, 1996). Il reste que cette transition du mythe au logos est qualifiée « d'interminable », ce qui laisse entrevoir les prémices du concept de société post-séculière, mais toujours en sécularisation, tout en montrant que la séparation des sphères dont il est question n'est ni achevée ni stable. Cependant, Dieu n'est plus source d'explication plausible pour tous, et le monde en est alors décentré. En conséquence la religion s'intériorise, c'est-à-dire qu'elle devient un versant de l'identité personnelle alors qu'elle était avant un bien d'utilité collective. Parallèlement, cette rationalisation du monde mène à une dissociation, d'abord à une dissociation des champs disciplinaires qui éclatent face au démembrement de la rationalité unique puis à une dissociation spirituelle qui n'est plus. En conséquence le droit, la morale, la science et l'art s'autonomisent :

« De cette définition globale de la rationalité, Weber fait découler un ensemble de trois complexes de rationalisation (rationalité cognitive instrumentale, rationalité morale-pratique et rationalité esthétique-pratique, qui équivalent chacun à autant de systèmes d'action) au sein desquels se cristalliseraient les structures modernes de la conscience : autrement dit, dans la Modernité, trois sphères culturelles différenciées de valeurs (la science et la technique, le droit et la morale ainsi que l'art et l'érotisme) s'attachent aux systèmes d'action correspondants et fondent ensemble des ordres de vie différenciés et hiérarchisés » (Habermas, 1987a, T1, p.182).

Habermas se demandera justement pourquoi l'équilibre n'existe plus entre ces sphères et réfléchira à une façon de le rétablir.

Grondin expose la troisième caractéristique de ce processus de rationalisation qui est en fait une conséquence de la différenciation des sphères culturelles de valeur : dans le domaine de l'action, ce sont cette fois les différentes rationalités au nombre de trois, soit les *rationalités téléologiques, instrumentales* et *normatives*, qui connaissent cette dissociation et cessent de communiquer. Cette dissociation mène donc à l'émancipation d'une rationalité instrumentale. La première décrit l'ajustement des moyens à une fin choisie, la seconde consiste à déterminer ces fins tandis que la dernière symbolise la poursuite de valeurs fondamentales ou de principes. La rationalité dite instrumentale prend deux formes :

« Qu'on pense déjà au type de rationalisation mis en œuvre par la pensée systématique face à l'image du monde : une maîtrise théorique croissante de la réalité par des concepts abstraits toujours plus précis, - ou plutôt, qu'on pense à la rationalisation au sens de l'obtention méthodologique d'un objectif pratique déterminé, grâce au calcul toujours plus précis des moyens adéquats. Nous avons là deux choses distinctes, bien qu'en dernière instance, elles aillent de pair. (...) Agit rationnellement par rapport à une fin celui qui oriente son action d'après les buts, les moyens et les conséquences annexes, et qui en même temps soupèse rationnellement tant les moyens par rapport aux fins que les fins par rapport aux effets connexes, et finalement, les différentes fins possibles les unes par rapport aux autres » (Habermas, 1987d, p.182).

Au sein de ces différentes sphères de la rationalité, la rationalité instrumentale règne et entre en conflit avec les deux autres : la raison ne prenant plus que la forme, pour chaque individu, du choix d'un moyen pour une fin qu'il s'est lui seul fixé, ce moyen s'entrechoque en conséquence avec le choix des fins, des objectifs et les valeurs qui y étaient auparavant associées (Habermas, 1987c, p.187). Habermas s'accorde avec Weber sur ce constat, mais refusera pour autant d'admettre que cette *rationalité instrumentale* enterre les possibilités de donner encore du sens à l'agir et d'accéder à la validité des finalités choisies. Avant d'entamer le dépassement de cette rationalisation en admettant une rationalité communicationnelle sur laquelle nous reviendrons, il convient d'admettre que cet examen éclaire le problème qui est implicitement le nôtre. Cette rationalisation n'admet plus la religion comme source de légitimation des normes ou des procédures au sein de l'espace public. Habermas et Weber présupposent sur ce point que ce fut toujours le cas et sont en ce sens fortement inspirés par le philosophe David Hume et sa théorie de l'action. Pour celui-ci le monde extérieur n'est conçu que comme « une nomenclature d'objets assimilés à un donné naturel et indépendant » (Déchaux, 2002), la rationalité intervient « pour

déterminer les moyens appropriés aux fins poursuivies » (Déchaux, 2002) et elle a finalement une fonction instrumentale. Nous retrouvons chez lui, parce que la raison est intimement liée aux passions qui incitent à agir, la nécessité de regarder les objets observés et la réalité du monde vécu à travers une « configuration passionnelle donnée » (Déchaux, 2002). Pour revenir à Weber et l'impact de la rationalisation, la valeur n'est tout simplement plus donnée, laquelle est désormais tributaire d'une généralisation extérieure (selon le concept de généralisation des valeurs de Parsons) soit un phénomène d'universalisation qui se traduit par un besoin de rassembler sous des normes au sens légal, mais aussi des comportements, souvent à l'échelle internationale (Habermas, 1987c). Nous reviendrons sur une des conséquences de cette généralisation, qui est un besoin grandissant de se comprendre dans le but de faire concorder l'action, la norme externe et la procédure (Legault, 2004). Cette universalisation donnera notamment naissance à la *Déclaration des Droits de l'Homme* (Assemblée générale des Nations unies, art. 1), (Morin et Nations Unies, 2013) et aux accords transnationaux sur l'intégrité (International Bioethics Committee et al., 2015) (Carvallo, 2019), le respect de la vie humaine et les valeurs communes à adopter à ces sujets. Ce qui surprend parce que ces démarches s'opposent, c'est simultanément un besoin grandissant de généraliser l'application des normes et l'émancipation des différentes identités, singularités.

#### *2.1.1.2 Habermas et la validité de l'énoncé religieux*

Dans la lignée de ce désenchantement, et en s'intéressant de près à la validité de l'énoncé religieux, Habermas continue de montrer que l'énoncé religieux est définitivement séparé, et d'une rationalité pratique qui admet une prétention à la validité, et d'un contenu moral à visée potentiellement publique. Dans le travail de Jean Marco, *Penser la Laïcité avec Habermas, 2019*, cette séparation se fait selon deux modes. Habermas associe d'abord la religion à une *éthique* qu'il distingue fermement de la morale dans un premier temps, puis à une *esthétique* qui ne peut prétendre énoncer des vérités pour tous (Robichaud, 2015). Il appartient en ce sens aux courants qui tentent de montrer que la religion peut conserver un aspect « rationnel », c'est déjà ce que fait Kant dans *Religion dans les limites de la simple raison* (Kant, 1792) puis Paul Ricoeur à notre époque (Rodríguez, 2018). Effectivement pour Habermas, l'éthique est relative à une ligne de conduite, en aspirant à une vie bonne, elle est le reflet du choix de vie d'une personne, là où la

morale intervient plutôt dans la régulation des interactions parfois conflictuelles entre les individus (Habermas, 1991). Certains considèrent les deux comme équivalents et en accord avec l'éthicien George-Auguste Legault, la distinction est selon nous importante pour ce qu'elle implique philosophiquement, soit une attache trop importante à la notion d'universalisme dans la compréhension de ce qu'est la morale comparée à ce que l'éthique peut gagner en opérationnalité en se détachant de celle-ci. La religion s'associe plus en ce sens à l'éthique, car elle est pour Habermas une forme possible de vie réussie qui ne peut alors valoir pour tous (Habermas, 2001, p.10). Elle ne peut avoir une prétention universelle d'autant plus qu'il associe la religion à une *esthétique*. Pour comprendre ce qu'il entend par esthétique, il convient de reprendre brièvement sa conception des différents mondes auquel il associe différentes prétentions à la validité.

#### **2.1.1.2.1 Les différents « mondes » habermassiens et leurs différentes prétentions à la validité**

La rationalisation des images du monde implique chez Habermas la rationalisation du « monde vécu » soit la toile de fond de toute interaction et activité sociale (Habermas, 1987c), ce qui inclut la sphère privée et l'espace public (Habermas, 1987c, p353). En se rationalisant, ce monde vécu se divise en trois sphères. Avant l'avènement de cette rationalisation, l'unité de ces sphères était caractéristique d'une période qui admettait le mythe et donc « la confusion entre la nature, la culture et le moi » (Jean, 2011). Ces sphères sont au nombre de trois : le monde social, le monde objectif et le monde subjectif. Le premier revêt des suppositions communes de l'ensemble des relations interpersonnelles, alors que le second relève des faits, observables par tous. Enfin, le monde subjectif, qu'Habermas choisit d'associer à la religion, regroupe l'ensemble des expériences vécues : ces vérités subjectives ne sont pas communes, elles ne peuvent qu'être rapportées et non partagées. Les deux premiers mondes sont donc des « choses publiques » tandis que le dernier ne peut renvoyer à ce qui est commun. Nous associerons chaque monde à une prétention à la validité lorsqu'il sera opportun d'imbriquer sa conception de la religion en modernité avec son éthique du langage. Ce troisième monde, subjectif, est en tout cas relié à une prétention à la validité qui renvoie à la *véracité* de celui qui l'énonce : « assurément, la prétention à la véracité qui se trouve reliée à une manifestation expressive n'est pas de nature telle qu'elle puisse immédiatement être admise au moyen d'arguments (...) La véracité d'expression ne se

laisse pas fonder, mais seulement montrer. » (Habermas, 1987d, p.57). Plus particulièrement Melkevik à ce sujet :

« La prétention à la validité de la sincérité ne pouvant être vérifiée dans un discours, mais seulement dans l'ordre des actions, il apparaît par conséquent incongru d'insérer des énoncés religieux, et plus globalement tout énoncé d'ordre esthétique, dans une théorie de la connaissance fondée sur le langage. Les énoncés religieux sont fondés sur des expériences subjectives qui sont de l'ordre du particulier. Ils s'opposent diamétralement aux énoncés cognitifs et moraux dont le support est plus universel parce que formalisé de façon systématique par le langage. » (Fortin-Melkevik, 1993, p.428).

Ces prétentions à la validité sont reliées à la conception habermassienne du discours que nous présenterons plus tard. Ce discours doit en tout cas être réservé au traitement de ce qui peut par tous, être sujet à validité, ce qui n'est donc pas le cas jusqu'à présent pour la religion. Ce qui sous-tend donc jusqu'ici ce monde subjectif, c'est une rationalité *esthétique*. Habermas reprend comme modèle de l'expérience religieuse celle qui « s'inscrit dans la théologie protestante pour laquelle la primauté de la foi concentre l'attention sur l'individu dans sa relation personnelle avec Dieu » (Fortin-Melkevik, 1993, p.425). Elle est une expérience intime qui s'explique dans le sentiment, ailleurs que dans la justification de ces derniers. Pour Taylor, cette intériorité est caractéristique de ce qu'est la religion en modernité (Maclure et Taylor, 2010). Le caractère esthétique de la religion fait surgir de celle-ci un sens et une explication du monde pour le croyant, dont l'expérience est privée et toujours confinée dans le monde subjectif : « les énoncés religieux ne relèvent, selon Habermas, que de la rationalité esthétique et ne procèdent que d'évaluations subjectives portant sur le monde subjectif » (Fortin-Melkevik, 1993, p.428). Cela continue d'éloigner la religion de la sphère des validités et des propositions publiques, mais contribue surtout à séparer définitivement religion et savoir puisque le discours religieux est confiné dans un type de validité qui ne permet pas son expansion au domaine public or, le savoir doit avoir la capacité de se généraliser.

Dans un premier temps, Habermas sous-estime le caractère partageable et rassembleur de ces discours, du moins dans l'espace public défini par une rationalité instrumentale ou même communicationnelle. La nouveauté chez Habermas sera de transférer la capacité normative et intégrative de la religion dans le langage : « Au contraire, l'originalité de Habermas sera de

montrer qu'en modernité, il existe une raison différenciée dont un des éléments est la rationalité communicationnelle qui incarne, entre autres, l'instance de la justesse normative dans une société pluraliste et sécularisée » (Jobin, 2005, p.25).

***2.1.1.2.2. Cheminement vers une revalorisation du potentiel normatif de la religion en lien avec notre démarche***

Cet examen sera révisé par Habermas lui-même et sa révision sera la nouvelle base de notre réflexion. Il est cependant important d'expliquer l'impossible cohabitation que notre époque connaît entre la religion et une sphère publique qui s'est progressivement sécularisée. Ce sont à ces incompatibilités inhérentes que nous nous arrêtons lorsque nous attestons en vain que le débat opposant croyance et progrès ou droit à la liberté religieuse et droit à l'autonomie est impossible. Nous avons choisi Habermas en ce qu'il semble être le seul à réintégrer la religion dans la lignée épistémique de la raison, condition absolument nécessaire pour que la discussion soit à nouveau possible. Cette religion est chrétienne dans les premiers travaux du philosophe qui étend ensuite sa réflexion aux autres religions historiques et leur propre réintégration dans la généalogie de la raison. Cette nouvelle réflexion qui prend vie au début des années 2000 ne sera pas traitée dans ce mémoire. Son cheminement vers une revalorisation du potentiel normatif de la religion corrobore notre démarche méthodologique et argumentative qui est de vouloir plaider pour une intégration, avant de se charger d'analyser la présente loi sur l'avortement.

Ce cheminement habermassien est selon nous un préalable à la critique que nous souhaitons entreprendre, parce qu'il justifie la possibilité d'une discussion tout en déterminant les modalités de celle-ci. Ce changement de posture face au rôle de la religion dans l'espace public s'accompagne là encore d'un examen par concept de notre société. Les concepts de société post-métaphysique et de post-sécularisation viennent nuancer les premiers constats et décrivent une transformation annexe de nos sociétés, c'est-à-dire qui est indirectement liée à la question de la religion. En prenant conscience de la faillibilité du savoir et de l'appel des citoyens à une plus grande compréhension du monde et une plus grande intercompréhension, en dehors de la présence de la religion, cette dernière mérite de nouveau notre attention.



### 2.1.1.3. *Habermas et le concept de pensée post-métaphysique : intérêt renouvelé pour un puits de sens*

Dans cette section nous explicitons le concept de pensée post-métaphysique. Celui-ci permet d'expliquer comment la science et plus généralement le savoir ne sont plus dépendants d'une forme d'ordre transcendantal. La perte du symbolisme lié à Dieu pour la formation d'une identité collective fait éclater la société en une multitude d'identités, ce qui explique en partie ce qui s'apparente à ce que nous appelons le *fait du pluralisme* discuté par John Rawls dans *Libéralisme politique*, 1993. Le concept est donc adéquat puisqu'il permet d'expliquer comment surgit ce pluralisme, origine du nœud du débat sur l'avortement. L'émergence de ce pluralisme nous oblige à changer de langage, parce que la langue sacrée ne peut plus suffire seule à légitimer nos décisions, alors qu'elle continue à faire sens pour une partie de la population : c'est finalement les dilemmes de l'intégration et du langage qui sont présentés ici.

#### **2.1.1.3.1 Définition de la pensée post-métaphysique et lien avec le pluralisme**

La société post-métaphysique, qui prend naissance dans l'amenuisement des images et des significations de Dieu, est synonyme de dissolution pour la religion. Les sciences modernes et le développement technologique y sont pour beaucoup dans ce décentrement et dans la rationalisation du monde déjà explicitée dans la première sous-section de ce chapitre. Elles ont largement contribué à la rupture de la philosophie avec ses racines métaphysiques, même si le travail de Kant s'était déjà attelé à déconstruire les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu en créant « une ligne de partage entre connaissance et croyance » (Jean, 2011, p.66). À noter cependant que dans sa démarche, l'idée d'un Dieu créateur subsiste comme idée de la raison théorique, puis comme postulat de la raison pratique dans sa critique de la raison pure et les fondements de la métaphysique des mœurs. En devenant autonomes, la philosophie, et les autres disciplines ont parallèlement perdu le droit et la capacité de s'autojustifier. Ne pouvant plus trouver une source de rationalité dans la nature, la raison est devenue procédurale (Habermas, 1993, p.14) et le savoir *faillible*. Si la vérité n'est plus donnée comme c'était le cas en régime théologique, il faut la *démontrer* et celle-ci devient difficile à ancrer, car les fins déterminées comptent moins que le chemin emprunté pour y arriver, et ce chemin peut-être constamment remis en question. En plus des différentes libérations sociales qu'a connues cette

société, l'affirmation parfois virulente de l'identité individuelle est peut-être causée par cette frustration, ce besoin d'affirmer quelque chose de « vrai en soi ».

Le pluralisme est en tout cas une des conséquences de cet éclatement : pour atteindre la Vérité, seule la démarche compte et donc seul l'individu empruntant cette démarche, d'où la nouvelle multiplicité de chemins de vie qui constitue alors notre paysage sociétal : « L'irruption de la réflexion dans les biographies et dans les traditions culturelles favorise l'individualisme des projets de vie personnels et un pluralisme des formes de vie collective » (Habermas, 1997, p.113). L'individu devient central alors qu'il est en même temps rapporté au même niveau que toutes les autres revendications identitaires. Le principe d'égalité devient donc le corolaire obligé de cette multiplication de strates sociales et « la politique qui devait jusqu'alors être à l'origine de politiques équitables de redistribution de la richesse se trouve également forcée d'adopter une politique de reconnaissance des différences identitaires » (Kymlicka, 2001, p331-336).

#### **2.1.1.3.2 Agnosticisme et pluralisme : conséquences pour le langage**

Il va de soi que la pensée post-métaphysique est agnostique sur le fond, mais rajoutons qu'elle l'est également dans sa méthode, c'est-à-dire qu'elle ne peut affirmer ou infirmer des énoncés religieux en plus d'en utiliser elle-même dans son raisonnement. Une des conséquences est qu'il n'est plus de la responsabilité de la philosophie de prendre en charge l'existence de Dieu ni sa démonstration (Habermas, 2008a). À l'inverse la science ne ferait plus de la science à tenter de prouver l'existence de Dieu (Jean, 2019), c'est-à-dire qu'elle sortirait de sa pratique à la fois dans le fond et la forme, et de ses objectifs prédéfinis en tant que discipline. Les domaines épistémiques ne communiquent plus et cette ligne tracée entre connaissance et croyance est essentielle pour comprendre l'incompatibilité d'une discussion qui prendrait pour acquis l'un et/ou l'autre des champs. En défendant une position religieuse dont la prémisse admet l'existence d'un Dieu dont l'existence serait d'abord à prouver, le locuteur se heurte à un déficit rationnel qui est au cœur même de la notion de croyance. Comment dans ce cas arbitrer une discussion dont les prémices seraient d'un côté la croyance, de l'autre l'agnosticisme ?

Le caractère *faillibiliste* du savoir, en même temps que l'agnosticisme de la pensée post-métaphysique, sont en réalité synonymes d'espoir pour Habermas. La pensée post-métaphysique ne nie pas les grands énoncés religieux, elle s'abstient simplement de les utiliser à titre justificatif.

Cette nuance est essentielle pour comprendre ce que signifie la sécularisation et parallèlement, il faudra discuter de ce qu'implique une telle abstention sur le plan éthique pour les croyants. De plus cet agnosticisme n'est pas ciblé, il s'applique à tout supposé, qu'il soit religieux ou athée. La religion comme éthique de la vie n'est en fait qu'un aspect du pluralisme exposé plus tôt. C'est un constat plus englobant du pluralisme et du caractère faillible du savoir qui amène en partie Habermas à retourner vers la religion en la considérant comme une partie intégrante de la question. Pour lui, une philosophie de la transcendance doit être remplacée par une philosophie du langage (Habermas, 1993) et s'il n'y a plus que la démarche qui compte, il reste alors la possibilité de la communication, espoir de démarche ultime : « À un monde vécu qui ne peut plus compter sur l'unité transcendante de la tradition ni sur l'autorité de systèmes établis qui lui fournissent par avance des sources de légitimité, que reste-t-il pour assurer sa reproduction ? Précisément la seule force normative inscrite dans l'usage ordinaire du langage, dans la recherche de l'entente assurée par la fonction communicationnelle du langage » (Jobin, 2006).

#### *2.1.1.4 Lien jusqu'alors avec le débat de l'avortement*

Avant d'en expliquer la genèse, il faut situer le débat de l'avortement dans ces premières conclusions. Pour ce qui est de celui-ci, c'est bien la technologie ou la possibilité nouvelle d'une action sur le corps qui a soulevé une question à la fois morale et ensuite identitaire. La connaissance scientifique est bien à l'origine d'un désencastrement du savoir et des pratiques, comme en témoigne notre historique de départ, qui montre comment celle-ci transforme le débat sur l'avortement dans le temps.

Le pluralisme, religieux ou moral, implique un besoin de reconnaissance, et une possibilité pour l'individu de voir sa vision du bien reflétée dans le monde vécu et dans les instances publiques. Ces différentes conceptions de la vie bonne et du bien s'entrechoquent donc dans un espace où la validité ou l'invalidité de ces conceptions ne passent plus qu'à travers autrui. Autrement dit, parce que chaque vérité existe de façon déclinée et plurielle, elle est prise en charge par l'individu qui a lui-même besoin de l'autre ou d'un *alter-ego* pour faire exister cette logique de reconnaissance. La raison instrumentale, ou l'adaptation des moyens pour arriver à ses fins peut à ce moment-là prendre le dessus. Jusqu'à présent, les conceptions de la religion défendues par Weber et Habermas semblent bien éclairer le problème de l'avortement, puisqu'on assiste à ce

déchirement sociétal basé sur une pluralité qui utilise justement le langage (rhétorique pro-vie ou pro-choix) comme un moyen vers une fin.

Pour penser le débat relatif à l'avortement, il faut réfléchir en fonction de cette difficulté à énoncer, à (se) justifier, tout en regardant l'angle de la religion, qui vient complexifier la question de la validité. Ce n'est en tout cas qu'une facette du pluralisme de la société qui est en question ici. La facette religieuse de ce pluralisme est très certainement la plus questionnée, et continue d'être une source inépuisée et inépuisable de questionnements pour les philosophes et politologues de la laïcité (Baubérot, 2014) (Kintzler, 2012). Si les revendications religieuses sont plus particulièrement problématiques, c'est bien parce que la religion a de nos jours largement perdu en pertinence. Son effacement de la sphère politique et privée constitue le phénomène de sécularisation sur lequel il convient de s'arrêter. La relecture habermassienne du concept de sécularisation constitue par conséquent une occasion de revisiter la question du religieux dans un débat social tel que celui entourant la question de l'avortement.

#### *2.1.1.5 Intérêt d'ordre sociologique à l'intégration du religieux*

Dans cette partie du chapitre, nous présentons ce que nous supposons être une des raisons empêchant une intégration de la religion et de son sens dans les débats sociaux. C'est Gauchet et Habermas qui expliquent les limites du concept de sécularisation, tout en lui ré-injectant un sens, notamment en réintégrant son potentiel formateur dans la généalogie de la raison occidentale.

##### **2.1.1.5.1 Insuffisance du concept de sécularisation**

Selon Marco Jean, une autre caractéristique de la pensée post-métaphysique habermassienne serait sa capacité à reconstruire et comprendre sa propre histoire, d'avoir une réflexion autocritique sur le passé et les origines de certains phénomènes (Jean, 2011, p.61). En cela, elle n'évince pas la religion comme partie intégrante d'un passé construit historiquement autour de celle-ci, contrairement à « Weber qui a construit sa théorie de la modernité en montrant que la pensée moderne s'est instaurée en dévaluant les traditions qui l'ont précédé » (Jobin, 2005, p.18). Un autre constat, qui explique là encore selon nous la difficulté de l'intégration du discours religieux, auquel nous assimilons une difficulté à communiquer dans le débat même sur l'avortement, est que la sécularisation est comprise souvent comme un processus d'évincement total de la religion. Habermas critique un phénomène de sécularisation qui s'apparenterait

justement à un processus de dévaluation des traditions, ou de suppression de ces dernières, comme si celles-ci n'avaient pas existé ni eu d'impacts sur le développement de nos civilisations modernes. La sécularisation est un concept à différencier de celui de laïcité (Baubérot, 2013). Ce rapport à la tradition a évolué dans l'œuvre d'Habermas, notamment suite à son conflit théorique avec Gadamer, à la parution de *Vérité et méthode*, 1960. Les deux philosophes s'accordent sur la critique d'une raison instrumentale et pour « dénoncer l'aveuglement des approches positivistes pour qui un langage d'observation neutre, issu de la logique, est nécessaire à la mise entre parenthèses des préjugés » (Brouillet, 1997), mais là où Gadamer répond par une valorisation assumée de la tradition, ce scepticisme amène Habermas à concevoir la modernité comme un projet inachevé (Brouillet, 1997).

Nous verrons que la vision de la laïcité chez Habermas se rapproche de celle retrouvée dans la *Déclaration internationale sur la laïcité* (Déclaration universelle sur la laïcité au XXI<sup>e</sup> siècle, 2005), soit l'apanage de trois principes : « respect de la liberté de conscience et de sa pratique individuelle et collective ; autonomie du politique et de la société civile à l'égard des normes religieuses et philosophiques particulières ; non-discrimination directe ou indirecte envers des êtres humains » (Fabre, 2007). En pratique, dans des pays comme la France au lourd passé anticlérical et où des thématiques comme le port du voile resurgissent de manière cyclique, le principe de laïcité fait débat alors qu'il ne stipule pas la privatisation de la religion (Baubérot, 2013). Ce genre d'enjeu questionne les limites entre tolérance pour la religion et séparation avec celle-ci, et met cependant bien souvent en exergue une dureté envers l'expression de la religion et une ambiguïté dans les définitions employées (Nugier et al., 2016). Avant de regarder les modalités d'insertion et d'application du concept de laïcité, il convient pour Habermas de rétablir la racine commune entre raison occidentale et religion. Pour lui les religions ont su, sur le même modèle de rationalisation que nous connaissons à notre époque, opérer une transition dans le degré d'explication que nous avons pu faire du monde : « Les religions s'enracinant dans cette période ont en effet opéré le glissement cognitif qui permet de passer des explications narratives du mythe à un logos qui distingue l'essence du phénomène, exactement comme le fait la philosophie grecque.» (Habermas, 2008a, p.203). Jobin précise que ce glissement cognitif est quasiment intrinsèque à l'évolution des modes de structuration de la pensée humaine :

« Appliquée à une reconstruction - au sens habermassien – des visions du monde qui se sont succédé [sic] dans l'histoire , cette thèse [évolutionniste] suppose que le passage du mythe aux religions universelles puis à l'ère post-métaphysique consiste en une suite de gains épistémiques successifs qui apportent des solutions aux problèmes non résolus de l'étape précédente : la théodicée comme problème du mythe, la science comme problème des religions dogmatiques [...]. Pour Habermas, il va de soi que, du point de vue strictement cognitif, la religion ne peut plus expliquer et, par le fait même, donner un sens au monde; elle perd sa pertinence normative dans les affaires humaines. » (Jobin, 2005).

Le concept de sécularisation détermine presque entièrement la gestion qui est faite du propos et des instances religieuses et c'est pourquoi il doit intégrer notre réflexion dès le départ. Le philosophe français Gauchet tente, dans la même lignée, de réintégrer la possibilité que la sécularisation ne soit pas synonyme d'opposition ou de disparition de la religion. Il reprend le constat d'Habermas :

« Le principal reproche que mérite le concept de sécularisation est de pécher par ethnocentrisme moderne, en projetant tacitement sur le passé cette séparation du discours, de la conscience ou de la croyance religieuse d'avec la réalité sociale, comme s'il s'agissait d'une propriété éternelle, alors qu'il s'agit d'une donnée récemment advenue. Le problème est que cette conception du rôle des religions, que les données de notre monde viennent spontanément accréditer, méconnaît entièrement ce qu'a représenté la religion pour le gros du passé humain. » (Gauchet, 2014).

#### ***2.1.1.5.2 Réintégration du religieux dans la raison occidentale***

Dans le désenchantement du monde, Weber retrace la généalogie de la raison occidentale jusqu'à trouver une racine commune entre celle-ci et la spiritualité (Gauchet, 1985). La religion et la philosophie ont en fait permis la même émancipation face au mythe, soit une émancipation à l'origine de remises en cause qui ont éveillé la pensée critique (Gauchet, 1985, p.49). Pour Gauchet la sécularisation ne doit pas laisser penser à une disparition, mais plutôt à un achèvement. Elle serait le résultat d'une longue et lente subjectivation et autonomisation de l'Homme à partir du concept de transcendance inspiré par Dieu : « le développement de l'absolu divin joue-t-il non seulement comme moteur et miroir à la fois des progrès de la raison humaine, mais, au terme, comme le ressort déterminant de son autonomie » (Gauchet, 1985, p.63-64). Il utilisera plutôt l'expression « sortie de la religion » pour qualifier ce processus transformatif, car pour Gauchet ce phénomène doit absolument refléter une continuité historique et presque ontologique avec un passé où la religion était omniprésente et qu'il ne faut cesser de considérer

(Gauchet, 2014). Cette transformation menant à une sortie de la religion se fait pour lui d'un mode de structuration *hétéronome* vers un modèle structurel *autonome* (Gauchet, 2014).

Le premier modèle hétéronome admet la tradition comme ancrage temporel au passé, la *hiérarchie* comme « type de lien entre les êtres vivants », la *domination* comme « type de pouvoir » (Gauchet, 2014) en cela que ce modèle admet une loi plus grande que l'humain le rendant alors dépendant, et enfin *l'incorporation* comme rapport du « je » au collectif, auquel il s'intègre et se soumet. Toutes ces modalités sont remplacées dans un système structurel autonome, séculier ou sorti de la religion par des substituants qui rappellent l'examen de Weber ou Habermas sur la religion en modernité :

« Ceux-ci se résument dans une lente transformation interne qui, sur cinq siècles, va donner naissance à un autre mode de structuration que nous pouvons à bon droit appeler autonome. Ses traits caractéristiques se situent exactement aux antipodes de ceux que nous avons précédemment identifiés. Ils se laissent énoncer comme suit, pour les prendre dans l'ordre inverse de celui où ils ont été introduits : *l'individualisme* à la place de *l'incorporation*, *l'égalité* à la place de la hiérarchie, la *représentation* à la place de la domination, *l'histoire* à la place de la tradition. » (Gauchet, 2014).

L'égalité est peut-être la modalité la plus intéressante à retenir pour ce qui suit. Habermas souligne l'insuffisance du concept de sécularisation donnée par nos sociétés et considère qu'il doit être complété. Pour lui, sur le plan politique, la sécularisation est toujours synonyme d'une perte d'autorité et de pouvoir des instances religieuses sur la loi, l'éducation, les sciences, mais cette dernière est toujours en cours et ne sera jamais complète. Il définit une société post-séculière comme une société « qui postule la persistance des communautés religieuses dans un environnement qui continue à se séculariser » (Habermas, 2002, p.151). Gauchet et Habermas s'accordent sur ce qu'est la sécularisation et comment elle se matérialise dans l'espace public, et remettent simplement en cause les conclusions faites sur le plan normatif, qui rendent la religion obsolète, tout en oubliant sa prégnance pour nos propres structurations historiques, sur le plan social comme cognitif. Il y a bien une mise au second plan du religieux et une privatisation de la foi, qui, n'est plus une source de légitimité des instances publiques, relevant désormais de choix individuels structurant les identités, mais ces deux phénomènes n'impliquent pas une perte de pertinence de la religion d'un point de vue social. Reconsidérer le concept de sécularisation

permet de montrer une réalité plus exacte : le nombre de croyants a reculé et recule toujours, mais la croyance est ancrée, elle est un caractère permanent de nos sociétés et « un mode de structuration des sociétés humaines » (Gauchet et Louzeau, 2013).

Il y a donc un premier intérêt, d'ordre sociologique, puisque la religion conserve une pertinence pour la structuration de nos sociétés, à considérer l'intégration et à forcer la réflexion sur l'organisation d'une société post-séculière. Parce qu'elle conserve une pertinence, la religion, même quand elle s'entrechoque dans la sphère publique au sujet de l'avortement, mérite une intégration, et ce d'abord parce qu'elle existe. C'est bien la démarche ici : constater que repousser la religion au sujet de l'avortement affaiblit un débat que nous reformulons sous l'angle de l'intégration pour renouer un dialogue entre les différents partis, l'intégration est ainsi dire condition conceptuelle préalable à la résolution fictive (car la réalité ne montre pas une intégration de ce discours religieux) du débat sur l'avortement dans le contexte de cette loi. Le deuxième intérêt est normatif (renvoyant aux façons d'agir et modes de vie, et non pas compris au sens législatif) puisque la religion s'avère toujours pertinente pour déterminer des façons d'agir, des modes de vie, des normes ou plus largement des mœurs. La récupération de sujets de société par l'Église ou la recherche de réponses à des questions modernes par les instances religieuses caractérisent notre société post-séculière et le débat de l'avortement en est un exemple. Sans parler de retour de la religion, il semble qu'elle ait toujours, en plus de jouer un rôle structurant, été une source importante de sens pour les croyants. La persistance de la religion en même temps que sa pertinence force en tout cas à penser la religion en contexte, et incite à l'intégrer dans notre réflexion pour éviter qu'elle ne s'intègre seule, séparée ou sans contact avec l'espace public. Si elle s'impose parfois avec virulence, ou de manière profonde dans le domaine du juridique, il faut aussi questionner la possibilité que ce soit en réaction directe à ce qui peut prendre les airs d'un rejet du processus de sécularisation.

Comme présentées en première partie, de nombreuses raisons ont pu pousser les instances religieuses à se manifester sur certaines questions publiques comme le caractère inédit de l'enjeu ou les intérêts liés à ceux de la politique. Vient avec cet examen, l'idée que le besoin de revendication identitaire allié au pluralisme qui marque notre époque peut être renforcée par le sentiment d'une perte de pertinence dans le « monde vécu ». Si un tel ressenti peut contribuer à



la lourdeur des affrontements ou à une difficulté communicationnelle, il est alors d'intérêt public de rétablir en premier lieu des conditions propices à la discussion de ces mêmes ressentis. Si encore, l'expression de cette frustration provient d'un besoin sociétal de fonder la norme, de faire en sorte qu'elle s'impose, il est d'autant plus capital de réfléchir à la manière dont cette quête de sens peut prendre forme, et être compatible avec une cohésion sociale.

#### *2.1.1.6 Intérêt d'ordre éthique : l'intégrité éthique des croyants en tension avec le principe d'égalité*

Une raison positive qui force à présent à l'intégration, s'impose presque à nous dans la mesure où elle permet de conserver l'intégrité éthique des croyants (c'est-à-dire une intégrité qui réfère au respect des valeurs et croyances des individus concernés) en respectant une valeur devenue fondamentale et caractéristique de nos sociétés. Le nouveau contexte de pluralisme force effectivement à considérer le principe d'égalité mentionné plus tôt, pour garantir une expression libre et multiple de ces visions du bien : « [Traduction de Marco Jean dans *Penser la laïcité avec Habermas, 2019 : La place et le rôle de la religion dans la démocratie selon Jürgen Habermas*] ce qui est sous-jacent à l'exigence de reconnaissance est un principe d'égalité universel » (Taylor, 1994). L'égalité n'est plus donnée et doit être conférée, ce qui force parallèlement à placer « l'égalité en valeur transversale de la justice politique » (Jean, 2019). Réside dans ce besoin de faire régner l'égalité le problème tel que nous l'avons reformulé. Le débat sur l'avortement a été effectivement détourné du problème d'origine qui soulevait une hiérarchie de droits entre ceux de la mère, de l'enfant, voire du conjoint et même ceux du médecin. Ce remaniement a été opéré pour questionner plutôt la possibilité d'exprimer également des droits différents, sous-entendus opposés dans le cas des droits de l'enfant à vivre et à être respecté vs les droits de la femme enceinte de disposer de son corps, sans entraver l'expression des autres droits.

Regarder l'intégration du discours religieux, c'est donc plus largement se questionner sur la façon de concilier, de faire co-exister les différentes libertés d'expression (Jean, 2011). Se questionner plutôt sur la façon d'aménager ce principe d'égalité n'est pas nouveau, n'est pas plus aisé, mais a la possibilité d'exister. Il permet le décentrement du problème, qui est de nos jours centré sur les valeurs individuelles qu'il s'agirait de défendre voire d'imposer à la collectivité par des stratagèmes rhétoriques ; le décentrement d'un sujet avéré impossible et traite de solutions concrètes, qui permettent une possibilité d'action. Cette action est possible parce que nous

réfléchissons aux valeurs et instances au lieu de tenter de modifier les convictions et identités des citoyens, ce que tentent pour l'instant de faire conjointement les mouvements pro-vie et pro-choix (Habermas, 2001). L'avantage d'une telle réflexion se traduit en la possibilité de rétablir un contact avec un débat qui se voit dans une impasse. Nous ne disons plus que le camp idéologique adverse fait fausse route, mais que s'il existe, il faut en comprendre la présence. Autrement dit, nous nous intéressons à la racine pour renouer le dialogue, non pas nécessairement entre les mouvements pro-vie et pro-choix, mais au sein plus généralement de l'espace public, mais pour se donner de nouveaux moyens de façonner des critiques cohérentes s'il y en a, et à l'encontre du discours concerné.

## 2.2 Les conditions d'une telle égalité : le langage s'impose

La neutralité est intimement liée au principe d'égalité, puisqu'il en est directement l'une des conséquences. Effectivement si la pluralité au sens large, qu'elle soit religieuse, culturelle ou bien plus généralement de valeur, implique l'égalité et que celle-ci doit être conférée, le seul moyen pour l'État de la faire régner est de ne prendre position pour aucune conception particulière du bien. L'autre penchant de l'égalité, c'est la neutralité, car elle seule peut assurer qu'une valeur égale sera attribuée individuellement à chaque individu. C'est en cela que la neutralité est une caractéristique de la sécularisation (Jean, 2011). Elle est de deux types qu'il convient de distinguer pour comprendre pourquoi l'état séculier doit exclure la religion à la fois au niveau institutionnel et normatif (Jean, 2011). D'après Marco Jean, l'État peut être neutre de façon *propositionnelle*, c'est-à-dire que comme déjà énoncé, il exclut tout présupposé qu'il soit religieux ou athée, et refuse de prendre parti pour une vision particulière du bien quand il justifie ses orientations ou décisions. C'est une façon de ne tout simplement pas évaluer les propositions en présence dans la société, à l'inverse d'une version positive qui consisterait à les placer toutes sur le même plan (ce qui est, nous le verrons au chapitre 3 le cas aux États-Unis).

L'État peut également être neutre de façon *pratique*, en accordant à tous les citoyens la possibilité de s'exprimer et d'exercer une religion. Ce second type de neutralité n'entraîne cependant pas le premier et une neutralité pratique n'est pas synonyme d'une neutralité propositionnelle de l'État. Un État religieux peut très bien mettre en place des politiques cohérentes avec la proposition religieuse choisie et donc manquer de neutralité sur le plan normatif, et faire pourtant preuve de

neutralité pratique dans la mesure où l'ensemble des citoyens est soumis à la même liberté religieuse et d'expression. Pour autant, cette neutralité pratique n'assure pas un respect du principe de justice dans d'autres domaines que celui de la liberté religieuse (Jean, 2011). Le principe de justice, qui garantit normalement l'égal partage d'un droit ou d'une ressource pour le citoyen devient relatif. Cette condition « apparaît ainsi comme une constituante essentielle, mais non suffisante d'un état juste » (Jean, 2011), ce qui justifie que l'État doive adopter les deux types de neutralité pour accorder à chacun la possibilité d'exercer leur religion et d'exprimer leurs opinions dans des conditions justes. Or nous verrons dans le dernier chapitre que le cas des États-Unis est particulier quand il s'agit de séparer état et religion, mais surtout de faire respecter ce principe d'égalité.

### *2.2.1 Basculement du discours religieux du champ éthique vers le champ de la moral et dilemme du langage*

La revalorisation du potentiel normatif de la religion qu'opère Habermas passe donc par une relecture du concept de sécularisation qui n'exclut plus la religion des racines épistémiques de la raison moderne, et par un examen de la société qui admet toujours une pertinence de son discours. Le basculement se fait en particulier quand la religion, qu'il considérait jusqu'alors comme une visée relative à l'éthique, c'est-à-dire le reflet d'une vie bonne dont le potentiel n'est pas universalisable, intègre le champ de la morale. Il reconsidère en effet la possibilité que la religion soit non pas pour beaucoup une source de sens pour l'action individuelle, mais collective. Elle doit selon lui rester au service de la morale séculière, mais mérite qu'on s'y intéresse notamment pour la richesse d'images qu'elle produit. En ce sens, Habermas demeure partisan d'Hegel dans sa *phénoménologie de l'esprit, 1807* : ce n'est pas au niveau conceptuel, mais symbolique et imagé que la religion dit le vrai. Son potentiel reste inépuisable, mais inutilisable s'il est réduit à une obligation de croire. Habermas justifie en partie le potentiel normatif de la religion et son aspect moral par la démonstration que celui-ci peut être rendu accessible et qu'en conséquence, ce potentiel existe. Cette accessibilité est rendue possible grâce au concept de traduction. Celui-ci s'impose pour plusieurs raisons (Habermas, 2001).

Surgit sous une première forme le dilemme du langage, car avec la neutralité étatique présentée plus haut, à la fois *propositionnelle* et *pratique*, vient l'obligation de communiquer à tous dans

une langue commune : « In a constitutional state, all norms that can be legally implemented must be formulated and publicly justified in a language that all the citizens understand. » (Habermas, 2008b, p.25). Nous nous référons au langage séculier selon le sens que lui donne Habermas, c'est-à-dire un langage, qui, à l'image de sa conception de la sécularisation et en accord avec une conception d'un espace post-séculier, ne s'inscrit pas contre le religieux, mais contre toute forme de dogme et de vérités préconçues, peu importe leur nature. La langue séculière est une langue d'expression commune et neutre. L'enjeu est de déterminer comment et quand l'employer et réside surtout dans la nature du langage religieux qui est unique, singulier et qui a la particularité de se contenir et de se suffire à lui-même. Habermas va justement faire voir que ce langage religieux, catholique, ne se suffit pas. Un autre aspect de l'intégrité éthique des croyants est, en plus d'avoir la possibilité de s'exprimer librement comme le reste des citoyens, de s'exprimer dans des termes qui leur ressemblent, autrement dit il y a un équilibre à trouver dans les efforts développés par les croyants et les non-croyants dans l'adaptation qui doit être faite de leur propre langue morale maternelle au sein de l'espace public :

« l'État libéral, qui protège expressément, à travers les droits fondamentaux garantissant la liberté de religion, de telles formes d'existence, ne peut dans le même temps escompter de toutes les personnes croyantes qu'elles justifient aussi leurs prises de position politiques indépendamment de leurs convictions religieuses ou de leurs convictions liées à une vision du monde. » (Habermas, 2008a, p.186)

De la même manière que la neutralité de l'état s'impose pour permettre l'égalité devant la liberté religieuse et d'opinion, la neutralité du langage s'impose pour permettre une égalité de compréhension et d'expression, donc pour assurer une émission et une réception juste de ce qui est dit dans l'espace public. Pour que le croyant n'ait ni à mentir (Lafont, 2007, p.246) ni à s'adapter à une langue commune trop lointaine de la sienne ni qu'il soit contraint à se taire, (Lafont, 2007, p.246) il faut que ce langage soit accessible à tout en respectant la substance religieuse. La traduction que nous exposerons est indispensable et s'impose dans la mesure où le langage religieux ne peut plus exister dans un espace séculier qui admet un pluralisme à la fois moral, culturel et religieux, et que parallèlement celui-ci doit pouvoir exister pour que ses locuteurs ne soient pas évincés de l'espace public démocratique. À notre avis, la traduction s'impose également pour éviter que le langage religieux ne s'insère lui-même, dans l'idée qu'une réflexion sur l'insertion sera toujours plus fructueuse en lien avec toute la sphère publique qu'une

discussion fermée dans chaque sphère, en dehors de la réalité complexe des démocraties qui sont les nôtres. À ce stade de la réflexion, il est admis qu'une réflexion favorisant l'intégration et l'inclusion est essentielle pour prétendre traiter d'une question qui concerne toute la société civile. Il faut penser la religion avec la religion, pour que celle-ci ne se pense pas elle-même, de sorte que si elle pose problème ou venait à poser problème, elle se trouve encore dans une place où la discussion est possible, et ce en lien avec les autres sphères de la société.

### *2.2.2 Agir communicationnel et mise en langage du sacré : ce qui sous-tend la traduction*

C'est donc la notion de neutralité qui devient indissociable du langage et de la notion de traduction. La vision de la laïcité chez Habermas est effectivement dépendante de sa théorie du discours et de son éthique de la discussion. Avoir utilisé l'analyse de Weber comme point de départ permet également de comprendre comment, dans un deuxième temps, surgit le principe de rationalité communicationnelle qui est lui-même indissociable de sa théorie du discours. Cette dernière est présente en arrière-plan de ce qui vient d'être exposé et permet d'expliquer comment le contenu religieux peut intégrer le domaine du langage, après avoir réintégré le domaine de la morale.

Dans *Théorie de l'agir communicationnelle, 1981*, Habermas expose les discussions d'un certain nombre d'auteurs avant d'exposer ses propres réflexions sur leurs travaux. Ces derniers sont nombreux, Marx, Lukacs, Horkheimer, Adorno ou encore Max Weber. Toutes ces discussions contribuent en même temps à l'élaboration de sa théorie de l'agir communicationnelle. Considérant les limites de cette recherche, nous nous concentrons exclusivement sur les travaux de Weber, d'abord parce que c'est de la rationalité instrumentale issue du modèle de rationalisation de Weber qu'Habermas commence son raisonnement, ensuite parce que c'est cette même rationalité Weberienne qu'il s'agit de compléter puis dépasser avec une rationalité communicationnelle. Il présente sa démarche comme suit :

« Il y va tout d'abord d'un concept de la rationalité communicationnelle qui, quoique développé avec suffisamment de scepticisme, résiste à la réduction cognitive instrumentale de la raison ; je passe ensuite à la seconde étape, avec un concept de la société à double niveau, qui relie les paradigmes du monde vécu et du système d'une façon qui n'est pas seulement rhétorique ; j'en arrive enfin à une théorie du Moderne, qui explique les phénomènes de plus en plus manifestes de pathologie sociale par l'idée que les domaines de vie structurés par la communication se trouvent soumis aux

impératifs des domaines d'action formellement organisés et devenus autonomes. C'est ainsi qu'une théorie de l'activité communicationnelle doit rendre possible de conceptualiser le contexte de vie sociale, en un sens approprié aux paradoxes du Moderne. » (Habermas, 1987d, p.14).

Habermas opère effectivement un transfert de la rationalité dans le langage en réponse à une insuffisance qu'il attribue à la thèse wébérienne. Dans les faits, Habermas vient plutôt compléter l'examen que fait Weber que le contredire. Il ne nie pas la réalité de cette rationalité instrumentale présentée plus tôt, mais réinterprète ses origines. Pour en éclairer et rediriger ses conclusions, Habermas remet en cause la façon dont est conceptualisée l'action chez Weber. Il se questionne comme suit : « la rationalisation de la société moderne s'est-elle opérée dans l'unique cadre instrumental de rapports à soi et au monde voué à la réalisation d'objectifs, ou au sein d'interactions sociales possiblement appuyées sur d'autres fondements que la rationalité purement instrumentale » (Habermas, 1987a, T1, p.291), et annonce déjà la possibilité d'une sortie de l'issue fataliste que Weber présente, c'est-à-dire de nouveau le désenchantement et la rationalité instrumentale comme finalité de notre époque. Weber fait cette distinction entre action vers une fin et action orientée vers l'entente, qu'Habermas va approfondir parce qu'il considère qu'elle est réductrice. La rationalité peut être instrumentale, mais la réduire à sa seule dimension instrumentale revient à faire abstraction de sa dimension communicationnelle (Robichaud, 2015) :

« En parlant de « stratégique » et de « communicationnel », je ne veux pas seulement désigner deux aspects analytiques sous lesquels la même action peut être décrite tantôt comme l'influence réciproque de partenaires agissant de façon rationnelle par rapport à une fin, tantôt comme un processus d'intercompréhension entre ressortissants d'un monde vécu. Au contraire, les actions sociales peuvent être distinguées en fonction de l'attitude adoptée par les participants, selon que cette attitude est orientée vers le succès ou vers l'intercompréhension ; et de fait, ces attitudes doivent pouvoir, dans des circonstances appropriées, être identifiées au regard du savoir intuitif des participants eux-mêmes. » (Habermas, 1987d, p.296).

On constate dans ce passage qu'il ne s'agit plus de juger l'action en fonction de ce qu'elle produit, mais plutôt de chercher à comprendre par qui et comment elle peut être analysée. Le fait de regarder l'action par le prisme de la finalité est dévié et remplacé par celui de l'intercompréhension. L'action est décentrée et alors qu'elle est quasiment dépossédée du sujet chez Weber, elle est précédée chez Habermas d'un contexte social qui rend possible la

compréhension et l'analyse des fins rationnelles et communicationnelles. L'action, en devenant dépendante du langage, ne peut prendre place qu'entre individus et donc qu'en société. C'est en interprétant une action à la lumière des interactions langagières, ou en intégrant une théorie linguistique au concept d'intercompréhension qu'Habermas insufflé à cette nouvelle rationalité sa forme communicationnelle. Pour bien cerner ce que sous-tend cette intersubjectivité, il faut s'arrêter sur ce qu'Habermas définit comme les attributs du langage.

Le langage est d'abord englobant, et Habermas considère que dans chaque mode d'action que décrit Weber, et chaque monde auquel cette action se rapporte, le langage est sous-estimé, considéré en tant que moyen, quand il est en fait leur point de convergence (Proulx, 2010). Par conséquent, ce langage en toile de fond crée le lien entre les différents acteurs de ces différents agirs. Le sujet ne pouvant plus décider seul des normes (entendu non pas comme une capacité qu'il aurait dans un contexte privatif, mais plutôt qu'il ne peut plus le faire en dehors de l'intercompréhension des normes qui impliquent une délibération) il ne peut décider et comprendre qu'avec autrui, faisant du langage *le médium de l'intercompréhension* (Habermas, 1987c, p.31). Ce qui apparaît en même temps c'est que la connaissance ou le savoir, qu'il soit relatif ou absolu, devient aussi intersubjectif, mais surtout que l'engagement du sujet dans l'action communicationnelle est gage de responsabilité. En parlant « d'attitude » reliée au langage, l'idée s'esquisse effectivement que le sujet est acteur moral de la façon dont le langage est utilisé. Nous reviendrons sur cet attribut du langage à la fin de ce chapitre, qui fait de celui-ci le garant d'une transcendance que la modernité croyait perdu. Pour mettre en tout cas en lumière l'importance de considérer la communication comme une fin et non plus juste comme un moyen vers ce but, il reprend la différenciation des actes langagiers d'Austin (Austin, 1991), (Laugier, 2005) :

« Austin appelle « locutoire » le contenu de phrases énonciatives ('p') ou de phrases énonciatives nominalisées ('que p'). Par les actes locutoires, le locuteur exprime des contenus objectifs ; il dit quelque chose. Avec les actes illocutoires, le locuteur accomplit une action en disant quelque chose. Le rôle illocutoire consiste à fixer le mode d'une phrase employée comme affirmation, promesse, ordre, aveu, etc. (...) Avec les actes perlocutoires enfin, le locuteur vise un effet chez l'auditeur. Du fait qu'il produit une action langagière, il cause quelque chose dans le monde. Les trois actes qu'Austin distingue peuvent donc être caractérisés par les formules suivantes : dire

quelque chose ; agir en disant quelque chose ; causer quelque chose du fait qu'on agit en disant quelque chose. » (Habermas, 1987d, p.298).

Avec ceci vient l'idée que « si l'auditeur ne pouvait comprendre ce que dit le locuteur, un locuteur agissant de façon *téléologique* ne pourrait pas, en recourant à des actes communicationnels, amener l'auditeur à se comporter de la manière souhaitée » (Habermas, 1987d, p.302) et donc que l'intercompréhension est toujours première :

« Ce que nous voulons dire lorsque nous parlons d'intercompréhension et d'attitude orientée vers l'intercompréhension doit être élucidé seulement au regard des actes illocutoires. Une tentative d'intercompréhension entreprise à l'aide d'un acte de parole réussit lorsqu'un locuteur atteint son objectif illocutoire au sens d'Austin. Les effets perlocutoires, ainsi que les succès d'actions téléologiques en général, peuvent être décrits comme des états dans le monde, entraînés par une intervention dans le monde. Les succès illocutoires sont en revanche obtenus au niveau de relations interpersonnelles, où des parties prenantes d'une communication s'entendent mutuellement sur quelque chose dans le monde. En ce sens, ils ne sont rien d'intramondains, ils sont – extramondains. Tout au plus, les effets illocutoires adviennent-ils à l'intérieur du monde vécu auquel appartiennent les parties prenantes de la communication, et qui constitue l'arrière-fond de leurs procès d'entente. » (Habermas, 1987d, p.302).

Finalement, il faut noter que ce langage n'est réservé ni aux philosophes ni aux sociologues. Il faudra revenir au moment de l'exposition de ce qu'est la traduction, sur la question du locuteur, mais l'acteur communicationnel n'a pas de visage ni de caractéristique sociale particulière et peuvent agir de manière communicationnelle tous les citoyens. Ce partage laisse imaginer une possibilité d'émancipation sur laquelle nous reviendrons également à la fin de ce chapitre (2.3.6.1 : Attitudes épistémiques des citoyens).

À ce moment de la théorie de l'agir communicationnel, Habermas étaye sa démonstration en introduisant le concept de prétention à la validité qui a été présenté brièvement plus tôt (voir la section sur les différents *mondes* habermassiens et leurs différentes prétentions à la validité – p.34) et qui permettra de faire finalement le lien avec l'intégration du discours religieux. Il va différencier trois aspects des actions langagières pour montrer comment justement cette rationalité s'organise entre les acteurs communicationnels.

« Dans les contextes de l'agir communicationnel, les actions langagières peuvent toujours être récusées sous chacun des trois aspects : sous l'aspect de la *justesse* à laquelle il a un accès privilégié ; enfin, sous l'aspect de la *vérité* à laquelle prétend le locuteur pour son action en se référant à un contexte normatif (ou encore,



indirectement, pour ces normes elles-mêmes) ; sous l'aspect de la *véracité* à laquelle prétend le locuteur pour exprimer une expérience vécue à laquelle il a un accès privilégié et de la vérité à laquelle prétend le locuteur avec son expression pour un énoncé (ou encore, pour les présuppositions d'existence du contenu d'un énoncé nominalisé) » (Habermas, 1987d, p.315).

*Vérité, véracité et justesse* sont des prétentions à la validité, soit des conditions pour lesquelles la validité d'une expression est remplie. En explicitant ces prétentions, il force le sujet à répondre de ce qu'il avance, et c'est en cela que le langage a les attributs de la transcendance. Cette transcendance communicationnelle est simplement déplacée dans les actions inhérentes aux interactions entre les locuteurs. Le langage n'est pas « une propriété privée » et « la manière dont les locuteurs et auditeurs font l'usage de leur liberté communicationnelle en prenant position par oui ou par non n'est nullement une affaire d'arbitraire subjectif. Car ils ne sont précisément libres qu'en vertu de la force d'obligation présente dans les prétentions qu'ils se font valoir les uns aux autres et qui requièrent de pouvoir être justifiées. » (Habermas, 2001). En cela Habermas opère une première forme de traduction, ou plutôt de transfert puisque la portée normative du sacré qui n'est plus donnée en soi par le contexte que nous avons explicité se retrouve dans le langage. Habermas dira que « l'aura d'enchantement et d'effroi que diffuse le sacré, la force de fascination du sacré, sont sublimés dans la force contraignante des prétentions à la validité critiquable » (Habermas, 1987c, p.88), comme si, de son examen critique de la société, découlait cette relocalisation. Dans le second Tome de *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas parle d'une *mise en langage du sacré*, pour en récupérer la substance, et la sauver justement du désenchantement Wébérien (Habermas, 1987d). C'est quand nous appliquons cette théorie des prétentions à la validité dissociée au discours religieux, que l'on comprend finalement où réside le potentiel moral et normatif de la religion et que la traduction est capable d'opérer cette intégration dans la sphère publique.

En scindant la validité religieuse, nous découvrons que le discours religieux présente effectivement des vérités de type propositionnel, de deux types, d'abord à travers des énoncés dogmatiques, puis à travers des énoncés portant sur des états de choses. Les premières sont caractéristiques de la religion, fixées (c'est ce qu'Habermas pense, ceci est à relativiser tout de même, car même ces types de vérités ont pu historiquement varier), elles constituent l'essence

de la croyance puisqu'elles ne peuvent être associées à des expériences vécues. Elles ne sont par conséquent pas sujettes au relativisme, mais à l'universalisme. Les secondes vérités propositionnelles concernent des vérités qui décrivent le monde visible, comme c'est par exemple le cas de la croyance en la génération spontanée. La science rivalise avec ces types de vérités puisqu'elle peut démontrer rationnellement ce qu'elle avance, et de telles propositions peuvent être contredites. Deuxièmement, *la sincérité*, associée à la véracité dans le modèle habermassien, correspond dans le cadre d'une analyse du discours religieux à l'authenticité ou la « bonne foi » des expressions énoncées par le croyant. Finalement *la justesse* réfère à la capacité de certains énoncés religieux à éclairer les individus lorsqu'ils développent une réflexion morale. Ce sont des intuitions qui peuvent leur fournir des raisons ou justifications, si elles sont traduites, et contribuer en cela à une prise de décision. Ce sont ces intuitions et la prétention différenciée à la justesse normative qui contiennent le potentiel moral qui est enfoui dans la religion et qu'il s'agit d'extraire via la traduction.

### 2.2.3 Conclusions

Comme nous venons de le montrer, la traduction est dépendante de la théorie de la rationalité communicationnelle d'Habermas, parce que celle-ci sous-tend une nouvelle lecture du discours religieux, qui découpé et donc analysé pour être soumis à interprétation, admet une partie universalisable. Cette révélation du potentiel normatif de la religion par le langage ne peut se comprendre en dehors de tout ce que nous avons déjà exposé, aussi bien sur l'enchevêtrement historique de la religion dans la généalogie de la raison, que sur la reconsidération de la persistance de la pertinence sociale et normative de la religion. Nous avons cherché à démontrer comment la traduction prend naissance, dans une nécessité de respecter un principe sous-jacent de la laïcité qui est celui de neutralité, et dans la possibilité d'orienter les actions vers l'intercompréhension plutôt que le succès. Son contexte d'apparition permet déjà de comprendre certaines de ses caractéristiques. Pour l'instant, deux d'entre elles sont mises de l'avant et concordent avec notre démarche méthodologique. La première est que le langage de traduction est séculier, cela répond à la critique parfois exprimée que ce langage de la traduction ne peut être employé par les croyants tout simplement parce qu'il n'est pas le leur. Ce nouveau langage n'appartient qu'à la raison publique et se veut non discriminatoire par essence, ce qui est pour

nous le préalable à une réhabilitation d'une discussion publique entre religieux et séculier. Elle concorde avec notre parti pris qui est de rétablir un terrain neutre préalablement à l'analyse d'une place du religieux dans l'espace public. Ce nouveau langage coïncide avec notre méthode, car il permet une remise à zéro sur le plan langagier selon nous nécessaire pour discuter, analyser, critiquer ensuite une loi à connotation religieuse (chapitre 3). Cependant, il reste à discuter de la possibilité pour les croyants et non-croyants d'adopter ce langage.

La deuxième caractéristique est que cette traduction ne concerne qu'une partie du discours religieux, celle contenant le potentiel moral normatif, potentiellement utile à la justification que donneront les croyants dans la sphère publique. Cela n'implique pas que le reste du discours ne peut et ne doit être soumis à aucune révision, mais que cette révision n'est pas entre les mains du public. Cette révision relève plutôt de la communauté croyante qui a ses propres processus de révision. Cette révision n'a pas lieu dans l'espace public, qui a ses propres exigences. De plus, cette vision différenciée du discours implique que ce qui n'est pas sujet à traduction doit cependant être sujet à tolérance. Si l'accessibilité et l'ouverture à justification d'une partie du discours rendent possible la discussion, il faut alors réserver le droit aux vérités propositionnelles dogmatiques d'exister en dehors de notre compréhension et de nos propres croyances.

Nous avons discuté du concept de traduction en référant à plusieurs pans de l'œuvre d'Habermas, notamment sur sa théorie de la sécularisation et sa théorie de l'agir communicationnel, sans encore avoir abordé sa conception de l'espace public. Opérerons à présent le chemin inverse en partant du concept de traduction pour dégager des caractéristiques sur l'espace public, alors que nous avons jusqu'ici amené la traduction à partir des concepts et examens critiques de la société pensés par Habermas et Weber. Nous commencerons par revenir sur le lien déjà explicité entre la traduction et la neutralité pour expliquer comment Habermas conçoit un état qui admet à la fois une neutralité propositionnelle tout en incluant le discours religieux. Ensuite, nous décrirons les différentes strates de la traduction, formelle, culturelle et discursive, pour aborder séparément dans chacune d'elle, les acteurs qui y sont en jeu. À travers les acteurs et structures mobilisés se dégagera une conception de l'espace public et donc des conditions structurelles de mise en place de cette traduction intégrative. Une fois dégagée, cette conception de l'espace

public pourra donner lieu à une critique à travers le champ de l'éthique publique, pour affiner le modèle qui sera le nôtre dans les parties qui suivent.

### 2.3 La traduction dans l'espace public

Dans cette section nous abordons plus en détail le concept de traduction et son impact sur la délibération. En passant notamment par les écrits de Rawls sur la question, nous présentons les écueils à éviter dans le but d'intégrer pleinement le discours religieux. Finalement nous présentons les préceptes de l'éthique de la discussion qui sous-tendent la traduction et la délibération en démocratie. Ce n'est qu'après avoir fait une synthèse de ces trois concepts que nous concluons sur les défis de l'intégration en même temps que sur des solutions préliminaires : le travail à l'éducation et à la transformation des attitudes épistémiques des citoyens envers le discours religieux, en même temps que l'importance d'institutionnaliser des espaces ouverts et propices à la traduction.

#### 2.3.1 La traduction sémantique : premier niveau de traduction

La traduction est donc un processus actif qui permet de débusquer les intuitions morales présentes dans le discours religieux pour les séparer du contenu purement dogmatique de celui-ci, pour finalement le retranscrire. Il s'agit plus que d'un simple changement de forme au profit d'une conservation du fond, puisqu'une partie de la traduction consiste à extraire ce contenu moral et nécessite au préalable qu'il soit reconnu puis compris. La traduction est indissociable d'une conception de l'espace public, car il faut effectivement déterminer qui est capable de l'opérer. La traduction s'opère d'abord sur le plan formel, et nous avons en réalité déjà explicité ce type de traduction (2.2.2 : Agir communicationnel et mise en langage du sacré : ce qui sous-tend la traduction). Celui-ci représente le déplacement de l'autorité du sacré dans l'autorité d'un consensus reposant sur un langage comme nouveau support de la transcendance : « les fonctions d'intégration sociale et d'expression, d'abord remplies par la pratique rituelle, passent dans l'agir communicationnel : dès lors, l'autorité du sacré est progressivement remplacée par l'autorité d'un consensus tenu pour fonder à une époque donnée » (Habermas, 1987c, chap.5). Ce changement de paradigme est une condition des deux autres types ou niveaux de traduction, car il en est le support conceptuel.

Le second niveau de traduction est celui décrit jusqu'à maintenant et s'opère au niveau culturel, principalement par le travail du philosophe. Rajoutons que dans ce type de traduction, et parce que la théorie de l'agir communicationnelle s'inscrit dans une compréhension sociologique du langage dans la notion d'intercompréhension, Habermas considère également important le travail des sociologues dans cette strate de la traduction. Il précise que la théologie n'est pas suffisamment neutre sur le plan épistémique pour participer à celle-ci. Elle serait capable de dissocier les différentes prétentions à la validité du discours religieux et d'opérer cette séparation réflexive, mais incapable de le retranscrire indépendamment de son aspect dogmatique. Habermas crédite les catholiques de cette capacité, mais pas en tant que théologiens dogmatiques, mais plutôt systématiques. Il faudra réfléchir à la capacité d'autres religions et leurs théologiens à opérer ce travail puisque nous adressons dans ce travail le catholicisme, mais également d'autres courants chrétiens. Ce type de traduction, bien qu'effectué dans une sphère intellectuelle, voire académique, est amené à communiquer avec le dernier type de traduction qui s'opère au niveau discursif et concerne la société civile de manière générale. Celle-ci peut récupérer des contenus traduits par les philosophes ou spécialistes théologiens pour finalement construire une argumentation susceptible d'être reprise dans la sphère publique. Cela révèle une des caractéristiques de l'espace public habermassien, soit le fait que chaque sphère soit nécessairement intriquée les unes aux autres pour former un flux communicationnel du bas vers le haut (Habermas, 1988). L'espace public s'organise en « espaces publics spécialisés », duquel fait partie l'espace public religieux, qu'il faut donc d'emblée reconnaître.

### *2.3.2 L'espace public religieux comme espace public spécialisé : son importance et son rôle*

Si l'Église a pu au cours de l'histoire ralentir certaines avancées, dans le domaine de la science notamment, elle a également su jouer un rôle important en modernité dans l'intégration de la Science au sein même à l'espace public. Elle a effectivement joué le rôle de relais entre les croyants et les nouveautés, changements socio-structurels que connaissait la société post-séculière (Stengers, 2004). Pour Habermas, la philosophie se construit toujours en parallèle de traductions opérées à un temps précis et pour des concepts appartenant à la religion judéo-chrétienne (Habermas, 2008a, p.204), mais inversement il faut reconnaître la possibilité que le domaine religieux intègre ou s'ouvre à des préceptes séculiers, ou bien puisse s'ouvrir à des

questions publiques. Il ne le peut que si ces dernières transparaissent dans cet espace spécialisé. Par spécialisé, il faut comprendre la particularité du domaine religieux à dégager un discours qui a une portée sapientielle et le lien d'appartenance à ses sujets qui y est synonyme de formation identitaire. Ces interrogations sont essentielles à intégrer en ce qu'elles constituent la formation et le cheminement même du sujet. En tant que domaine appartenant à l'espace public politique, soit l'ensemble des espaces publics partiels et spécialisés, les citoyens croyants ont le pouvoir de se situer par rapport aux normes publiques. C'est bien au moment de former cette opinion publique que la traduction prend son sens puisque, non seulement cette opinion doit être de qualité, mais elle doit se former dans une langue compréhensive.

À la question est-il éthique d'imposer ce langage particulier à une communauté religieuse, beaucoup ont répondu qu'Habermas créait un dilemme moral chez les croyants (Karsten, 2015), alors que lui-même en fait la remarque à John Rawls à propos de sa théorie de la citoyenneté. Le dilemme moral naît de la position dans laquelle le croyant se trouve, coincé entre le respect d'une croyance qui est constitutive de son identité et sa volonté potentielle de s'intégrer pleinement et de participer aux débats publics, deux volontés qui s'entrechoquent. L'auteur de *Libéralisme politique, 1993* s'est également penché sur le fait du pluralisme, en tentant de réfléchir la présence de la religion dans l'espace public. Sans revenir sur concept rawlsien de raison publique, qui est selon Habermas à l'origine d'une dévaluation et d'une exclusion du potentiel normatif du discours religieux, les travaux de Rawls ont constitué un point de départ pour répondre à ce questionnement éthique particulier.

### *2.3.3 Raison publique chez Rawls et traduction*

Habermas a effectivement déploré une version restrictive de la raison publique chez Rawls, qui n'admettait pas selon lui les « raisons formatrices » de l'identité religieuse des croyants. Si son modèle a été révisé dans « la raison publique revisitée » (Rawls, 1997), la sphère institutionnelle n'est cependant toujours pas concernée par ces changements. Dans cette version étendue, Rawls propose effectivement trois types de discours pour la justification publique, la *déclaration*, la *conjecture* et le *témoignage*. Le premier type permet au croyant de montrer en vertu de ses croyances l'attachement logique qui a été fait à une conception politique choisie et le second est une « *déclaration inversée* » puisque cette fois le croyant explique en quoi sa religion a permis

d'aboutir à de telles prises de position. Finalement, le *témoignage* lui permet, au cas où le croyant ne peut utiliser aucune raison publique pour justifier sa position, de continuer à s'exprimer, à la fois pour rester intègre, mais aussi pour respecter sa liberté d'expression et d'exercice de sa religion. A priori, cette liberté d'expression religieuse est dans ce cadre soutenue, mais pas entièrement permise. Rawls utilise d'ailleurs l'exemple de l'avortement pour illustrer son propos que nous pourrions résumer comme suit : n'ayant aucune raison publique justifiant d'être contre le droit à l'avortement, le croyant peut exprimer son désaccord par le *témoignage* par exemple, mais ne peut espérer voir celui-ci intégrer la sphère institutionnelle politique. Autrement dit, les croyants qui s'opposent au droit à l'avortement seraient contraints de se taire à ce sujet, ne pouvant pas espérer que leur opinion soit rationnellement prise en compte dans le domaine politique.

Sur le plan théorique, Habermas réussira à concilier liberté du discours et légitimité ou validité, car en pratique, l'insuffisance est évidente : le mouvement anti-avortement ne se tait pas et ne se contente pas du droit de *témoignage*. Au-delà d'une participation accrue à travers un militantisme actif, une minorité des militants anti-avortement participe avec violence à un terrorisme anti-avortement (Nesci, 2017). Avec Rawls, la religion reste alors marginalisée et exclue de la raison publique : « [Notre traduction] l'introduction de doctrines religieuses et séculières dans la culture politique publique ne modifie pas la nature et le contenu de la justification en raison publique, à condition que la condition soit satisfaite. La justification reste exprimée en termes *d'une famille de conceptions politiques raisonnables de la justice*. » (Rawls, 1997, p.784). Seule une traduction sémantique qui compte atteindre la sphère politique institutionnelle peut respecter suffisamment la parole du croyant pour espérer que le verdict, quel qu'il soit, soit accepté avec raison. Les deux philosophes partagent l'idée que l'État doit rester neutre, parce que, la neutralité propositionnelle permet le respect du principe d'égalité. Pour pallier cependant aux insuffisances sur le plan éthique, soit une insuffisance dans la conservation de la sincérité et de la motivation des croyants, mais aussi dans une forme de langage qui leur est propre, la traduction doit être mise en place par des experts, puis devenir citoyenne. Ce qui différencie les deux pères de la démocratie délibérative est donc le dépassement opéré par Habermas sur une proposition de traduction que Rawls avait instauré

sans l'intégrer pleinement à l'espace public, tout en conservant cependant les prémisses d'un état libéral et neutre.

#### *2.3.4 Clause institutionnelle de traduction*

La traduction devient le corolaire obligé de cette neutralité et donc une condition de la neutralité étatique, puisqu'elle permet aux croyants de conserver leur raison religieuse comme « actes locutoires dont la nature est religieuse et privée » (Jean, 2011, p.179), et d'entrer dans la sphère publique où leurs raisons deviennent « des actes illocutoires dont la nature est hautement politique et publique » (Jean, 2011, p.179). Le discours religieux en lien avec des idées politiques n'est plus incompatible avec un État qui se doit d'être neutre face au pluralisme. Ce qui apparaît en conséquence est que la traduction n'est plus réservée à la philosophie, et intègre le modèle délibératif de la démocratie d'Habermas. La traduction se fait donc également dans un langage « ordinaire » ou « populaire », qu'Habermas qualifie de *métalangage*, un langage qui sous-tend cette fois la possibilité d'intercompréhension de n'importe quelle proposition et de n'importe quel espace spécialisé.

C'est ce même langage qui plus tôt dans nos explications se réappropriait une ontologie et permettait de contenir toute notre compréhension du monde. Il propose donc une clause institutionnelle de traduction qui permet au croyant, et ce même si la langue publique, séculière, politique et ordinaire est différente de celle employée dans la doctrine englobante originelle, d'utiliser un discours en accord avec son identité de foi. En cela il lui permet d'éclairer certains sujets par son savoir expérientiel de la religion, qui nous l'avons dit (2.1.1.5 : Intérêt d'ordre sociologique à l'intégration du religieux), peut être un réservoir de sens pour les nouveaux questionnements normatifs de nos sociétés (Jean, 2011). Cette traduction se fait bien au plan discursif, même si de nouveau, les spécialistes pourront venir étayer par leurs connaissances, par une traduction formelle, donc aider les citoyens à créer leur propre justification. Cet espace public est dit politique, puisqu'il est le socle de la formation des idées et opinions politiques des citoyens. Ces opinions politiques doivent se former de manière à être les plus qualitatives possibles et cette formation se fait encore une fois sous les conditions d'un langage comme procédure de base de la justification.



### *2.3.5 Délibération et éthique de la discussion*

Nous ne reviendrons sur l'éthique de la discussion que pour en extraire les conditions de la délibération et de la discussion, pour ensuite les appliquer à la traduction. Il faut rappeler que c'est bien à travers ces conditions que nous pourrions par la suite créer des points de repère pour l'analyse.

#### **2.3.5.1 Critère de discussion et d'universalisation**

Il existe dans l'éthique de la discussion un certain nombre de critères à présupposer avant d'entamer une discussion dont le but serait le consensus. Le principe (D) de discussion prend les allures de l'impératif kantien, quand il est associé au principe (U) d'universalisation : celui-ci implique d'abord que tout le monde doit pouvoir partager des conditions égales de prise de parole et se servir également de tout ce que le langage ordinaire propose (Habermas, 1991). Cependant, il ne faut pas assimiler complètement la notion d'universalité kantienne à ce qui vaut chez Habermas comme une universalité fondamentalement rattachée aux exigences de validité : « Loin de concevoir l'universalité comme une relation monologique entre un énoncé ou un sujet et une pure idée d'universalité que l'on tenterait de formaliser à l'aide de nos faibles capacités humaines, Habermas conçoit plutôt ce concept dans une perspective dialogique où le sens de l'universalité est rattaché aux exigences de validité. » (Melkevik, 1990). Cette situation dialogique idéale est en tout cas indissociable « du présupposé sociologique d'un rapport social dégagé de tout pouvoir » (Cossette, 1986, p.110). Ce qu'Habermas sous-entend par l'absence de contrainte inhérente à la discussion est que, libéré de ces tensions et de ces rapports de force, il ne resterait plus en situation que les arguments : « le discours est une circonstance organisée dans laquelle toutes les contraintes de l'action et de l'expérience sont suspendues et où les prétentions à la validité (...) sont problématisées » (Cossette, 1986, p.122).

#### **2.3.5.2 Situation idéale de parole et le pouvoir de l'argumentation**

Au sujet de cette situation idéale de parole, Luc Bergeron la décrit comme suit :

« Au niveau de l'action, les locuteurs émettent des énoncés portant sur la vérité, la justesse et la sincérité des faits, des normes et des intentions sans pour autant que ces prétentions à la validité soient thématiques. Elles sont comprises comme schèmes cognitifs que nous utilisons dans l'activité communicationnelle. Au niveau de la discussion, nous thématisons les prétentions à la validité devenues problématiques. À ce niveau, nous faisons appel pour la conduite de l'argumentation à cette "situation

idéale de parole" qui nous permet une poursuite sans entrave de la discussion et qu'on caractérise comme une "égalité des chances d'adopter les rôles dialogiques". Nous pourrions dire que la situation idéale de parole est ce qui permet de conduire de façon rationnelle la communication au niveau de la discussion quand les prétentions à la validité devenues problématiques sont thématiques du point de vue de leur justification : «[elle] n'est ni un phénomène empirique ni une construction pure et simple, mais une supposition inévitable que nous faisons réciproquement dans des discussions » (Habermas, 1987a, p.325). Elle se distingue du consensus, du fait qu'elle n'est pas réalisée. Il s'agit d'une supposition que les participants à la discussion effectuent dans le but de parvenir à un consensus sur les normes en litige. Le consensus est le résultat de la discussion réussie, il est du domaine de l'interaction sociale. » (Bergeron, 1994).

Habermas croit donc aux pouvoirs des arguments indépendamment d'un intérêt de son locuteur, et le langage recèle en lui-même la garantie de la possibilité d'un consensus universel. Ce qui est requis pour rendre possible cette interaction libre c'est donc que les locuteurs se comportent en acteurs communicationnels et non en acteurs stratégiques où « la constellation de la parole et de l'action n'est plus la même. » (Habermas, 1993). Et ceci permet de rebondir sur le fait qu'effectivement, laisser la possibilité aux croyants d'intégrer leurs raisons dans la sphère publique, va inévitablement avec la possibilité que ces dernières se retrouvent, sous la forme séculière, mais tout de même, dans l'espace public (sinon l'intégration n'est que partielle). Dès lors vient le risque, comme pour toutes autres raisons d'ailleurs, d'être motivés uniquement par l'insertion de ses propres volontés. Comme il est également un rôle citoyen d'essayer de convaincre ses concitoyens de ses propres raisons, tant que celles-ci sont justifiées, il faut effectivement réfléchir à la façon dont nous pourrions influencer la décision d'autrui dans ce prélude à l'adoption ou à la modification d'un cadre législatif comme celui en matière d'avortement. C'est ici que la posture dans la discussion fait appel malgré tout au sujet dans sa motivation même à communiquer rationnellement : « La situation dialogique idéale » est, précisément, une « idéalisation », inséparable du présupposé d'un rapport social, lui aussi, idéal. Elle définit les conditions de la rationalité, en principe théoriquement reconstructibles, mais c'est une présupposition contrefactuelle. Elle désigne le fondement philosophique d'une raison qui, logée, non plus dans la conscience d'un Moi transcendantal, mais dans la pragmatique du langage, est indissociable d'une intersubjectivité sans contrainte, d'une « intersubjectivité pure » (Cossette, 1986, p.125).

### **2.3.5.3 La question de la source de la morale**

Si Habermas transfère le principe d'universalité kantien dans le langage, il se pose, comme chez Kant, la question de la motivation à agir moralement. C'est une question intimement liée à notre sujet puisque nous prenons en considération une norme. Si notre analyse est éthique et prend l'angle de l'agir, notre question devient alors indissociable de la façon dont nous pourrions opérationnaliser ces valeurs à l'échelle de la société. Il faut effectivement poser un regard éthique et sur la théorie, et sur la façon dont elle sera mise en place. Habermas considère que la raison fondée sur la communication n'est pas normative au sens où elle prédétermine ce qu'il faut faire : « À la différence de la forme classique de la raison pratique, la raison fondée sur la communication n'est pas une source de norme d'action. Elle n'a un contenu normatif que dans la mesure où le sujet de l'activité communicationnelle est obligé d'accepter certaines présuppositions pragmatiques de type contrefactuel. » (Habermas, 1997, p.18). Ce sont ces idéalizations, ces élévations à la prétention sur lesquelles reposent cette possibilité d'ancrer la raison communicationnelle dans une normativité, or ces conditions reposent elle-même et encore sur les individus et sur les institutions qui les font exister.

Parmi les critiques adressées à Habermas, celles de la mise en pratique d'une discussion consensuelle, et de l'universalisme transcendantal résidant dans le langage sont inévitables (Heller, 1985) (Jaffro, 2001) (Roman, 2015) (Mouffe, 2016). Elles ne remettent pas en cause notre utilisation du concept de traduction, et ne fragilisent selon nous pas nécessairement la mise en place d'un modèle applicable. Un idéal de rationalité n'est pas fatalement incompatible avec l'opérationnalisation d'un modèle, dans la mesure où il discute des intérêts, des capacités théoriques et rhétoriques et permet de les refléter dans le monde vécu. À travers les recommandations qui serviront à l'analyse, nous espérons cependant répondre dans le même temps à ces impasses pour proposer des critères d'applicabilité au concept de traduction dans le milieu de la santé publique. Legault notamment, critique à travers sa théorisation de l'éthique appliquée, le modèle communicationnel habermassien, en ce qu'il continue d'être soumis à la notion de « devoir » (Legault, 2002). Habermas lui-même l'explique comme suit :

« Ce faisant, le sujet de l'activité communicationnelle est soumis « au devoir » d'une contrainte transcendantale faible, mais ne rencontre pas de ce fait le « devoir » prescriptif d'une règle d'action, que celui-ci puisse être interprété dans un sens

déontologique, à partir de la validité prescriptive d'un commandement moral, dans un sens axiologique, à partir d'une constellation de valeurs privilégiées, ou dans un sens empirique, à partir de l'efficacité d'une règle technique. » (Habermas, 1997).

C'est ce « devoir de contrainte transcendantale faible » qui continue de remettre en cause au moins partiellement la possibilité que ce devoir soit imputé par l'individu lui-même ou par une source extérieure. En somme, la question de la motivation est déplacée, mais pas assurée et Habermas continue de poser la question de la source morale de la norme (dans l'individu ? Dans la norme elle-même ?). Celle-ci ne sera pas résolue ici, car cette question appartient à la philosophie du droit, au domaine de la morale qui eux-mêmes n'ont pas trouvé de consensus à ce sujet. Cependant une réflexion qui s'émancipe d'une opposition classique entre naturalisme juridique et positivisme, en lien avec ce qu'Habermas propose comme solution, permettra sans doute d'avancer vers des conditions préférentielles pour la transmission de ce sens moral, d'une attitude ou posture moralement motivée. Il faut pour l'instant noter qu'Habermas a conscience de ce problème motivationnel et de source de la morale : « Le problème de la motivation ne peut donc être résolu théoriquement. Nous ne pouvons recourir pour résoudre ce problème motivationnel, au dialogue pour mener au dialogue » (Miller, 2005). Selon Habermas, cette motivation morale doit trouver sa source au niveau de la socialisation, puisqu'elle prend racine dans le développement affectif et psychologique des acteurs (Miller, 2005, p.88). C'est pourquoi il doit y avoir un lien entre la socialisation, l'éducation et la moralité, qui doit considérer les différents modes de vie en présence. Cette intersectionnalité est en modernité une condition pour que les normes universelles acquièrent un sens pratique (Miller, 2005, p.88). Habermas fait appel dans ses plus récents travaux à un apprentissage actif qui constituerait une façon de construire ce savoir moral (Robichaud, 2015). Cette notion d'apprentissage actif sera particulièrement intéressante à mettre en lien avec la notion de partenariat que nous aborderons dans le prochain.

### *2.3.6 Éthique de la discussion et traduction*

Ces conditions de langage sont aussi bien sûr les conditions d'une traduction réussie, dans la mesure où c'est toujours la discussion qui est le support de celle-ci et qu'ensuite elle seule permet d'amenuiser le discours jusqu'à éliminer toute forme de *valeur trop particulière* pour le vivre ensemble. Par un allègement, loin d'être réducteur puisqu'il permet d'affiner le discours religieux

tout en faisant apparaître non seulement ce qui relève de l'intérêt apologétique, mais aussi la présupposition que le discours religieux est perçu comme entièrement vrai par tous les croyants, il faut imaginer le processus qui mène au consensus. Par allègement il faut aussi imaginer ce processus comme celui par lequel le discours religieux s'affine et par conséquent le comprendre comme la démarche du croyant pour atteindre des « raisons exprimées en des termes compris de tous ». L'argumentation, comme mode de discussion à part entière, se prête également bien à l'exercice de distinction entre les différentes prétentions à la validité du discours religieux puisqu'elle réussit à les thématiser (Habermas et Hunyadi, 1994). La traduction, antérieure à l'argumentation pour justifier de sa position, doit s'opérer dans ces mêmes conditions idéales de discussion. Cependant, celles-ci reposent sur une « intersubjectivité pure et sans contrainte », difficilement envisageables quand on reconnaît que la discussion s'organise dans la rencontre de plusieurs statuts socio-économiques et identités qui rentrent inévitablement en confrontation. Pour réduire cette inégalité inhérente à la délibération commune et en même temps réduire le sentiment de fardeau qui serait imposé aux croyants dans le processus de traduction, Habermas propose un travail coopératif de traduction, soit là encore un partage égal de cette tâche d'intercompréhension.

#### **2.3.6.1 Aptitudes épistémiques des citoyens**

Jusqu'ici est apparue souvent l'acceptation dont doivent faire preuve les croyants en comprenant que la langue finale des discussions publiques doit être séculière, cependant et par principe de responsabilité partagée, les citoyens séculiers sont également amenés à participer au processus. Ce qui sous-tend ce travail coopératif est une volonté partagée de s'ouvrir, ce que Jean Marco appelle des *aptitudes épistémiques* (Jean, 2011). Ce sont ces prérequis sans lesquels la discussion et l'argumentation qui sous-tendent elles-mêmes la traduction ne peuvent s'opérer. De la même manière que les citoyens croyants doivent donc accepter de voir leur dogme traduit dans la sphère publique, les croyants séculiers doivent accepter que ce dogme puisse être lui-même pourvu de sens. Dans cette optique la religion doit réintégrer la culture. Sans s'imposer dans l'école publique sous une forme qui implique directement la croyance, elle doit pouvoir s'incorporer à la cité sans être synonyme de dé-raisonnabilité pour les citoyens.

### **2.3.6.2 Illusion du consensus, éthique publique et importance d'institutionnaliser les espaces de discussion**

Effectivement si le consensus par confrontation habermassien semble plus réaliste que celui par recoupement chez Rawls, l'utopie plane toujours (Mouffe, 2016). Celui-ci est largement discuté dans le domaine de l'éthique publique qui cherchera plutôt la cohésion sociale (Boisvert, 2008) que l'obtention d'une délibération consensuelle. La notion d'éthique publique est récente et fut employée d'abord dans l'optique d'arbitrer de nouveaux conflits dus justement à la nouvelle réalité du pluralisme. Yves Boisvert émet l'hypothèse que « l'éthique publique constitue un cadre théorique qui devrait aider le travail de reconstruction des raisons communes productrices de cohésion sociale dans un contexte de pluralisme moral et culturel et stimuler les relations entre le système politique et son environnement social à partir d'une reconfiguration du processus démocratique. » (Boisvert, 2008). Elle n'enlève en rien l'importance dialogique, mais enrichit l'éthique communicationnelle d'un nouvel espace réflexif qu'Yves Boisvert considère nécessaire d'institutionnaliser (Boisvert, 2008) :

« Contrairement à ce que les disciples d'Habermas croient, les lieux qui favorisent le développement du mouvement démocratique que l'on qualifie d'éthique publique ne se limitent pas aux zones autonomes d'espaces publics qui seraient vierges de toute l'influence du marché et de l'État. (...) Je crois que des espaces institutionnalisés par l'État (on pense ici à certaines commissions parlementaires, certains organismes consultatifs, etc.) peuvent aussi être des lieux où se trament les premières transactions sociales entre les parties prenantes et qui les amèneront peu à peu à mieux se comprendre et se respecter afin de produire des compromis essentiels à la stabilité du « vivre ensemble » social. » (Boisvert, 2008).

Habermas considère en effet que c'est principalement la sphère informelle qui doit contenir les discussions citoyennes et que leurs impacts reposent sur la façon dont cette sphère est connectée à la sphère politique. Cet espace délibératif dont parle Yves Boisvert ne se soustrait pas au politique, mais viendrait le fortifier en amont. Les réflexions habermassiennes sur l'espace public et l'éthique publique se rejoignent dans l'idée de responsabilité, celle d'agir sur soi-même pour atteindre au mieux le consensus, au pire le compromis social.

Dans la mesure où l'éthique publique ne prend pas part à l'affrontement idéologique politique, elle se retrouve dans une posture similaire à l'éthique de la discussion, en se positionnant avant que le conflit ne prenne place. L'éthique publique porte en tout cas une attention capitale « aux facteurs socioculturels qui ont permis à nos sociétés contemporaines de maintenir une cohésion

minimale malgré le contexte de pluralisme qui les fragilisait » (Boisvert, 2008). Là où Habermas considère que c'est bien dans la socialisation qu'il faut opérer un travail réflexif en amont, l'éthique publique est quasiment exclusivement tournée vers cette question du vivre ensemble. Bien qu'il soit parti d'un monde vécu soutenu par une intercompréhension intrinsèque, nous souhaitons renforcer théoriquement la cohésion qui pourrait venir en aide à un contexte social instable. En conséquence, le politique est redéfini « dans une perspective très fonctionnelle, voire fonctionnaliste, c'est-à-dire comme le processus d'organisation, de structuration, de coordination et de gestion du vivre ensemble social » (Boisvert, 2008).

C'est ce tournant sociologique que nous souhaitons faire prendre à ce travail, bien qu'Habermas ait souvent adopté cette perspective, que ce soit pour regarder la nature religieuse, comme pour fonder son éthique de la communication. C'est donc sans doute plus dans la méthode que l'éthique publique peut venir appuyer l'éthique de la discussion. S'il est maintenant admis que celle-ci sous-tend nos interactions, la complexité des questions modernes doit selon Yves Boisvert s'éloigner des perspectives, postures idéologico-morales en général. Il ne faut pas pour autant ranger la théorie habermassienne au côté du conséquentialisme ou encore de la déontologie kantienne (soit de n'importe quelle théorie morale préconçue), mais reconnaître cependant les limites d'un langage moral qui précède l'individu, qui lui serait prédisposé à agir moralement. De plus, en s'intéressant à l'Agora, l'Éthique publique reconnaît la Religion comme un espace public spécialisé, ce que fait déjà Habermas, mais implique, parce qu'elle prône une multitude d'espaces institutionnalisés et libres, que le domaine religieux mène sa propre réflexion sur sa place dans l'espace public. La Religion est invitée à se questionner sur la portée de son discours et sa propre intégration et c'est dans cet esprit de transaction sociale que nous souhaitons par la suite ancrer le concept de traduction, notamment à travers la notion de partenariat.

## 2.4 Conclusions

Après avoir réintégré la religion aux racines de la morale occidentale et réaffirmé sa pertinence à la fois pour l'organisation de certaines communautés humaines et l'individu, pour qui l'intégrité éthique dépend également du respect porté à ses croyances, Habermas impose le langage comme nouvelle base de cohérence et d'intercompréhension humaine. Celui-ci rallie dans l'exercice de l'argumentation, de traduction, les différentes attitudes épistémiques autour d'un nouveau socle

commun : le langage est premier et la traduction, qui fait pont entre valeurs morales religieuses intuitivement universalisables et sécularisme, permet une intégration de fond des intentions des citoyens religieux pour une pleine participation en démocratie. Cette traduction doit prendre place dans des milieux spécialisés, mais aussi largement informels et doit, bien qu'elle puisse être opérée de façon privilégiée par le philosophe selon Habermas, se faire entre les citoyens eux-mêmes et intégrer le langage commun. Les acteurs de la traduction et leurs méthodes seront précisés dans le prochain chapitre lorsque ce cadre sera appliqué au domaine de la santé publique. La traduction doit cependant bien partir de l'individu, croyant ou non et s'implanter vers le haut dans les espaces où elle est discutée.

Dans le cadre de notre sujet, ce chapitre est à la fois utile à la compréhension du contexte dans lequel naissent une perte de sens et une difficulté à traiter de questions en milieu pluraliste, tout en préparant une réponse à cette impasse : l'action communicationnelle, la traduction comme symbole et méthode d'intégration du religieux. En dégageant que celle-ci est possible, nous disons déjà implicitement comment elle échoue dans le cas de l'avortement et pourquoi : l'action demeure instrumentale, les sphères informelles ne sont pas entendues, la religion s'exclut et se voit exclue de l'espace public. Dans ce qui suit, nous entrons dans la démonstration de ce que pourrait être un modèle qui prend pour prémices la théorie habermassienne. Rappelons que présenter cette idéale et autres pistes de résolutions permet de créer le contrepied pour l'analyse finale en dernier chapitre.



## Chapitre 3 – Analyse éthique de la loi du battement de cœur texane

Nous souhaitons maintenant critiquer la loi du battement de cœur texane sous l'angle de l'intégration religieuse et notamment en vues de ce que nous définirons plus loin dans ce chapitre comme une relation de soin adéquate pour l'intégration juste des croyances, mais aussi pour une acceptation du pluralisme des valeurs en matière d'avortement. Nous commencerons par présenter le contexte américain en matière de séparatisme, en expliquant pourquoi il est d'autant plus pertinent pour l'application de notre modèle, mais en montrant également comment il rend difficile cette même application. Nous verrons ensuite comment le *Senate Bill 8*, TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-212 s'oppose en négatif d'une relation partenaire, à une démocratie en santé, sur le plan éthique et éthico-juridique. Ayant plaidé pour une intégration, et prôné pour une ouverture au religieux tout au long de ce travail, cette dernière partie traite des limites qui ont justement été franchies au nom de la religion. Les deux chapitres précédents doivent nous aider à déterminer cette limite entre respect des religions, transmission de leurs traditions, et respect de l'autonomie associé au séculier, mais aussi aux autres croyances. Dans une dernière sous partie, il sera question de l'épistémè religieuse, qui peut elle aussi se trouver endommagée par ce genre de lois, et donc creuser encore un fossé dans la discussion ouverte entre religieux et séculier. Ce changement de posture doit être facilité par un discours religieux qui sait écouter et réfléchir à son insertion. La lecture de *La religion dans les limites de la simple raison*, 1792, guidera dans la recherche d'une religion naturelle qui peut s'inscrire dans une portée universelle, tout en étant ancrée dans une raison commune et publique.

### 3.1. Retour en contexte américain et première critique de la loi du battement de cœur

Dans cette première section, nous revenons sur le contexte américain et les ambiguïtés historiques et actuelles sur la place du domaine et discours religieux dans son espace public. Ce retour sur les fondements historiques d'un séparatisme encore mal défini permet de mettre en perspective notre cadre théorique, mais aussi de formuler la première critique envers la loi du

battement de cœur, soit une dichotomie erronée et opérée entre les deux types de discours, mais aussi les deux sphères, séculières et religieuses.

### 3.1.1 Contexte actuel

Le principe de laïcité développé par Habermas naît en contexte européen, loin de l'historique américain qui présente de nombreuses ambiguïtés sur la séparation de l'Église et de l'État. Là où chez Habermas la notion de pluralisme donne naissance à une nécessité de ne pas prendre position pour une vision de la vie bonne ou d'une autre, puisqu'il faut à la fois respecter toutes les valeurs en présence, sans prendre le risque d'en favoriser une en particulier, le laïcisme à l'américaine est à l'inverse indissociable d'un principe de diversité qui force à multiplier les représentations :

« Peut-être qu'aux premiers jours de la République on comprenait les termes [de la clause d'établissement du 1er amendement] comme protégeant seulement la diversité interne de la chrétienté. Aujourd'hui, ces termes sont reconnus comme offrant des garanties de liberté et d'égalité religieuses à l'infidèle, à l'athée, ou à l'adhérent d'une religion non chrétienne, comme l'islam et le judaïsme » (Lacorne, 2003).

Pour ne favoriser aucune église ou paroisse, les religions et leurs représentations doivent pouvoir toutes s'exprimer équitablement. À première vue c'est un climat/terrain de jeu intéressant pour l'application de notre cadre qui prend justement pour acquis le pluralisme de nos sociétés, contrairement à des pays d'Europe comme la France ou la Belgique par exemple ou encore le Québec en Amérique du Nord, qui ont connu un lourd passé anticlérical, et dont la gestion des religions est bien plus tranchée, sans pour autant ne poser aucune question (Nugier et al., 2016). Le cadre habermassien est en ce sens éclairant pour le contexte texan, qui est lui d'ailleurs bien particulier au sein des 50 États américains, mais n'est pas une fin en soi. Sa limite naît dans la gestion de ce pluralisme qui rend, en contexte américain, la cohabitation avec la religion plus difficile et d'autant plus difficile au Texas, de par la proportion et la diversité religieuse qui s'y présentent. La diversité se traduit plus comme une bataille individuelle pour garantir les droits et les opportunités de parole de chaque croyance et la diversité peut devenir synonyme de tensions. Le multiculturalisme américain est une réalité qui laisse penser qu'il y serait plus aisé de faire régner un sentiment de tolérance, mais force plus qu'ailleurs à repenser le vivre ensemble.

Il faut évidemment rappeler que culturellement dans ce contexte, la croyance y rejoint les mœurs, rendant d'autant plus difficile la distinction entre séculier et croyance (Chelini-Pont et Mose, 2017) (Fauquert, 2019) (Chelini-Pont et Presthus, 2022). Les pratiques y sont désincarnées des croyances, deviennent des habitudes dans les fêtes qui sont célébrées (comme Noël ou encore Thanksgiving devenue une fête laïque, mais qui était bien au départ une célébration d'origine religieuse) ou les coutumes quotidiennes (Chelini-Pont et Presthus, 2022) (Trigeaud, 2004). C'est un ancrage culturel, une religion parfois sans substance qui réduit encore le symbole du mur de séparation entre la religion et l'État (Lacorne, 2003) (Froidevaux-Metterie, 2007).

Un dernier aspect de la religion apparaît sous la forme de rhétorique et s'incarne par exemple dans le rôle que la religion peut prendre dans les élections et les discours des candidats. C'est son rôle purement politique, ce que nous assimilerons à une objectivation par la suite. Nous reviendrons notamment sur l'élection du Président Ronald Reagan, qui a été fortement influencée par la droite chrétienne, dont le mouvement Moral Majority qui comptabilise, capitalise, lui donne 4 millions de voix (Richet, 2002). Celui-ci s'était même engagé auprès des mouvements anti-avortement, très largement représentés dans le parti républicain, à proposer un candidat à la Cour Suprême en fonction de sa position sur l'avortement (Lazarus, 1998). Nous pouvons opérer le même constat au sujet du mandat de Donald Trump, soit une tendance à rapidement nommer des politiciens partisans à la Cour suprême, soit un tiers des 9 juges de cette juridiction dans le cas de l'ancien Président Trump (« Comment la Cour suprême des États-Unis a basculé dans le conservatisme pendant la présidence de Donald Trump », 2022). À l'élection suivante, le président George Bush, qui s'était décrété *Born Again Christian*, réunit 80% de l'électorat évangélique (Ben Barka, 2008). Si aujourd'hui les États-Unis sont souvent cités pour cette ambiguïté, le pays n'était pourtant pas lors de sa création par les pères fondateurs un état chrétien et n'était pas destiné à le devenir, ce que nous verrons dans la section suivante.

### 3.1.2 Dieu à la fondation des États-Unis

Lacorne parle de « laïcisme philo-clérical », car à sa fondation, l'État américain décide d'omettre Dieu dans la Constitution de 1878, sur le modèle des lumières en Europe<sup>2</sup> considérant qu'il était

---

<sup>2</sup> Les philosophes des lumières sont pour la plupart croyants mais refusent le culte, et mettent plutôt leur foi dans le progrès en dénonçant les défaillances d'une religion qui serait synonyme d'obscurantisme

suffisamment moderne pour faire l'économie d'un Dieu (Lacorne, 2003). Les règles de la cité devaient alors s'organiser entre les Hommes et pour les Hommes. Son article IV est le seul à concerner la religion, où Dieu y est présent en négatif pour ce que son absence doit procurer, soit une non-discrimination en matière de religion. C'est le président Thomas Jefferson qui mena en premier cette bataille pour un séparatisme strict et son mandat marque le triomphe d'une conception laïque de la Nation américaine. Dans sa lettre aux pasteurs baptistes du Connecticut, connue aussi sous le nom de *Danbury letter*, il explique justement que ce mur de séparation est érigé dans le but de protéger la liberté de conscience et le droit de croire des citoyens. Cependant et dans les premières années suivant l'adoption de la constitution fédérale, « les nouveaux États fédérés se sont divisés sur l'applicabilité du *Bill of Rights* fédérale dans leur propre système constitutionnel » (Chelini-Pont et Mose, 2017). La majorité d'entre eux a ratifié les dix amendements (la Géorgie (1798), le Connecticut (1818) et le Massachusetts (1833) ne les ont cependant pas appliqués), mais cette adoption est inégale dans la compréhension qu'en font les États fédérés.

L'ambiguïté que nous connaissons au sujet du Premier Amendement qui interdit au Congrès américain d'adopter des lois qui limiteraient la liberté d'expression et de religion ou encore la liberté de la presse (Constitution of the United States, amend.1), ou du premier article du *Bill of Rights* (Bill of Rights, September 25, 1789; General Records of the United States Government; Record Group 11; National Archives.) a probablement été exacerbée par la vague évangélique du début du 19<sup>e</sup> siècle, opérée par les protestants. Ces derniers utilisent en fait la rhétorique de Jefferson sur la séparation pour s'assurer que la religion catholique ne s'impose pas dans les écoles notamment. La clause de non-établissement peut être définie comme suit :

« La clause de non-établissement du Premier Amendement signifie au moins ceci : aucun État non plus que le gouvernement fédéral ne peut mettre en place une Église. Ni passer des lois qui aident une religion, aident toutes les religions ou préfèrent une religion par rapport à une autre. Ni forcer à ou influencer une personne pour aller ou ne pas aller à l'Église contre sa volonté ni la forcer à professer une croyance ou une non-croyance dans une religion. Aucune personne ne peut être punie pour nourrir ou professer des croyances ou une non-croyance, une pratique religieuse ou une absence de pratique. Aucune taxe d'aucun montant, grand ou petit, ne peut être levée pour supporter des activités ou des institutions religieuses, quel que soit le nom qu'on leur donne [...] Aucun État ni le gouvernement fédéral ne peut, ouvertement ou secrètement, participer aux affaires d'aucune organisation religieuse ou groupe ou

vice versa. Dans les mots de Jefferson, la clause contre l'établissement par la loi d'une religion a été décidée pour ériger un mur de séparation entre l'Église et l'État. » (Chelini-Pont et Mose, 2017).

La clause de non-rétablissement est bien différente en pratique et devient rapidement synonyme de protection de la liberté religieuse. Cet extrait est tiré du célèbre arrêt *Everson v. Board of Education* (330 U.S. 1 67 S. Ct. 504; 91 L. Ed. 711; 1947 U.S. LEXIS 2959; 168 A.L.R. 1392) qui procède à l'*incorporation*, c'est-à-dire à l'application à tous les États de cette clause de non-établissement. L'arrêt *Everson*, rendu par le Juge Black, suit la doctrine juridique de l'*incorporation*, soit le fait que les amendements, notamment le 14<sup>e</sup> Amendement, rédigés après la Guerre de Sécession puissent s'appliquer non plus seulement à l'État fédéral, mais aux États fédérés. Il renoue avec le symbolisme du mur de séparation explicité par Jefferson, dont la lettre resurgit et sert même de preuve à la justification d'une telle décision. Il s'agissait de savoir si le financement des frais de transport pour les écoles publiques, dont la plupart étaient catholiques, était constitutionnel. Le jugement rendu par la Cour relance en même temps la question : le Premier Amendement protège-t-il les citoyens d'une religion d'État, protège-t-il l'État d'une religion en particulier qui tenterait de s'imposer, ou bien garantit-il simplement la conscience et la liberté religieuse des citoyens ? (Lacorne, 2003).

### 3.1.3 Tournant des années 1970 et utilitarisme politique

C'est à partir des années 1970 que la guerre culturelle reprend et que l'opinion publique se dépoliarise. Un certain nombre de procès (notamment *Sherbert v. Verner*, 374 U.S. 398 (1963) ou encore *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972)) transforme la clause du libre exercice religieux et survient à travers elle le moyen de protéger la liberté religieuse : « Avec l'affaire *Yoder*, le contrôle de l'ingérence admissible de l'État en matière de liberté religieuse est redéfini : il ne peut être porté atteinte à la liberté religieuse d'une personne qu'en présence d'un intérêt public impératif et qu'à la condition que l'atteinte en cause soit le moyen le moins lourd pour atteindre l'intérêt impératif en question. » (Chelini-Pont et Mose, 2017). Cette difficulté à considérer l'éthos religieux américain dans la clause de non-établissement prendrait racine dans la vague de sécularisation et de libération sexuelle des années 1960. La question d'une Amérique tournée vers Dieu devient politique, au centre d'un affrontement entre la droite et la gauche et qui, comme tout affrontement politique, mobilise les médias disponibles, soit la télévision, la presse

et bientôt internet (Meilaender, 1989) (Churchill et Simán, 1982). Dans le camp des accommodateurs extrémistes, il s'agit de restaurer un droit à l'exercice de la religion, que l'État mettrait en danger dans sa neutralité (C.-J. Bertrand, 2003). L'un des principaux problèmes, après le fait que les lois deviennent ambiguës et à consonance variable selon les États fédérés, est que les médias et le médium du langage en général deviennent orientés uniquement vers une volonté de faire accepter l'une des deux visions en présence (Chelini-Pont et Mose, 2017). Si Habermas place le dernier espoir face à la dissociation entre valeur et action décrite par Weber, dans le langage, en pratique, et le *Hearbeat Act* TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-.212 en est un exemple, le risque existe toujours d'instrumentaliser le dialogue.

Avant même de critiquer le langage, il faut réfléchir aux motivations qui poussent à la décision dans l'espace public. La corrélation a déjà été établie entre des revendications anti-avortement et un électorat principalement républicain (Richardson et Fox, 1975). Les revendications de la droite chrétienne et la politique américaine ont toujours entretenu des relations très étroites, comme le symbolisent les élections successives de Ronald Reagan et de George Bush (Ben Barka, 2008). Il est certain que les évangéliques ont pu rechercher un sauveur politique et qu'inversement le parti républicain n'a pas hésité à emprunter le débat sur l'avortement (Hitchcock, 1977) pour gagner des voix, comme en témoigne l'élection de Reagan (Banwart, 2013). Si bien qu'il devient difficile de dire qui du parti ou de ces mouvements religieux utilisent qui dans la recherche de ses intérêts. Il est certain que le jeu politique ne peut être réglé de manière conceptuelle, et qu'il n'est qu'un aspect de notre problème initial qui implique le langage sous toutes ces formes et donc, aussi quand il prend place au sein de la sphère la plus élevée du domaine politique. Imaginer une traduction au sein même de ces hautes instances semble complexe quand ce jeu de pouvoir symbolise justement l'inverse de ce que nous avons décrit comme des conditions idéales de parole dans le chapitre 2. Le fait est qu'aucune instance, au moins égale en capacité décisionnelle, n'est en mesure de contrôler « ces attitudes épistémiques » et donc d'éviter ces débordements utilitaristes au sein de la presse comme des propres communiqués faits par les politiciens. Cet utilitarisme politique contribue en tout cas à altérer les rapports de confiance nécessaires à la discussion dénuée de contraintes comme le préconise Habermas. Loin d'une attitude performative, les mouvements stéréotypés finissent par

se parodier dans une rhétorique qui perd en substance, mais surtout en crédibilité, ce qui est d'autant plus dommageable quand leur but est avant tout de convaincre.

Les moyens employés pour défendre une cause juste sont-ils toujours justifiés tant que la cause est juste ? Si une cause est juste, est-elle *de facto* légitime ? La question des moyens et de la capacité à convaincre renvoie finalement à questionner ce qu'est « le juste ». La démarche ici est inverse dans la mesure où nous pointons plutôt ce qui ne l'est pas et ce qui ne l'a pas été. Pour Habermas, le citoyen qui se positionne détient également le pouvoir et le rôle d'influencer ses concitoyens, dans ce cas peut-on reprocher à un parti de tenter de convaincre ses partisans et de façon similaire, un croyant peut-il croire en s'exemptant de sa fonction de prêcheur ? L'éthique de la discussion répond à cette façon dont l'argumentation doit prendre place, mais la réalité politique reste étrangère à certaines des règles qui y sont préconisées. C'est en multipliant et en institutionnalisant des lieux de paroles, ou encore en choisissant le vecteur de l'éducation qu'il est possible d'entrevoir par le bas un changement de paradigme quant à la façon dont le juste peut-être défini de manière plurielle et coconstruite. Le *Senate Bill 8*, TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-212 du Texas est le produit de l'ambiguïté constitutionnelle qui a été décrite, de façon d'autant plus insidieuse qu'elle n'invoque pas réellement Dieu alors que ses défenseurs forgent principalement leur opinion sur une morale religieuse et que l'indicateur religieux est toujours le plus pertinent pour définir une attitude face à l'avortement (Richardson et Fox, 1975). Cette caractéristique s'oppose à notre cadre théorique dans la mesure où elle complexifie la mise en lumière d'un conflit entre religieux et séculier qui serait concret. Cette ambiguïté explique, mais peut difficilement constituer une critique de notre part, de par son ancrage culturel.

Le problème n'est pas tant que la séparation ne soit pas réelle. Conformément à ce qui a été défendu dans ce mémoire, il faut, pour qu'une intégration du religieux soit efficace, que la religion reste plus ou moins en libre circulation entre les sphères politiques et religieuses, ce qui est le cas aux États-Unis en substance et nous l'avons vu par un contexte où la religion prend place de manière diffuse, presque inconsciente. Le problème réside plutôt dans le flou juridique que cela engendre, soit nous le verrons ci-après, une incapacité à savoir vers quelle instance se diriger dans le cas d'une poursuite, ou la réelle intention de la loi en question. Pour que ces lois, sur

l'avortement ici, soient justes, il faut, séparation avec l'État ou non, que celles-ci soient *a minima* claires et établies. Or, nous constatons qu'en matière d'avortement, et au-delà du flou qui accompagne cette loi, nous pouvons y voir une inconsistance puisque chaque président change les règles du jeu, se laissant influencer par ses propres croyances ou celles de nombreux groupes d'influence. La norme devient alors tributaire des intérêts et des pressions qui réussiront à s'exercer, mais aussi de ce conflit de longue date entre *séparatistes* et *raccommodeurs*.

#### 3.1.4 Critique d'une dichotomie religieux-séculier

Si ce travail n'a pas d'emprise conceptuelle sur la gestion même de ce conflit sur la compréhension du Premier Amendement et ce qu'il implique pour la liberté religieuse et d'expression, qui est toujours sujet à interprétation, nous pouvons voir dans la loi du battement de cœur la continuation d'une dichotomie que nous avons critiquée en chapitre 2. Une dichotomie religieux-séculier qui doit être au cœur du débat de l'avortement, doit donner lieu à une discussion puis à un dépassement. C'est en s'intéressant plus particulièrement aux courants politiques, porte-paroles des mouvements religieux, qu'il est possible de constater l'importance de discuter la prépondérance de la valeur face à la norme est rendue visible. La façon dont les arguments se matérialisent est plus nuancée, car les décideurs connaissent bien la controverse rattachée au sujet, ce qui rend presque plus difficile la critique que nous tentons de faire. Notre critique prend place dans un cas de figure où l'opposition classique que nous, la société, faisons entre droit à l'autonomie de la femme et droit du fœtus n'est plus possible (non pas qu'elle n'ait jamais été fructueuse ou réparatrice, mais le *Heartbeat Act*, TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-.212 est le symbole d'un tournant concernant ces affrontements stéréotypés), mais aussi où le religieux prend une place qui peut être discutée dans le discours public et dans l'espace qu'il prend. Comment faire si le religieux ne prend pas cette place, en tout cas officiellement, ce qui est le cas dans le texte de loi texan qui (d'un regard externe) semble s'émanciper d'un discours dogmatique dans la forme ?

Dans le cas où un argument religieux est traduit correctement dans un langage séculier, susceptible de justifier un refus face à une norme qu'elle soit en faveur ou non de l'avortement, il devient, selon ce que nous avons précisé dans le chapitre 2, une nécessité de le faire exister dans l'espace public. Or, la traduction, cette intégration d'un potentiel normatif présent dans le



discours religieux, n'a pas lieu, car ces arguments restent confinés dans un dogmatisme argumentatif, dans sa forme la plus pure et religieuse et parfois virulente lors des manifestations par exemple.

Après avoir longuement rappelé qu'il fallait intégrer le discours religieux, de la façon que nous avons présenté, il apparaît évident qu'au même titre qu'une morale exclusivement séculière (avant redéfinition habermassienne, qui permet entre autres de réconcilier séculier et religieux, parce que le séculier n'est pas entendu comme l'opposé de religieux, donc dans ce contexte nous l'entendons au sens communément admis de non-religieux) est discriminante pour les croyants, l'utilisation d'une justification religieuse n'est ni juste ni efficace dans notre cas. Et c'est en inscrivant la norme dans son contexte, en interrogeant la forme, que la loi en question, même si elle apparaît désaxée d'un discours sur Dieu, continue de l'inclure dans un espace public qui ne peut plus l'accueillir sous cette forme. Le droit pourrait donc fonctionner comme médium, mais continuer de « s'appuyer néanmoins sur une légitimité morale-pratique. Ce faisant, le droit se trouve entre politique et morale : il peut, d'une part, servir à des fins politiques et jouer un rôle de colonisation du monde vécu, mais, d'autre part, il peut toujours être légitimé de manière morale-pratique ou être légitimé partiellement » (Matthieu Deflem, 1994). C'est notamment pourquoi la désobéissance civile est symbolique et non pas illégitime, elle doit permettre de remanier les acquis du monde vécu et d'amener une discussion qui permettrait de nouveau de faire concorder le caractère juridique avec le caractère moral de la proposition qui est remise en cause (Matthieu Deflem, 1994). Or, nous le verrons dans ce chapitre et donc dans la loi texane, la désobéissance prend une forme bien particulière de sanction : il est impossible de contredire la loi en question, et les mécanismes juridiques sont avant tout punitifs dans le cas d'une désobéissance.

Cette prise de position pour une intégration du discours pour une réconciliation des différentes visions du bien construites dans le chapitre 2 à l'aide d'Habermas, puis d'un modèle qui fait le lien entre relation patient-médecin et religion-séculier que nous exposerons plus tard dans l'analyse, nous permet de prendre position dans un débat qui présente un problème communicationnel inhérent lié à la posture. Comme nous l'avons expliqué dans le chapitre 1, c'est bien la posture, soit l'appartenance à l'un des deux camps qui rend immédiatement toute sorte de discussion

publique cohérente possible. Le dialogue est rompu avant même qu'il ne commence dans le cas de l'avortement, il fallait avant qu'une défense des droits à l'avortement soit faite, retrouver une possibilité de communiquer. Cette posture favorable au dialogue et à une prise de position sur la question, nous nous l'offrons à travers le cadre d'Habermas, parce que notre critique fera d'autant plus sens si même en ayant pris le prisme du camp opposé, nous arrivons à montrer tout de même le manque de cohérence de la présente loi. En affirmant qu'une position anti-avortement puisse exister pour des raisons pouvant être potentiellement transmises dans l'espace public, nous invitons les croyants à se justifier selon les conditions que nous avons exposées. Nous invitons également à écouter, puisque tout le monde est à nouveau en mesure de s'exprimer.

Dans le cas de la loi du battement de cœur texane, il ne peut s'agir d'une traduction, parce que l'affrontement est stéréotypé. Il est d'autant plus difficile d'en critiquer la substance, parce qu'elle prend le soin de ne pas justifier ses motivations avec une morale religieuse explicite. Cependant, en dehors du texte de loi, les motivations sont claires, le Procureur général du Texas affirme que "Our creator endowed us with the right to life and yet millions of children lose their right to life every year because of abortion. In Texas, we work to save those lives." (Bella, 2021). C'est donc bien « le créateur » qui orchestre cette loi, dont le commandement sonne comme une responsabilité, ou une mission que se donne alors le procureur : « Texas law in a post-Roe world has already been written. Now that the Supreme Court has finally overturned *Roe*, I will do everything in my power to protect the unborn and uphold the state laws duly enacted by the Texas Legislature. » (Paxton, 2022). Malgré la signature du *Senate Bill 8* par le Gouverneur du Texas, le Procureur général y regrette que les États-Unis aient été si longtemps dans « l'erreur du jugement *Roe v. Wade* » qui est aujourd'hui plus que jamais remis en cause. Comme pour rétablir avec force une situation qui aurait trop duré, il rappelle également avec gravité les *vies qui ont été perdues*, celle des "non-nés" pendant cette période : « For nearly half a century, Americans have lived under a legally incorrect and morally bankrupt court decision (...). Today we celebrate *Roe's* reversal, mindful that nothing can bring back the millions of lives lost since the Supreme Court federalized abortion policy and prohibited States from fully protecting their most vulnerable citizens. » (Paxton, 2022).

Si la présente loi avait eu la transparence de faire apparaître des motivations plus claires, aurait-elle été de surcroît plus légitime ? La loi ne mentionne pas Dieu, ne mentionne pas la religion, ne mentionne pas le « meurtre des bébés non nés » comme c'est le cas dans le communiqué du gouverneur général du Texas. En somme le texte en lui-même ne fait pas état d'un argument religieux, il parle de meurtre et de crime, mais n'explique pas les motivations sous-jacentes. Dans un premier temps, cette transparence aurait laissé l'occasion d'appliquer une analyse précise d'une potentielle traduction, qui aurait été visible ou non et faite ou non. Dans un second temps, la loi se serait de toute façon heurtée à une analyse sur le plan de l'éthique juridique qui vient dans la suite de ce chapitre, et aux vues de ce qu'elle implique pour la santé publique, aussi bien sur le principe de santé que sur le principe de respect des croyances du patient, que celles-ci soient orientées pour ou contre l'avortement.

### 3.1.5 Recommandations

Ce qui apparaît avec la forme plus ou moins nuancée que peut prendre le discours religieux, et avec le fait qu'il soit acceptable d'affirmer que certaines personnes considèrent, pour des questions de valeur, l'avortement comme dommageable sur le plan moral, une politique publique juste devrait à la fois reconnaître la validité d'un statut moral pour l'embryon et l'autonomie du corps féminin (Evans, 2002). Cela étant dit, pour rappeler que les arguments peuvent tous exister, mais qu'ils seront en cela tous soumis aux mêmes règles de validité, il s'agissait dans notre étude de critiquer l'ambiguïté avec laquelle ce discours a pris place, la façon dont il n'a été soumis à aucun examen critique justificatif, mais montrer aussi comment les lois de type « battement de cœur » prennent naissance dans un contexte qui admet un certain utilitarisme, celui décrit par Weber au chapitre 2, dans la façon dont se coordonnent action et valeur. Celui-ci a décrit effectivement, suite à la perte de sens et l'éloignement de la religion un éclatement dans la continuité valeur et action, ce qui ne permet plus d'ajuster correctement les moyens choisis pour certaines fins.

Le pluralisme ethnico-religieux aux États-Unis est une réalité qui force à intégrer le respect des traditions comme principe éthique (Massé, 2020). Cependant celles-ci ne peuvent entraver le droit au soin, l'avortement pouvant par extension en être un quand la vie de la mère est par exemple mise en danger par la grossesse, ce qui est le principe premier du code éthique de la

santé publique américaine (American Public Health Association [APHA], 2019) (Thomas et al., 2002). Il serait également possible de discuter la notion de soin pour l'avortement dans un cadre psychologique, si le soin se faisait dans une démarche visant à retirer ou empêcher du tort. Alors les avortements de convenance pourraient en être dans le cas où la grossesse menée à terme est considérée comme une atteinte à la santé mentale et la qualité de vie de la personne enceinte. Il apparaît donc d'abord que la loi texane est ancrée dans un contexte qui pousse religieux et séculier à entrer en conflit. Et ce conflit basé lui-même sur le langage et l'interprétation qui est faite des premières lignes de la constitution américaine associées à la liberté de religion et qui sont utilisées comme moyen pour convaincre.

Outre cette dichotomie déjà critiquée au début de chapitre, il apparaît que les attitudes sont orientées vers des objectifs rhétoriques, qui ne sauraient satisfaire ni le principe d'universalité de l'éthique de la discussion (« l'exigence que les normes que nous adoptons puissent faire l'objet d'un accord de toutes les personnes concernées » (Canivet, 1992)), ni les prétentions à la validité que nous avons déjà présentées. Celles-ci mènent à la discrimination des non-croyants en faveur de l'avortement, qui au même titre que les croyants qui seraient contre la pratique (à rappeler que nous prenons le schéma argumentatif en l'état, mais qu'il existe à la fois des croyants favorables à celui-ci et inversement des non-croyants défavorables), doivent pouvoir espérer voir respecter leurs justifications basées sur aucune morale religieuse particulière. Le droit à nouveau, et selon Habermas perçu comme institution, doit ne trouver sa raison d'être que dans la constitution même de ce qu'est le monde vécu, soit à la fois par les croyants et non croyants ou plus largement maintenant que nous sommes à l'analyse, par les détracteurs et défenseurs de l'avortement. Ce type de droit n'a de légitimité qu'à travers le monde vécu, qui lui formule des énoncés et teste leur validité. La conception habermassienne de l'espace public, qui « exprime de cette façon la quintessence de la formation discursive de volonté en assurant un échange de plus en plus élargi d'arguments et de raisons qui peut à la fois éclairer les individus et contribuer à la formation d'une volonté collective » (Melkevik, 2016) ne néglige cependant pas que ce même espace public puisse être désinformé, dépolitisé, dénaturé ou corrompu :

« Elle [l'éthique de la discussion] n'ignore pas non plus que l'accès à l'espace public n'a jamais été équitable et qu'il a continuellement subi l'influence de forces anonymes,

quelques obscures. Les limites de l'espace public sont celles de la démocratie. »  
(Melkevik, 2016).

S'ajoutent à la discrimination des non-croyants, les données probantes qui montrent l'impact des lois réduisant l'accès à un avortement contrôlé et maintenant les pilules abortives (Gosselin, 2023), (« Le gouvernement américain saisit une cour d'appel pour garantir l'accès à la pilule abortive », 2023). La fermeture des cliniques, le refus des médecins et le tourisme abortif qui en résultent sont des barrières importantes au soin (Jerman et al., 2017). Cette loi peut, comme les précédentes lois du battement de cœurs qui sont apparus dans d'autres États et qui ne sont pas à l'étude ici, conduire à des avortements auto-induits risqués (Grossman et al., 2010). Plus qu'un échec pour la cohésion sociale, cette loi est donc aussi un échec pour la promotion de la santé. Il a été montré que légaliser l'avortement pour qu'il soit rendu accessible, mais aussi sécuritaire, ne faisait pas augmenter le nombre d'avortements, mais ne faisait que limiter les complications liées aux avortements clandestins (Grimes et al., 2006). Tout laisse penser que cette donnée était connue des dirigeants et politiciens texans, puisqu'assez rapidement après la signature du *Senate Bill 8*, TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-212 et en prévention d'achats de médicaments dans le but de pratiquer des autoavortements, le Gouverneur du Texas a signé le 17 septembre 2021, un autre Bill (*Senate Bill 4*, Tex. Provision of Abortion-Inducing Drug Code Ann. § 171.063.), (Lucio, 2021), afin de limiter la période durant laquelle les praticiens seraient autorisés à prescrire certains médicaments abortifs. Cette période est définie à 7 semaines de grossesse (soit une semaine supplémentaire par rapport à la période limite pour avorter dans une clinique selon le *Senate Bill 8*) et sa violation est passible de deux années de prison et d'une amende s'élevant jusqu'à 10.000 dollars américains.

Plus récemment, en date du 7 avril 2023, le magistrat Matthew Kacsmaryk, juge fédéral conservateur, a retiré l'autorisation de mise sur le marché d'une pilule abortive consommée chaque année par un demi-million d'Américaines. Réprimée par le président Joe Biden et menant à un appel de la part du gouverneur fédéral, cette décision récente entre dans la continuité de ce qui a été enclenché sous le mandat de Donald Trump. À l'inverse, les *Senate Bills 4* et *8*, et plus récemment cette décision sur la pilule abortive, peuvent donc faire augmenter le taux de mortalité lié à la pratique de l'avortement (Grimes et al., 2006), puisque d'autres méthodes plus

rudimentaires, non sécurisées, seront très certainement employées. Le *Senate Bill 8* pose évidemment d'importantes questions éthiques à propos du principe de justice et plus précisément concernant la justice distributive qui doit normalement guider les mises en place de pratiques de soin sur un territoire donné. Cet enjeu n'est pas réservé à l'avortement, mais les données probantes montrent que les personnes à plus faibles revenus ou encore les personnes racisées obtiennent ce soin plus tardivement (Goyal et al., 2020). La distance parcourue pour obtenir ce service est également un indicateur d'inégalité, qu'il faut considérer en même temps que le facteur des « revenus » (Goyal et al., 2020).

La loi texane prive également les familles d'informations génétiques importantes qui permettent notamment de planifier des futurs soins nécessaires pour l'enfant à naître, souvent apportés plus tard dans la grossesse, bien après la détection des battements du cœur. Si dans la rhétorique pro-vie, toutes les vies valent la peine d'être vécues (une exception est possible dans le cas d'une urgence médicale concernant la mère, mais jamais le futur enfant), il est certain que certaines pathologies létales survenant lors de la première année de la vie du futur enfant, ou qui mènent encore à des retards trop importants pour que celui-ci puisse interagir avec le monde extérieur, poussent à reconsidérer l'intérêt de mener certaines grossesses à terme. Pour appuyer ce point, il suffit d'écouter les femmes en défaveur de l'avortement, qui par compassion (Lafarge et al., 2019) et en regard de la vie qui sera menée, réfléchissent à *contrecœur* (en ce sens ces femmes ne sont pas le symbole d'une position modérée face à l'avortement, mais vont à l'encontre de leur conviction suite à des arguments et contraintes extérieures à leurs valeurs) à terminer leur grossesse (Crespigny et Savulescu, 2008). Il faut effectivement rappeler qu'il existe de nombreuses raisons pouvant pousser à avorter. La rhétorique de *l'avortement toujours traumatisant* n'est pas plus pertinente que celle de *l'avortement toujours libérateur et désiré*.

Si nous répondions en utilisant les arguments classiquement utilisés pour répondre à ce genre de lois (c'est-à-dire les lois du battement de cœur en général), nous retomberions assez rapidement dans un débat moral de fond, celui que nous essayons d'éviter et dont l'impasse constatée a poussé la rédaction de ce mémoire, c'est-à-dire la mise en opposition de la liberté de la femme sur son corps face au statut du fœtus qu'il faudrait tous deux reconnaître. Dans ce cas-ci et selon nous, le plus impactant aurait été de rebondir sur l'argument *gradualiste* qui confère un statut

moral progressif au fœtus. Selon ce concept, l'argumentation pour ou contre la pratique doit être en conséquence de plus en plus robuste au fur et à mesure que la grossesse avance (Fagot-Largeault et de Parseval, 1989) (Panidis, 2015). C'est sur ce principe qu'est basé implicitement le système de trimestre de grossesse. En vertu de cette vision graduelle posée sur le statut du fœtus, le *Heartbeat Act*, TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-.212 s'attache à une limite de temps bien trop courte pour espérer convaincre une large partie de la population. L'attitude de la mère change au cours de la grossesse, sa vision de ce qu'est le fœtus et de comment elle envisage sa maternité (S. Bertrand, 2011) et il est a priori toujours pertinent de regarder la situation à travers l'expérience de la mère, et ce d'abord et avant tout parce qu'elle est directement concernée, physiquement et moralement par cette expérience.

Cependant, ce n'est pas l'angle qui est abordé ici. Nous trouvons l'argument *gradualiste*, et les autres arguments mettant l'autonomie féminine au premier plan, pertinents, mais inefficaces, puisque nous l'avons compris, pour les personnes avec qui la discussion est engagée, le droit à la vie du fœtus est inviolable. En s'attaquant au premier trimestre, le *Heartbeat Act*, TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-.212 s'impose cependant pour la première fois contre les jugements rendus dans *Roe v. Wade* 410 U.S. 113 (1973), et *Casey v. Planned Parenthood* 505 U.S. 833 (1992). L'argument de la liberté procréative nous replonge dans l'impasse du débat, tandis que nous pouvons critiquer plutôt d'abord le contexte juridique qui a mené à une telle loi, ensuite le déficit démocratique de la loi qui ne permet pas, parce que ni le patient ni le soignant n'ont de pouvoir décisionnel, de prodiguer tout simplement le soin approprié.

Il faut également préciser que ce que nous appelons utilitarisme religieux puis politique se retrouve également dans l'utilisation qui est faite de la science. Le choix de la date butoir après laquelle l'avortement n'est plus légal est ancré lui aussi dans une démarche utilitaire/utilitariste<sup>3</sup>, soit une démarche qui priorise les fins et les bénéfices apportés aux finalités visées, plutôt que les moyens employés à y parvenir (Cova et Jaquet, 2012). À six semaines de gestation, le cœur n'est pas formé au sens où nous l'entendons quand nous parlons de cœur humain sur le plan embryologique. L'embryon palpite, mais aucun organe n'est complètement formé et cette

---

<sup>3</sup> Introduit par Jeremy Bentham en 1780 dans *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* et popularisé par John Stuart Mill dans *L'utilitarisme*, 1861.

masse tissulaire ne devrait alors pas mener à parler de « battement de cœur ». Si pour certains la cellule dans laquelle a déjà fusionné le matériel chromosomique du père et de la mère démontre déjà la vie, ici l'utilisation du mot « cœur » est erronée sur le plan à proprement biologique. Le *Senate Bill 8*, TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-.212 invoque la science dès les premières lignes, comme un argument d'autorité. Dans cette loi, et nous le verrons d'autant plus en regardant le processus législatif qui a été choisi, nous assistons à un semblant de justification. Lorsque les mots manquent, c'est le droit qui est pris en otage, en ce qu'il détient le pouvoir d'imposer lorsqu'il n'est utilisé que comme outil.

### 3.2. Le processus législatif

Le *Heartbeat Act*, TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. § 171.201-.212 a fait beaucoup parler de lui pour le chemin législatif qui a été emprunté et qui a mené à sa signature. Le texte en lui-même pose des questions éthiques et depuis sa parution, des auteurs sont revenus sur le caractère anticonstitutionnel d'une telle loi.

#### 3.2.1 Démocratie limitée et incohérences législatives

Dans le procès qui oppose les USA à l'État du Texas, l'autorité centrale américaine soutient comme suit que le : « S.B. 8 is clearly unconstitutional and . . . the United States has authority to seek equitable relief to protect its sovereign interests—including its interest in the supremacy of federal law and the availability of the mechanisms for judicial review . . . long deemed essential to protect constitutional rights. » (Fletcher, 2021). Ce qui a particulièrement choqué est la façon dont le *Senate Bill 8*, TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-.212 ne laisse la possibilité d'intenter un procès en justice qu'entre partis civils. La section suivante du S.B.8 explicite justement cette condition :

« Sec.A171.207.A ALIMITATIONS ON PUBLIC ENFORCEMENT. (a) The requirements of this subchapter shall be enforced exclusively through the private civil enforcement actions described in section 171.208. No enforcement of this subchapter, and no enforcement of Chapters 19 and 22, Penal Code, in response to violations of this subchapter, may be taken or threatened by this state, a political subdivision, a district or county attorney, or an executive or administrative officer or employee of this state or a political subdivision against any person, except as provided in section 171.208. » (Texas SB8 | 2021-2022 | 87th Legislature, 2021).

Dans *Whole Woman's Health et al. v. Jackson et al.*, (No. 21–463), 595 U.S. (2021) , il est énoncé que le texte de loi ne précise pas, par l'utilisation des mots « directe » ou « indirecte » par



exemple, comment l'action devrait être menée en justice. L'article 171.208 force à une action civile entre partis privés, et empêche parallèlement tout agent de l'État d'intenter ou de participer en tant que parti à cette même action entre partis privés. Cette non-distinction entre poursuite directe et indirecte est renforcée par le fait que l'action qui est possible est « exclusive », car la section (a) de ce même article précise bien qu'il s'agit de la seule méthode qui pourra être utilisée. Il s'agirait là d'une erreur ou d'un manque de précision caractéristique d'un besoin plus profond d'interdire que de créer des chemins légaux cohérents pour les destinataires de la norme. La question qui est posée par la loi du battement de cœur sur le plan légal est la suivante : est-ce que les États peuvent faire passer des lois qui limitent l'exercice de droits constitutionnels, tout en évitant le contrôle judiciaire fédéral ? (*Whole Woman's Health et al. v. Jackson*, (No. 21–463), 595 U.S. (2021)). Ces mécanismes de contrôle judiciaire étant depuis longtemps reconnus par le Congrès américain et la Cour Suprême du pays, il apparaît que l'État texan, en privant les femmes enceintes de leur droit direct de poursuite, agit de manière inconstitutionnelle et non démocratique.

D'autres incohérences législatives sont mises de l'avant. Une loi qui a pour objectif de réguler l'avortement devrait avoir un impact direct sur l'avortement, en « le contrôlant, l'interdisant, l'empêchant, ou l'entravant » . Toujours dans le même cas datant d'octobre 2021, *Whole Woman's Health et al. v. Jackson*, (No. 21–463), 595 U.S. (2021), il est précisé que le fait que la loi soit en mesure de gérer, prendre, confisquer, les licences des praticiens qui violent la loi texane, ne « [Notre traduction] régule ni n'interdit en substance l'avortement » (Fletcher, 2021). Il s'agit en fait la plupart du temps de réguler qui peut ou non appliquer la loi, ou la contredire afin de sécuriser le discours, de le sceller. Le droit est alors ancré dans une logique de contrôle, dans ce qu'Habermas a défini comme le droit en tant que médium, ce que nous expliciterons brièvement dans la sous-section suivante. Celui-ci est symptomatique d'une rupture entre système et monde vécu.

### 3.2.2 Habermas et le droit comme médium

La conception habermassienne du droit est en fait intimement liée à sa conception du monde vécu, mais aussi du langage qui sont les deux constantes du socle commun sur lesquels repose chaque interaction et auxquels nous ne pouvons jamais totalement nous soustraire : « Le principe

fondationnel des normes juridiques est ainsi l'intersubjectivité langagière telle qu'elle s'exprime dans l'intercompréhension de la signification sur l'arrière-fond des mondes vécus » (Melkevik, 1992). Pour mieux comprendre comment Habermas définit le droit et expose sa procéduralisation, il faut, en plus de se rattacher à son concept de monde vécu, comprendre ce dernier avec la notion de système (*systemisme juridique*, dont Habermas représente une des constructions les plus importantes qui a été développée sur une théorie des systèmes sociaux (Binet, 2005)) pour articuler finalement sa vision bilatérale du droit :

« À travers le concept de système, Habermas pense aux sphères sociales plus ou moins autorégulées. L'État et son administration et le marché économique sont pour Habermas les figures centrales de ce qu'est le système. Un système est ainsi un ordre social qui peut être perçu par un observateur en tant que « système d'agir » à l'intérieur duquel les actions reçoivent une valeur fonctionnelle conditionnellement à leur contribution au maintien du système. » (Melkevik, 1992).

Habermas conceptualise donc à la fois le droit comme une *institution* et comme un *médium*. Le premier type de droit fait reposer sa légitimité sur le monde vécu :

« La conception de droit qui s'exprime dans la notion de droit comme institution est par conséquent un « droit » intimement rattaché au monde vécu. C'est un droit qui ne trouve sa raison d'être que dans la constitution même de ce monde vécu. Ainsi, ce droit repose sur la composante normative qui peut être mobilisée par ce même monde vécu, et cela selon des procédés que nous allons examiner ultérieurement. Par conséquent, ce droit se distingue par sa légitimation qui doit impérativement passer par le monde vécu. » (Melkevik, 2015).

Plus précisément, Habermas explicite la notion de droit comme institution dans ces termes :

« Par institutions du droit, j'entends les normes juridiques qui ne sauraient trouver une légitimation suffisante dans le renvoi positiviste à des procédures. De cet aspect sont typiques des fondements du droit constitutionnel, les principes du droit pénal et de la procédure pénale, ainsi que toutes les réglementations de faits pénaux touchant à la morale. Dès que la validité de ces normes-là est mise en cause dans la pratique courante, le renvoi à leur légalité ne suffit plus. Elles exigent une justification matérielle parce qu'elles appartiennent aux ordres sociaux légitimes du monde vécu lui-même, et qu'elles constituent, avec les normes informelles de l'action, l'arrière-plan de l'agir communicationnel. » (Habermas, 1987c, p.402).

Le droit comme *médium* est quant à lui instrumental, il se réfère au système dont l'État et les marchés économiques sont les figures centrales. Il a comme caractéristique d'être fonctionnel et de s'adapter, voire même de se soumettre à la procédure pour aboutir à la fin qui lui a été assignée. Ce que cela signifie pour la matière juridique, c'est que le droit comme médium se

débarrasse de la problématique de la légitimation d'une part et que, d'autre part, ses procédures de validation des normes s'adaptent au système juridique plus que celui-ci ne se transforme de manière indépendante (Habermas et Bouchindhomme, 1999). Cette dépendance au système s'ajoute au fait que le droit compris comme médium s'allie avec ceux de l'argent et du pouvoir pour opérationnaliser son potentiel régulateur. Or comme l'action dans les systèmes est séparée du langage et donc que l'agir est dissocié du consensus, nous assistons à une disjonction entre système et monde vécu, d'où par extension la séparation faite par Habermas entre ces deux conceptions du droit (Habermas, 1987d) (Habermas, 1987c).

Nous aurons compris qu'Habermas méprise cette deuxième vision du droit, en tant que *médium*, qui est selon lui dangereuse pour l'entreprise juridique et c'est à cette deuxième vision du droit que nous assimilons la loi en question. C'est un droit en tant qu'institution, basé sur le monde vécu qui doit prévaloir. Nous avons déjà abordé la notion de monde vécu au chapitre 2, mais adaptons ce concept dans le contexte d'une redéfinition du droit chez Habermas. Le monde vécu n'est pas un monde universel et homogène, il est pluraliste dans son essence et selon Habermas chaque individu en fait sa propre différenciation (Melkevik, 1992). Nous retrouvons les différents types d'agir décrits en chapitre 2, soit l'agir *téléologique*, l'agir *dramaturgique* et l'agir *communicationnel*. Autant d'agirs qui ont une corrélation intime avec ce monde vécu. Ce dernier est un « lieu transcendantal où se rencontrent locuteur et auditeur; où ils peuvent réciproquement prétendre que leurs énoncés coïncident avec le monde (le monde objectif, social et subjectif) ; et où ils peuvent critiquer et confirmer ces prétentions à la validité, régler leurs différends et viser un accord » (Habermas, 1987c, p.139).

C'est de ce lien entre les différents types d'agir et le monde vécu que naît l'idée que nous « ne pouvons jamais nous soustraire complètement de la langue et de la culture, car notre propre différenciation du monde constitue notre ressource de compréhension et d'action » (Melkevik, 1992). Si c'est un droit basé sur le monde vécu qui doit prévaloir, c'est parce que celui-ci se renouvelle et que sa reproduction peut assurer la « continuité de la tradition et la cohérence du savoir » (Melkevik, 2015) ou le caractère méta social du droit : « La reproduction du monde vécu consiste essentiellement à poursuivre et à renouveler la tradition, poursuite et renouvellement qui se meuvent entre les extrêmes de la pure continuité ou d'une rupture avec traditions »

(Melkevik, 2015). Le juriste est donc, dans cette façon de concevoir le droit, obligé d'adopter une posture nouvelle « dans l'évaluation du respect de la tradition par rapport à la perspective du renouvellement culturel » (Melkevik, 2015). Pour Habermas le contrôle judiciaire permettrait le contrôle des conditions procédurales constitutives de la légitimité démocratique et s'inscrirait dans un processus d'apprentissage permettant de la redéfinition continue de la constitution (Bernatchez, 2006). Cette conception est utile pour la critique que nous souhaitons faire puisqu'elle s'inscrit dans une mouvance qui permettrait à la fois un dialogue et par conséquent une redéfinition sociale, collaborative des enjeux de société auxquels nous sommes confrontés. C'est dans cette direction qu'il semble falloir aller dans le cas du débat sur l'avortement.

### 3.2.3 Critique d'un droit instrumentalisé

Il est alors apparent que le processus législatif n'est ici qu'un moyen vers la finalité qui est d'imposer son discours. Le fait que ce discours s'appuie ou non sur des valeurs religieuses ne présente, dans un premier temps, que peu d'importance puisque nous assistons déjà aux premiers manquements des conditions de validation et d'acceptation des normes. Les conditions d'acceptation et de validation des normes ne sont non respectées simplement parce que le droit qui pourrait justement permettre d'être vecteur de validation sociétale de valeurs et normes communes, et capable de générer un sentiment d'acceptation pour les citoyens, est bafoué et instrumentalisé. En second lieu, cette volonté d'imposer, d'évincer le discours de l'opposant, de manière à éviter la discussion pose des questions motivationnelles, puis sur la façon dont ce genre de discours s'intègre. Cette loi est symptomatique d'un dialogue rompu, et d'une intégration du religieux tel que vu dans le cadre théorique, qui ne veut pas se faire. Sur le plan éthique, non plus du droit, mais, pour la démocratie en santé, la loi pose également de nombreuses questions.

Bien que les femmes souhaitant recourir à un avortement ne puissent pas être directement visées par une action en justice, les professionnels de la santé, mais aussi l'entourage familial sont eux directement impactés par celle-ci. La loi est assez vague sur les acteurs en présence : n'importe qui aidera, facilitera l'obtention d'un avortement, pourra être condamné. L'objectif est encore clairement de faciliter l'action en justice. Ceci est encore plus visible dans les conditions de cette action en justice, car tout y semble incitatif. Non seulement le plaignant (qui poursuit une autre personne s'étant faite avortée ou souhaitant se faire avorter) n'a pas besoin de justifier de ce qu'il

avance si l'examen médical présente un résultat conforme à la loi (c'est-à-dire une grossesse de plus de 6 semaines), mais si la loi a été effectivement violée, celui-ci se voit rembourser ses frais juridiques. La juridiction s'organise donc entièrement vers l'accusation, jusqu'à supprimer la fonction juridique même, qui elle, force traditionnellement un affrontement argumentatif dans le but de régler un litige. En n'étant pas obligé de s'engager dans une bataille juridique, au moins argumentative, le plaignant n'a plus rien à perdre. Il s'agit donc presque plus d'une dénonciation que d'une simple poursuite. Les intentions ne sont donc plus nécessaires, et l'injustice devient inhérente au procès, puisque les responsabilités et les possibilités de se défendre ne sont jamais partagées. Le dédommagement de 10,000 dollars américains qui est promis au plaignant qui prouvera une action contraire à la présente loi, ne fonctionne là encore que dans le sens d'une incitation, qui fait alors perdre tout son sens au droit, puisque le risque est d'attaquer en justice avec la volonté d'obtenir cette somme et non plus de faire intervenir une norme que l'on considère conforme à ses propres valeurs. En ce sens, les croyants et autres personnes intéressées sont réduits à utiliser un processus législatif qui ne permet même pas d'invoquer leurs propres raisons ni de les faire respecter. La posture est dès lors biaisée, les chances de motivations louables réduites, les possibilités de justifications paralysées. Si Habermas croit en la puissance des arguments indépendamment des locuteurs, nous avons montré que peu d'arguments sont en réalité énoncés.

### 3.3. Insuffisance démocratique – impossibilité d'un partenariat

Dans ce cas-ci et parce que les attitudes et motivations sont altérées, nous pensons que cette intégration est impossible de façon encore plus profonde, au sein même de la relation de soin. Le modèle de soin partenaire que nous expliciterons tout de suite semble à la fois répondre aux prérequis communicationnels d'Habermas tout en proposant un parallèle important avec sa théorie de l'intégration. Nous commencerons par expliquer ce qu'est le modèle partenaire puis comment il peut répondre à ces besoins d'intégration. Par le biais de ce modèle, nous souhaitons faire un parallèle avec le concept de traduction, nous exemplifierons ensuite à l'aide du cas précis de la loi texane.

### 3.3.1 Le partenariat en santé : appréhension du modèle

Déjà l'approche centrée sur le patient apparue dans les années 2000 avait permis de revaloriser les valeurs et le particularisme du vécu des patients (Epstein et Street, 2011). Cette approche, née dans le contexte d'étude des patients atteints de maladie chronique, avait été développée dans le but de responsabiliser le patient face à sa santé tout en considérant davantage son expérience de la maladie. Le modèle partenaire va cependant plus loin puisque cette revalorisation se fait à plusieurs échelles et de manière multilatérale, c'est-à-dire également vers le médecin et la communauté de patient en général (Gross et Gagnayre, 2017). Cette démarche est intéressante pour le sujet du langage et la relation que celui-ci a avec l'intercompréhension chez Habermas, mais aussi pour le sujet de l'avortement dans la mesure où les discussions sur ce dernier se font en partie en contexte clinique, au sein même de la relation de soin. La démarche est d'autant plus intéressante qu'elle implique quasiment une relation symbiotique, en introduisant la notion d'interdépendance entre patient et soignant. Le concept d'autonomie relationnelle, d'abord employé par des bioéthiciennes féministes pour traiter des questions liées au consentement en recherche, a gagné en popularité dans le domaine du droit et de la philosophie politique (Martineau et al., 2023a). Il est préférentiellement utilisé de nos jours pour parler notamment de cette interdépendance. Ce concept permet « [Notre traduction] de mettre en évidence combien les personnes sont « socialement ancrées » et à quel point leurs identités d'agents « se forment à l'intérieur des relations sociales » (Mackenzie et Stoljar, 2000, p. 4). » (Martineau et al., 2023b).

Le terme de symbiose mentionné plus tôt s'adapte particulièrement bien à décrire cette interdépendance. Elle représente en biologie un type d'interaction entre différentes parties dont la survie dépend directement ou indirectement des autres parties intégrantes du système. Les échanges de matières, et avantages réciproques rendent la relation obligatoire. En l'occurrence, le savoir du patient (dit savoir expérientiel) est essentiel à la compréhension de l'expérience et de la situation pour le médecin, quand ce dernier est parallèlement en possession de savoirs situés qui ne fondent plus, mais qui sont inévitablement essentiels pour orienter le patient quand il est de nouveau seul avec sa maladie. Cette dépendance est selon nous, quand elle est révélée, une condition de l'entente et de l'intercompréhension entre les deux parties. Elle garantit en tout cas un socle d'intentions qui serait minimal pour le bon déroulement du processus de soin,

puisque chacun doit pouvoir compter sur l'autre pour exercer sa propre fonction. L'interdépendance dépasse ensuite la relation de soin et s'étend aux communautés de patients en même temps qu'aux communautés de soignants et différents professionnels de santé (Orchard et al., 2010).

Cette notion de dépendance est implicite chez Habermas, elle prend la forme d'une intention, celle de vouloir comprendre l'autre, celle de vouloir répondre de ce qu'on avance. Il y a dans l'éthique de la discussion un engagement dans la discussion, une obligation morale d'être acteur communicationnel. Cette dépendance déguisée en pacte nous semble être une des clés à l'instauration d'un lieu de confiance, qui est donc exacerbée par la mission de soigner, puisque la visée est prédéfinie, ce qui n'est pas le cas pour toutes les discussions et toutes les interactions quotidiennes. Nous assimilons la relation de soin à un lieu propice à la mise en place d'une éthique de la discussion, en se superposant à une éthique narrative, où l'expérience et la parole peuvent toujours exister. L'éthique de la discussion accorde plus d'importance cependant au médium et à la façon dont ce discours est envoyé et réceptionné. Si les deux concepts sont presque confondus dans ce contexte, c'est qu'ils permettent tous les deux conceptuellement d'entrer dans le monde de l'intersubjectivité, puisque dans l'éthique de la narrativité, non pas seulement le vécu du patient est pris en compte. Celui-ci rentre dans un maillage plus complexe de vécus pour donner du sens ensuite à certains comportements et attitudes dans la relation avec le soignant (Dion-Labrie et Doucet, 2011).

Ce modèle est également percutant dans la mesure où il implique une reconnaissance préalable du patient et de son expérience, sans laquelle le partenariat ne peut prendre place. Dans notre cas d'étude, les contestations se font en réaction à ce qui est considéré comme de la non reconnaissance et notre démarche vise à reconnaître le religieux ou la religion avant de pouvoir en faire la critique. Ce modèle convient donc ici, car c'est une reconnaissance préalable des valeurs religieuses que nous prônons, donc une éthique de la reconnaissance, avant l'instauration d'une éthique de la discussion. Cette reconnaissance, c'est le pas vers l'autre qui permet de rétablir un dialogue, celle qui selon nous atténue les dommages collatéraux du dissensus. C'est la démarche de tout ce travail, reconnaître avant de contredire, pour que contredire ait de nouveau du sens.

### 3.3.2 Partenariat : l'expérience de la maladie et l'expérience de la foi

En France, le modèle du partenariat patient est de plus en plus encouragé, quand en Angleterre il est déjà parfois un critère de financement pour la recherche (Pomey et al., 2015). Cette forme de participation en santé se montre dans sa forme la plus aboutie à Montréal et inspire d'autres pays via le « Montreal Model » développé à la Faculté de médecine de l'Université de Montréal depuis une dizaine d'années. Au niveau du soin direct et dans le cadre du Modèle de Montréal, le patient est impliqué à chaque prise de décision et ces dernières sont orientées en fonction des valeurs de celui-ci (Pomey et al., 2015). Le processus décisionnel implique le concept de décision partagée, soit un processus « processus durant lequel les cliniciens travaillent en collaboration avec le patient afin de l'aider à prendre une décision médicale éclairée et fondée sur ses valeurs. » Il peut assister aux réunions concernant le processus de soin le concernant, faire appel à des patients ressources ou aidants, qui dans la même situation pourront partager leur propre expérience, épauler et appuyer certaines réflexions (Johanne Piché, 2012). Le Centre Hospitalier Universitaire de Montréal, le CEVARMU (Centre d'expertise pour les victimes d'amputation traumatique du CHUM) fait régulièrement appel à d'anciens patients pour venir à la rencontre de ceux arrivés plus récemment (Pomey et al., 2015). Ces patients-ressources opèrent un pont supplémentaire entre le médecin et le patient en s'assurant que les plans de soin sont bien compris et répondent aux attentes et objectifs des patients, en plus de jouer un rôle de soutien.

À un premier niveau, le patient acquiert des savoirs dits expérientiels au contact intime de sa maladie (Barrier, 2012). Ils sont issus de l'expérience qu'a le sujet avec sa maladie, suite à une autoformation répétée par la formulation d'hypothèse, puis de règles avant de définir des actions concrètes qui fonctionnent (Piaget, 1970). Cette andragogie autonome permet une certaine prise de pouvoir du patient sur ce qu'il vit, une maîtrise première qui est sans cesse renouvelée par l'expérience qu'il fait de la maladie. Ce savoir est dit implicite et lie de façon intime un individu particulier à sa condition particulière (Barrier, 2012). C'est ici que nous faisons un parallèle entre Cette intimité se retrouve dans la singularité des croyances, dans la façon dont elles s'expriment chez un individu et donc dans les pratiques qui en découlent. De la même manière, cette expérience de la foi évolue en fonction des événements de vie de la personne. L'expérience de la religion, le savoir résidant dans la foi, renvoie à une conception globale de la religion à une époque



donnée, elle renseigne sur l'identité et le parcours de vie de la personne concernée. L'expérience de la maladie et de la foi et leurs savoirs associés ne peuvent s'inscrire dans une démarche totalisante à ce niveau et pourtant, leurs expériences dépassent l'intime, car elles renvoient à une relation au monde de la pratique médicale dans un cas puisque « le savoir des patients renvoie également au parcours de soins, à la relation de soin, renvoie à une conception du système de santé, à un type de dialogue et d'interaction » (Gross et Gagnayre, 2017), et à une vision de la sphère séculière dans l'autre. C'est particulièrement vrai pour les nouvelles modalités d'expression de la foi. Beaucoup de croyants ne sont plus pratiquants, ce qui renvoie au monde sécularisé qui est le nôtre et qui a intériorisé la croyance. Les nouveaux courants religieux, type New Age ou des dérivés d'évangélisme, racontent également beaucoup de ce que la tradition religieuse peut prendre comme forme à notre époque, renvoie à une nouvelle façon d'aborder la foi. Pierre Gisel parle d'un « religieux diffus », aux frontières du religieux et du spirituel (Gisel, 2008). Cette scène religieuse est racontée par l'expérience du croyant et reflète le nouveau rapport du sacré à la psychologie et à la spiritualité quotidienne et cette scène religieuse est particulièrement prolifique et diversifiée aux États-Unis.

Le deuxième type de savoir est explicite, c'est celui-ci que nous rapprochons de la justesse, prétention à la validité habermassienne qui réfère à la capacité d'une partie du discours religieux à éclairer les individus dans une réflexion morale et d'aider à la prise de position politique (explicité dans le chapitre 2). Ces savoirs-là traversent la barrière de l'intime et de l'autorégulation, et c'est dans leur potentiel d'extériorisation qu'il faut voir le lien avec une certaine prétention à la validité et donc par suite avec une traduction. Le savoir expérientiel explicite vise justement à agir sur autrui et requiert un certain nombre de conditions ressemblantes à ce qu'on peut déjà apparenter à une traduction : « L'émotion liée à la vulnérabilité est contenue, apprivoisée, pour que les savoirs expérientiels explicites qui portent sur les événements passés soient traduits dans un « ici » et maintenant : il faut traverser la vaste carrière du temps pour arriver au centre de l'occasion » (Jankélévitch et Berlowitz, 1978).

En fait ces savoirs n'existent qu'à travers la capacité du sujet à le transmettre et c'est également pourquoi nous l'assimilons à une traduction. Ces savoirs n'existent pas en soi, mais prennent place dans la transmission. Ce sont des savoirs intermédiaires qui nécessitent un émetteur, un

médium et une réception. C'est pourquoi ces savoirs sont directement dépendants de la posture du patient émetteur et du patient récepteur, mais aussi des conditions dans lesquelles se fait la transmission. Selon les auteurs cette passation se fait dans un moment précis, grâce à une capacité à sélectionner l'information, mais en lien avec ce qui a été dit et puisque nous pensons que foi et maladie ont le même potentiel d'extériorisation de leur savoir expérientiel, via la traduction, celle-ci doit se faire également dans des conditions de paroles adéquates : « Il ne s'agit pas seulement d'habilités communicationnelles, mais de discernement. La métacognition de ce groupe de patients ne porte pas seulement sur la conscience de leurs savoirs, mais aussi sur la conscience de leur environnement. Cela demande d'avoir les mots pour le dire dans les schèmes d'intelligibilité de leurs interlocuteurs. Et cela peut demander une certaine culture en santé en particulier quand ces interlocuteurs sont des professionnels de santé et qu'il faut à la fois se faire comprendre d'eux, avoir une idée de ce qui leur paraît pertinent et de ce qu'ils sont prêts à entendre » (Gross et Gagnayre, 2017).

Une condition réapparaît : celle d'avoir une connaissance suffisante du langage qui est utilisé, pour acquérir une crédibilité puis pour assurer une traduction réussie. Ce sont ces schèmes qui permettent la transmission réelle, et qui sont notamment détenus par le théologien dans le cadre de l'intégration de la religion dans la sphère bioéthique. Ce dernier pourrait intervenir à l'hôpital pour opérer cette traduction, or nous voyons en ce moment que la traduction est possible à l'échelle de la relation de soin, dans une démarche citoyenne opérée par une personne dont les intentions sont orientées vers la transmission, et à qui les moyens sont conférés pour permettre celle-ci. Or dans notre cas, le jugement clinique est gelé et peut en pâtir, comme l'exprime ce médecin : « This new law is a direct attack on the practice of medicine and patient reproductive health outcomes. As physicians and leaders in medicine, we urge our nation's highest court to take action immediately ... [f]ailure to do so places physicians' clinical judgment and patient access to safe care in dire peril. » (Harmon G. AMA statement on Texas SB8. American Medical Association. September 1. 2021. Accessed December).

Les médecins devraient pouvoir pratiquer leur métier, et ce en se basant sur leurs expériences et leurs années d'étude, afin de prendre des décisions éclairées, mais aussi libres : « Physicians must be able to practice medicine that is informed by their years of medical education, training,

experience, and the available evidence, freely and without threat of punishment, harassment, or retribution. » (Haining et al., 2022). Par pratique, cela inclut également la capacité de ne pas agir et donc, dans notre cas, de ne pas procéder à l'avortement potentiellement. C'est, comme dans le cas de l'aide médicale à mourir, légalisé au Canada suite à l'affaire *Carter v. Canada*, (Attorney General), 2015 SCC 5 (CanLII), [2015] 1 SCR 331, le fait de ne pas pouvoir accéder à ce traitement, recontextualisé à l'avortement, qui porte atteinte aux droits de la personne. Dans ce sens il faut que la relation de soin déserte l'arène politique (et ce non pas au sens réglementaire ou dans sa fonction de gouvernance et de régulation), car la relation de soin que nous extrapolons tout de suite à la santé publique plus généralement peut être le lieu d'un projet à la fois politique et individuel.

Avec la légitimité et le savoir qui les rassemblent, ces patients, et avant tout citoyens, peuvent agir sur leurs milieux en promouvant une ouverture sans laquelle les visions divergentes sur l'avortement ne peuvent pas sainement se répercuter dans l'espace de discussion. Si nous avons conclu à la fin du chapitre 2 à l'institutionnalisation d'un lieu accueillant la traduction, le domaine de la santé s'avère particulièrement propice à une traduction individuelle au sein même de la relation de soin. Massé propose d'envisager la santé comme dénominateur social commun, en ce que son respect peut faciliter l'émancipation citoyenne et par là, la cohésion (Massé, 2007). La mise en place d'une telle relation et d'un tel espace d'émancipation n'est possible que si le domaine de la santé publique s'interroge lui-même sur le défi du pluralisme. Selon Massé, une éthique pluraliste ne pourra faire l'économie de la compréhension des fondements, des enjeux et des pratiques concernés avant d'appliquer des normes de santé publique. Pour autant, elle ne peut pas adopter des cadres trop spécifiques à certaines valeurs au risque de créer du communautarisme moral (J. Lacroix, 2004). Il faut là encore réussir à trouver un équilibre entre une « ghettoïsation éthique » (Massé, 2007), qui a pour avantage de créer un espace spécifique où les acteurs se comprennent et peuvent agir selon leur individualité, et un universalisme éthique (Hours et al., 2001). En somme, le domaine politique, après que le juridique ait tranché sur la question, ne devrait pas s'immiscer dans la relation de soin qui relève de la prérogative du soignant. Pour Massé, la justification fondamentale d'une telle coercition sociale est la considération de la santé en tant que « valeur morale normative » :

« la santé est une obligation morale pour chacun, dans les limites du droit de chacun de disposer de son corps. Ainsi, dans la mesure où une bonne société se donne l'obligation de fournir les conditions d'une bonne santé pour la population, il en découle « un devoir pour un bon citoyen de contribuer à la santé de la société » et « au bien-être de l'organisme social comme entité » (Massé, 2005).

Nous sommes encore aux antipodes d'une loi qui œuvre pour la cohésion sociale, dans le discours qu'elle ne permet pas d'avoir, et dans la logique accusatrice qui devient *in fine* dommageable pour la santé.

### 3.3.3 Modèle partenaire et intégration du discours religieux en santé

Maintenant que le lien est fait entre relation de soin et relation de foi, regardons comment dans notre cas, le modèle partenaire pourrait aider à une intégration du discours religieux en santé, mais aussi pour l'élaboration de politique publique juste en matière d'avortement. Aux vues des difficultés à arbitrer les affrontements sociaux qui entourent la question de l'avortement, nous souhaitons l'aborder dans la relation de soin, où elle concerne directement la patiente et concerne ou non le soignant selon ses croyances. En partant de la prémisse que cette relation fait intervenir les intentions, la dépendance qui n'est qu'induite moralement et hypothétique chez Habermas, mais qui est nécessaire à l'exercice d'une discussion tournée vers l'entente, il est possible d'envisager que celle-ci puisse être le nouveau point de départ d'un débat autour de la question.

En considérant maintenant que cette relation admet le partenariat comme socle des interactions qui seront menées dans le processus de soin, les patientes seraient invitées à partager leurs expériences de la grossesse qu'elle ait été désirée ou non et leur cheminement vers la prise de décision d'un avortement, leurs ressentis dans un premier temps puis invitées à les extérioriser pour que ces derniers servent de base argumentative pour d'autres femmes à l'avenir. Outre le savoir implicite qu'elles ont ou anticipent de l'expérience de l'avortement, du fait d'être mères d'un enfant, qui pourra lui être exposé sans forger une validité directe, leur connaissance ou intuition morale pourra servir à d'autres patients pour reformuler leurs besoins et leurs objectifs de soin. Outre la croyance fondamentale d'un droit à la vie ou d'un droit d'avorter qui doit pouvoir être formulé au sein de cette relation, c'est au-delà des premières émotions pourtant légitimes que la patiente doit pouvoir, avec l'accompagnement du soignant, formuler des raisons orientées

vers le soin, et non pas séculières spécifiquement. La discussion doit mener à une intercompréhension des raisons qui poussent à agir. Les différentes croyances exprimées dans cette même relation peuvent être à même d'être acceptées, comprises puis traduites, à l'échelle du soignant, qui lui-même peut être croyant.

Or dans notre cas d'étude, la patiente ne peut s'exprimer ou remettre en cause la loi dans l'espace public, mais n'a plus non plus la possibilité de discuter de sa perspective de soin dans l'espace privé du cabinet de médecin. La démarche « bottom-up » symbolisé dans ce travail par le partenariat patient ne peut pas s'organiser dans ce climat puisque la parole citoyenne n'existe pas. C'est pourtant ce modèle en santé publique et en réponse à ce qu'Habermas préconisait dans son propre modèle de traduction qui finit par toucher toutes les couches de la société et ce de manière profonde comme nous le verrons maintenant

Effectivement, cette extériorisation ou traduction au sein de la relation de soin peut mener à la création d'une épistémè à caractère relatif. Les soignants ne sortent pas inchangés de cette interaction avec la croyance, ils en retirent un enseignement qui s'intègre à leur pratique. Ces savoirs expérientiels sont d'une grande richesse pour ces derniers, puisqu'ils constituent des sources supplémentaires à croiser avec leurs propres connaissances (Karazivan et al., 2015). Si le/la patient(e) se réapproprie dans un premier temps son discours et peut l'exposer librement, son engagement n'est pas une prise de pouvoir et un débalancement aux antipodes du paternalisme d'antan : « au contraire, ce qui leur est demandé – et ce qui fait sens pour eux – c'est de compléter leur perspective, et parfois de contrebalancer, celle des professionnels » (Gross et Gagnayre, 2017). Dans sa position, qui doit se construire à l'inverse du ressenti et qui doit reposer sur des données dont la variabilité ne peut être trop grande aux vues de sa place à responsabilité, le soignant devra cependant comprendre que « la science n'est complète que dans un rapport au particulier » (Pujol, 2014).

C'est en regardant les savoirs situés que peuvent développer les patients que le lien avec une traduction au sens habermassien du terme est encore plus percutant dès lors que nous nous intéressons à l'impact du partenariat dans l'espace public. Ces derniers, les savoirs situés servent également à influencer autrui au sein de la communauté de patients, mais les savoirs déployés

sont plus stables, mieux fondés, puisqu'ils sont soumis à la communauté d'une part (Alinsky, 1989) et, d'autre part, parce que les patients opèrent une mise à distance avec leur vécu. Leur posture change et devient presque celle de porte-parole, porte-parole d'un savoir socialement construit. Parce qu'il est collectif, au sens qu'il est partagé à l'ensemble et accepté par tous en tant que récit, mais pas pour autant généralisable, car des nuances naturelles s'imposent à la diversité humaine, ce récit est d'autant plus impactant quand il s'agit de pointer des situations injustes (Renault, 2004) et permet finalement, en renvoyant une image du système de santé et du monde médical plus largement, de remettre en cause un modèle admis : « Les savoirs ainsi produits sont des savoirs situés dont des épistémologues ont montré qu'ils remettaient en cause toute notion d'objectivité portée par une seule partie des acteurs d'une réalité » (Gross et Gagnayre, 2017).

De la même manière que la capacité de la religion, et plus particulièrement lorsqu'elle passe par le prisme de la théologie dans la bioéthique, à mettre en lumière l'insuffisance du discours scientifique et le déficit du séculier, autant sur le plan des représentations que dans le manque d'inclusivité, ici l'expérience patiente enrichit, et remet en cause une certaine scientificité et une conception du soin. Des raisons éthiques poussent à intégrer les personnes concernées dans le processus de discussion et de délibération, comme exposé par exemple dans le code éthique de la santé publique américaine (American Public Health Association [APHA], 2019) (Thomas et al., 2002a) :

« Or, rappelle l'association américaine de santé publique dans la présentation de son code d'éthique, si ce pouvoir est nécessaire à la promotion efficace de la santé des communautés, l'évitement des abus d'un tel pouvoir est l'une des premières justifications d'une éthique de la santé publique. Nous avons soutenu, ici, que la participation du public peut contribuer à rendre la santé publique plus éthique, et ce de deux façons. La première, la plus évidente, permet la mise sur pied de programmes d'autant plus efficaces que les experts auront été, d'une part, à l'écoute des bénéficiaires concernant la nature, la pertinence communautaire et l'efficacité des interventions, et d'autre part, qu'ils auront tenu compte des leçons découlant de l'expérience directe qu'ont les citoyens des interventions. Le respect du point de vue du citoyen, de ses appréciations, de ses suggestions, est alors susceptible, dans une perspective utilitariste, d'améliorer l'efficacité et l'efficience des programmes, tout en réduisant au minimum les risques de malfaisances. La seconde contribution du public est plus complexe. Il s'agit de la reconnaissance de la compétence du citoyen concerné, et donc de la valeur des savoirs profanes (moralité séculière, moralité commune) à participer aux délibérations éthiques elles-mêmes. Bien sûr, on devra reconnaître un

statut d'« expert de terrain » aux citoyens qui sont les témoins directs des interventions. Mais ce dont il s'agit ici, c'est aussi et surtout de ses habiletés à participer à l'arbitrage des valeurs phares ou des principes dits éthiques que suppose toute analyse de l'acceptabilité éthique d'une intervention. » (Massé, 2005).

Le savoir des patients extériorisé, traduit, peut se généraliser, atteindre la sphère communautaire à la fois des patients, mais aussi des soignants et faire reconnaître une réalité citoyenne. Lorsque les patients deviennent des patients experts, ils promeuvent toujours l'hétéro-adaptation en ayant cette fois acquis la légitimité nécessaire pour modifier leur environnement. La discussion doit mener à une intercompréhension des raisons qui poussent à agir et la multitude de récits pourrait résonner en dehors de la communauté qui prend la parole. La participation citoyenne en ce qu'elle permet de remettre en cause le système de pensée tout en légitimant l'expérience des patients (Massé, 2005), justifie sa place au sein des principes éthiques dans l'espace délibératif qu'est l'éthique de la santé publique, afin d'éviter ces injustices épistémiques (Gross et Gagnayre, 2021).

Dans la chapitre 2, nous constatons qu'Habermas propose que la traduction soit faite à l'échelle de l'espace public par des citoyens éduqués en ce sens, vers une alliance saine entre les deux sphères, et dont l'ouverture et la posture pour la religion ont été inculquées. Les conditions du langage et les modalités de la discussion ne suffisent cependant pas, il faut qu'une certaine autonomie soit conférée à cet acteur communicationnel et ce, d'autant plus dans le contexte de soin, qui implique une relation déséquilibrée au départ. Il s'agit ici encore d'institutionnaliser le modèle citoyen pour légitimer et rendre effective la parole citoyenne. L'éthicien, théologien ou non, assure cette partie en même temps que le corps soignant, mais c'est toujours la personne concernée qui doit être acteur. Nous relayons finalement le rôle du bioéthicien à un rôle d'entremetteur ou de médiateur, bien que dans un premier temps il puisse toujours être apte à traduire pour le séculier, si jamais les horizons en présence sont trop éloignés.

### 3.3.4 Conclusion et recommandations

Pour les raisons éthiques déjà énoncées, seule une approche citoyenne institutionnalisée permettrait simultanément d'appréhender la tradition, une logique de reconnaissance et le fait du pluralisme des valeurs. Comme le droit, la santé publique devrait se transformer vers une approche qui part du social pour dégager les normes, pour que celles-ci soient mieux acceptées d'abord, ensuite pour qu'elles soient prétextes à discuter les normes elles-mêmes (idée inspirée des travaux de Jacquemin en vertu de laquelle il s'agit d'une analogie de sa théologie « bottom-up », mais adaptée à la santé publique (Jacquemin, 1996)). Parce que la loi réduit au silence, l'expérience de la grossesse et de l'avortement sont-elles aussi rendues silencieuses. Cette solitude exacerbée devant une expérience pourtant riche d'apprentissages réduit encore les chances de prises de paroles. L'expérience des femmes est suffisamment riche sur le sujet pour créer ce réservoir de savoirs.

La discussion est depuis majoritairement tournée vers des technicalités juridiques, ce qui n'est qu'une façon superficielle de discuter la question de l'avortement. Bien qu'il soit important de bien définir qui devrait ou non attenter un procès et au niveau de quelle instance, il semble que le droit se trouve bloqué. Il n'est pas simplement victime ici, d'un débat qu'il ne saurait gérer à cause de sa teneur morale trop importante, il est aussi le bourreau en devenant un outil rhétorique et politique. Si le droit doit avoir le dernier mot dans la cristallisation des normes, celui-ci ne peut les penser seuls. L'éthique doit pouvoir venir réfléchir en amont de ces technicalités au risque de voir le droit gelé par les artifices de la science (la sémantique résolument humaine qui s'applique à certains concepts biologiques comme les débats sur la notion de viabilité et les notions d'embryologie qui y sont liées), et les contraintes de ses définitions embryologiques, de la morale, des jeux politiques et d'influence. En conséquence le droit doit *s'assouplir* et *s'éthiciser*. Ce phénomène est moins documenté que les rapports qu'entretiennent la morale et le droit et désigne l'intégration progressive de composantes éthiques dans le droit. Plus précisément, il « réfère au phénomène d'emprunt ou de renvoi du droit à l'éthique, ce qui se traduit parfois par une intégration explicite de l'éthique au droit et parfois par une inclusion implicite ou indirecte de l'éthique au droit. » (Marceau, 2015a). Sans rentrer dans l'étude des rapports internormatifs complexes qu'entretiennent le droit et l'éthique



(Carbonnier, 2004), notons que le droit a pu se transformer dans cette direction en adoptant par exemple de nouveaux médiums (la médiation par exemple (G.-A. Legault, 2002)), qu'il a pu laisser une plus grande place au destinataire de la norme en réduisant sa logique de sanction et d'obligation.

Dans la posture de l'éthique, une des clés pour la rendre efficiente est en effet de bien la différencier de la morale, puisque sa théorie procédurale du droit continue de poser la question de la source de la morale et du droit, tout comme son éthique de la discussion pose la question de la « motivation » à agir de façon communicationnelle. Dans cette motivation, il faut comprendre cet attachement et lien qu'il fait entre l'agir et l'agir moralement, soit un lien philosophique des plus hasardeux auquel Kant s'était déjà confronté (Langlois, 2004) (Cohen-Halimi, 2004) (Castillo, 2001). La volonté de s'en détacher est dans la posture même de ce travail, qui surplombe le débat moral de l'avortement, en avançant la prémisse que le débat en lui-même ne suffit plus pour parler justement d'avortement et qu'il s'agit de rétablir un lien entre motivation et capacités communicationnelles, en somme entre moyens et finalités.

Notre propos doit se positionner donc en amont de la morale, mais aussi en amont du droit pour éviter un démêlé en philosophie du droit qui ne ferait pas avancer le caractère tout à fait social et réel d'un tel débat dans l'espace public. Il prend alors des allures de question méta-éthique (comme champ de l'éthique qui réfléchit à l'éthique elle-même, ses valeurs et postures épistémologiques tout comme les relations qu'entretiennent les concepts régissant la morale), et prend donc en même temps le risque de rester dans le « *méta-problème* ». *Il s'agit d'une limite de ce travail.* Dans cette partie analyse, nous avons essayé de considérer, selon la méthodologie de l'éthique appliquée, tout en restant fidèle à l'importance de langage chez Habermas, les acteurs en présence et leur place dans le dialogue. Après avoir remarqué que ce dialogue était à la fois déséquilibré, injuste, soumis à des rapports de force, l'éthicien doit participer à le rétablir et doit se positionner en garde-fou. C'est finalement l'éthicien médiateur, indépendant, mais au service de l'institution qu'il sert, soit la bioéthique ou le milieu hospitalier, proche et à la fois à distance d'Habermas, que celle-ci doit remettre en question ce rapport mécanique de la norme à la valeur pour finalement comprendre comment les citoyens se justifient et prennent position.

La santé peut devenir ce dénominateur social commun, si ces médiateurs sont suffisamment bien placés dans l'échelle décisionnelle et qu'ils peuvent prendre la parole librement. Ces espaces pourront être institutionnalisés, mais devront accueillir des citoyens pour s'assurer qu'en tout temps, l'institution ne soit pas que le reflet de ses propres intérêts. Ces espaces devront aussi être multiples pour assurer une transaction sociale dynamique et tournée vers la diversité. L'éthicien en tant que traducteur spécialisé et acteur communicationnel spécialiste s'enrichira en ces lieux de différentes perspectives pour éviter que sa professionnalisation ne soit synonyme de limites dans les réflexions qu'il peut mener. Le débat sur l'avortement est tourné vers une volonté de changer l'opinion de l'autre, mais plus encore de changer qui il est puisque ces valeurs se rattachent directement à son identité. L'éthique appliquée, ancrée dans la réalité, ne remet pas en cause l'identité et ses valeurs et ne demande aux acteurs en présence de ne se justifier que dans le sens d'une entente ou d'un compromis. Basée sur une logique de reconnaissance, elle a alors le potentiel de gérer la situation au plus proche des acteurs. Également mis de l'avant dans ce travail, l'éthicien doit, dans cette volonté d'intégrer la situation de manière globale, faire référence à toutes les disciplines pouvant éclairer la situation. Dans notre étude, le droit, mais aussi la sociologie et la théologie, ont permis d'enrichir un débat moral qui montrait des insuffisances.

### 3.4. Utilitarisme religieux

Enfin, nous avançons que cette loi est dommageable pour l'épistémè religieuse elle-même. Cet argument prolonge celui de l'utilitarisme prononcé plus tôt, puisque c'est par la reprise et l'utilisation d'un certain type d'argument et de discours que la religion souffre elle-même des répercussions d'une telle appropriation. C'est finalement la lecture de Kant qui a permis de jeter un nouveau regard sur ces lois et leurs liens avec la religion. Les lois anti-avortement entraînent souvent d'autres, des croisades (Marguet, 2019), dont Kant critique avec de nombreux siècles d'avance particulièrement, bien la nature (Kant, 1792). Selon lui, parce que la Religion raisonnable mène indéniablement à la morale, celle-ci doit être fondée sur des principes « comme toute moralité en général » (Kant, 1792, p.274) et elle n'échappe donc pas à l'analyse qui suit.

### 3.4.1 La religion dans la limite de la simple raison

En réfléchissant sur la façon de concilier la liberté humaine et l'existence d'Églises instituées, où l'image de Dieu risque d'être forgée par l'Homme, Kant dévoile ses dérives ou ce qu'il appelle *folies religieuses* :

« L'anthropomorphisme, que les hommes peuvent éviter difficilement dans leur représentation théorique de Dieu et de son essence et qui est d'ailleurs assez inoffensif, est, au plus haut point dangereux en ce qui concerne notre rapport pratique avec la volonté de Dieu et même pour notre moralité ; car alors nous nous fabriquons un Dieu si bien que nous pensons pouvoir le gagner plus facilement à nos intérêts, tout en nous dispensant du pénible effort ininterrompu nécessaire pour agir sur le fond intime de notre intention morale. » (Kant, 1792, p.266).

Cette église « statuaire » ne doit pas à elle seule être considérée comme essentielle pour l'exercice de la croyance ni devenir « la condition suprême pour que l'homme soit agréable à Dieu » au risque de tomber dans une illusion de la religion, une fausse extension de l'adoration exigée par Dieu. Kant concède qu'il est nécessaire de représenter l'invisible, mais « la foi d'église (...) doit avoir pour principe de contenir outre les dogmes statutaires dont pour le moment elle ne peut se passer tout à fait, *une maxime susceptible de faire naître la religion de la bonne conduite*, qui est le but véritable permettant un jour de se passer de ces dogmes » (Kant, 1792, p.266). La finalité est donc de se passer de ces dogmes qui peuvent être compris comme soutiens préliminaires à la foi, ou comme médiums temporaires.

« Avant de réfléchir à la façon dont ces dogmes pourraient éventuellement disparaître, il faut éliminer ce qui, en vertu de quoi l'Homme souhaite s'attirer la ferveur de Dieu, détruit au passage tout sens moral. Ce sont ces moyens de grâce par lesquels l'Homme tente d'obtenir l'approbation et l'amour de Dieu. Ces actions n'ont en elles-mêmes aucune valeur morale et ne devront être admises comme agréables à Dieu que si elles servent de moyen pour l'avancement de ce qui est dans des actions immédiatement bon (de la moralité à c'est-à-dire à cause du culte moral de Dieu.) » (Kant, 1792, p.277).

Dans les rhétoriques observées, Dieu est pris à partie. Le Procureur général du Texas dans ses paroles citées plus tôt se sent investi d'une mission, qu'il s'est manifestement lui-même conférée. Cette mission est censée répondre à une requête qui n'a en réalité jamais été formulée par la population texane ou plus largement américaine, si ce n'est par une religion historiquement construite. Kant parle de la nécessité de distinguer religion historique, construite par les interprétations successives des Hommes de foi à travers les âges et la religion de foi, que le sujet entretient avec Dieu, le tout afin de s'assurer que ce culte soit avant tout un culte libre. Nous

l'avons rappelé dans le chapitre 1, ce rejet pour la pratique de l'avortement et les mouvements qui l'accompagnent sont assez récents, en tout cas sous cette forme. La Bible est claire sur la valeur de la vie, sa nature et son caractère sacré, mais ce ne sont que les discussions internes de l'Église qui font émerger au Moyen-Âge l'idée que l'âme prend vie un certain temps après le début de la grossesse. Or, ces discussions sont d'ordre institutionnel, jamais édictées par Dieu. S'écarter de cette distinction entre une foi en Dieu et foi institutionnelle ou historique « c'est imposer à l'homme, au lieu de la liberté des enfants de Dieu, bien plutôt le joug d'une loi (statutaire) qui en tant qu'obligation absolue de croire à quelque chose, qui, ne pouvant être comme qu'historiquement, ne saurait pour cette raison convaincre tout le monde » (Kant, 1792, p.280).

Nous pourrions apparenter le choix des six semaines et de la détection des battements de cœur à ce que Kant décrit dans cet extrait sur le choix arbitraire de la fixation d'un jour déterminé pour la réalisation publique de la piété :

« Il y a plus : si même une action qu'ordonne une loi positive révélée de ce genre (ou tenue pour telle) était permise en elle-même, c'est une question de savoir si des supérieurs ou des maîtres spirituels peuvent, en vertu de leur prétendue conviction, en imposer au peuple la profession comme article de foi (sous peine de perdre leur qualité). Puisque cette conviction ne dispose pas d'autres fondements que des preuves historiques, tandis qu'au jugement de ce peuple (s'il s'examine tout au moins lui-même), il reste toujours l'absolue possibilité qu'il s'y soit introduit quelque erreur comme dans l'explication classique qui en est donnée ; le prêtre obligerait le peuple de confesser, au moins intérieurement, quelque chose comme aussi vrai que sa foi en Dieu c'est-à-dire de confesser en quelque sorte à la face de Dieu ce qu'il ne sait pas être tel d'une façon absolument sûre, par exemple d'admettre la fixation d'un jour déterminé pour la réalisation périodique publique de la piété, comme un article religieux ordonné directement par Dieu, ou de professer qu'il croit fermement à un mystère qu'il n'entend même pas. » (Kant, 1792, p.290).

Cette religion ancrée dans son histoire n'est pas d'emblée synonyme de faux culte, si celui qui possède la foi morale s'ouvre à celle-ci et s'en sert pour « vivifier sa pure intention religieuse ; et c'est ainsi seulement que cette foi acquiert une pure valeur morale parce qu'elle est libre et nullement extorquée par des menaces quelconques (car dans ce cas elle ne peut jamais être sincère) » (Kant, 1792, p.283).

Le Talmud, qui n'est pas la Bible, mais qui lui est intimement lié puisqu'il permet de répondre à beaucoup des questions que pose la Bible elle-même, considère que le fœtus acquière son âme

quand la tête émerge du corps de la mère. Peu importe en réalité que la Bible ne mentionne pas ces technicalités et que le fasse le Talmud, puisque la religion comprise dans les limites de la simple raison implique une lecture intime et rétroactive des écrits divins. Le risque réside donc bien dans l'impossibilité d'être sûr de ce qui est avancé. L'institution, comme l'Église évangélique, qui prend pour héritage de l'institution elle-même, un discours qui n'a comme effet que de rassembler sous le visage de la haine, et de ne provoquer que des professions fanatiques au lieu de stimuler un sens moral, sert en réalité une image anthropomorphique de Dieu. Selon Kant, cette profession écarte même en fait de la bonne conduite puisque la poursuite de l'adoration de Dieu est immédiatement sans limites : « La profession, dont il se persuade qu'en soi elle peut le rendre agréable à Dieu, est une chose qu'il pense pouvoir faire, en dehors de la bonne conduite c'est-à-dire de l'obéissance aux lois morales qu'on doit pratiquer dans le monde, en s'adressant par son culte immédiatement à Dieu. » (Kant, 1792, p.269). C'est finalement la maxime suivante qui doit accompagner les croyants dans la recherche d'un culte historique en même temps que moral : « Ce que, comme moyen ou condition de salut, je ne puis connaître par ma propre raison, mais seulement par révélation et qui ne peut être admis dans ma profession de foi que grâce à une croyance historique, sans contredire d'ailleurs les purs principes moraux, je ne puis assurément pas le croire et l'affirmer de façon certaine, mais tout aussi peu le rejeter comme certainement faux. » (Kant, 1792, p.291).

#### 3.4.2 Critique d'une substance religieuse détournée

Si nous ne pouvons critiquer la substance religieuse, nous pouvons dorénavant critiquer la façon dont le propos religieux est utilisé, faussé, détourné. Si vive soit sa parole sur la valeur intrinsèque de la vie, elle ne peut servir de fer de lance, au risque d'en dégrader justement sa substance. Cette instrumentalisation, tantôt religieuse, tantôt politique, porte-préjudice à ce qu'est la foi et à ses fonctions. Nous ne remettons pas en cause la légitimité de cette croyance, mais bien sa matérialisation dans l'espace public. Kant formule cette démarche dans laquelle nous nous retrouvons : « Il n'est pas ici question de la manière dont on doit conduire la conscience (car elle n'a pas besoin de guide et il suffit d'en avoir une), mais de la manière dont celle-ci peut servir de guide pour les décisions morales les plus délicates » (Kant, 1792, p.287). Dans le cadre de son insertion, l'espace public spécialisé religieux devra mener sa propre discussion, pour la recherche

de « la religion de la bonne conduite comme but véritable » (Kant, 1792). L'Église finit par gouverner l'État, d'autant plus en contexte américain « non pas précisément par la force, mais par son influence sur les âmes » (Kant, 1792, p.281) et : « [l]e peuple accoutumé à une discipline spirituelle, stimulé par des devoirs illusoires, se voit miroiter une moralité religieuse superficielle » (Kant, 1792, p.281). L'idée d'une institution supranaturelle, une Église déguisée en tribunal ici, est difficilement conciliable avec l'idée de raison, bien qu'il a fallu d'abord l'exclure de notre travail pour de nouveau permettre un dialogue entre science, croyance, normes et valeurs, et ce parce que « ce qui doit nous être imputé à titre de bonne conduite morale, ne devrait pas s'effectuer grâce à une influence étrangère. » (Serban, 2014, p.294).

### 3.4.3 Conclusion

Cette partie est finalement celle où nous rebondissons sur ce qui a été établi dans les parties précédentes. Pour ne pas avoir à critiquer cette loi anti-avortement sous les arguments de l'autonomie procréative, une possibilité d'intégration du discours religieux a été énoncée ainsi que ses conditions. En montrant dans ce dernier chapitre comment la loi texane ne répond pas au cadre que nous avons établi, nous avons pu nous décentrer des arguments habituels, tout en pouvant de nouveau critiquer le *Senate Bill 8*, TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-.212. Si l'intégration est possible comme nous l'avons prétendu, cette loi aurait pu s'intégrer de manière bien différente et ne pas avoir les conséquences qu'elle a eues sur la santé d'abord, sur l'entente sociale ensuite. La loi s'inscrit dans les prémices d'une opposition séculier-religieux, or l'ouverture du dialogue entre ces deux sphères sont préconisées. Elle ne permet pas le processus même de traduction puisque les conditions idéales de dialogues ne permettent pas les interactions nécessaires entre les deux sphères, là où en chapitre 2 nous avons montré les possibilités d'une discussion saine à condition que les espaces institutionnalisés soient multipliés et laissent la place à des experts comme des citoyens religieux. Ce n'est plus simplement l'impact sur la santé des femmes qui est mis en jeu et critiqué mais une impossibilité démocratique à créer dans l'espace de soin une relation de confiance entre le patient et son praticien. La critique légale a offert de nouveaux arguments, là encore éloignés des discours pro-choix par excellence.

Le cadre légal s'inscrit dans un droit qui a perdu ses capacités à créer de la cohésion, un droit purement comme médium, et procédural et faillibiliste pour reprendre la théorie de la

rationalisation de Weber, quand la vision de l'argumentation et du droit chez Habermas permettrait justement à celui-ci de refléter le monde vécu, soit un monde où aucunes des opinions sur l'avortement ne fait règle. Soutenu par l'éthique appliquée, il faut que le droit redonne une raison à ces destinataires de croire en la parole énoncée. L'éthique peut mener ce travail de justification, en montrant comme nous l'avons fait que l'intégration du discours religieux peut prendre place dans un cadre bien plus sain, que la croyance peut avoir sa place dans le soin comme dans l'institution à un certain degré, qui a été cependant franchi par les décideurs texans. C'est enfin l'atteinte à l'épistémè religieuse qui a été critiquée, toujours dans l'espoir de démobiliser l'autonomie de la femme au profit d'arguments nouveaux. Ce discours peut pâtir d'un radicalisme assumé et médiatisé, de sorte que la communication est rendue plus tendue et les extrêmes valorisés au profit de la mesure. C'est la substance religieuse elle-même et la façon dont elle est utilisée qui est cette fois dangereuse pour une saine intégration et par extension pour notre cadre. Cette utilisation réduit la religion à un fer de lance pour la croisade contre l'avortement. L'utilisation de nombreuses citations, notamment de *La religion dans les limites de la simple raison*, est pertinente selon nous dans ce qu'elle montre il y a trois-cents ans, des similitudes et analyses frappantes de justesse pour notre propre sujet. Ce traité de théologie est, comme nous venons le montrer, toujours pertinent pour discuter de ce qu'est le culte, la foi et l'exercice de ces derniers.

## Conclusion

Parce que ce conflit sur la pratique de l'avortement baigne résolument dans des racines religieuses, c'est cette donnée religieuse qui a voulu être étudiée, plus que les arguments d'autonomie habituellement avancés. Ces arguments ne manquent pas de cohérence, mais s'inscrivent dans un cadre idéologique qui rend la discussion impossible. C'est en reformulant le débat sous l'angle de la communication entre un discours séculier et religieux puis sous celui de l'intégration de ce discours que nous avons procédé. La question de son intégration est répondue par Habermas en philosophie politique par le concept de traduction. Nous sommes partis de l'hypothèse que reformuler de cette façon, le débat de l'avortement pouvait lui aussi être expliqué et répondu par ce concept et ce non sans justifier sa compatibilité avec notre question (chapitre 1). En dégagant des conditions de cette intégration, l'objectif était de créer une grille de lecture pour la présente loi, qu'il a été question d'analyser en chapitre 3.

Le chapitre 2 a été l'occasion de rappeler l'importance du respect des croyances pour l'intégrité éthique des citoyens. C'est toujours une tolérance en substance et non argumentative qui vient fortifier la possibilité d'une critique constructive. Les lacunes de la loi texane, objet de notre réflexion, ressortent cependant bien mieux, comme en négatif photographique, lorsqu'ont été exposées les possibilités d'interagir de façon saine. D'abord nous disons que le discours doit s'intégrer, pour avoir leur (les religieux) attention. Ensuite nous disons qu'il le peut, pour cette fois montrer comment il ne le devrait pas. Ressort de ce deuxième chapitre, que le rôle de l'éthicien comme médiateur, du théologien en bioéthique, si tenté que son langage s'adapte, est essentiel à la mise en relation des parties prenantes. Le langage et l'importance de transformer ce dernier, notamment à travers la traduction d'Habermas, est par la suite élargie en chapitre 3 à un modèle d'extériorisation d'un savoir expérientiel, que nous avons liés à nos connaissances du partenariat patient. C'est un des trois grands arguments qui a été avancé contre la présente loi : un déficit démocratique et une impossibilité de langage et de traduction au sein de la relation de soin.

Le philosophe Habermas s'est encore montré pertinent dans sa conception du droit pour notre sujet, puisqu'il fait encore le lien avec un modèle démocratique, un contexte pluraliste et un droit



qui doit faire état à la fois de ce modèle, à la fois de ce constat du pluralisme. Son organisation du droit en système fait écho au chapitre 2 qui, dans les premières sections, et notamment lorsque nous utilisons les travaux de Weber, continue à jouer un rôle de diagnostic sociétal en expliquant comment des lois comme celle à l'étude ont pu voir le jour. Cet examen a permis de constituer une seconde critique, celui d'une instrumentaliser du droit.

Finalement, le *Senate Bill 8*, TEX. HEALTH & SAFETY CODE ANN. §§ 171.201-.212 a été observé au regard de ce que nous avons construit au long de ce mémoire. Parce que nous avons vu comment cette intégration peut être facilitée, il apparaît d'autant plus flagrant qu'aucun de ces mécanismes n'a été mis de l'avant à l'implémentation de cette loi où toutes les ficelles politiques sont assez visibles pour en faire une nouvelle figure du paradoxe américain en matière de séparatisme. La critique qui en a été faite s'éloigne du récit habituel et aurait pu être opérée sans ce passage par Habermas et sa théorie de l'agir communicationnel. Cependant, le crédit et la posture qui est prise permettent selon nous de pouvoir les avancer pour qu'elle (la critique) puisse résonner. Le changement d'attitudes épistémiques préconisé dans le deuxième chapitre fait donc selon nous partie intégrante de notre méthode. Dans cette guerre pour le droit à l'avortement, l'objectif n'est plus argumentatif, il devient d'abord et avant tout de se faire entendre. Nous espérons qu'en ayant promu le second, l'argumentation n'en fut qu'ensuite plus efficace.

Il faut évidemment rappeler comme cela a été fait en introduction, et c'est ce qui est insinué avec la section portant sur les dommages d'une telle loi pour le discours religieux lui-même : Un dernier argument concernait en effet la substance religieuse et la différence entre son affiliation à une instance religieuse et son versant moral. Parce que l'on peut être athée et contre l'avortement, et inversement que tous les croyants ne se revendiquent pas du mouvement pro-vie, il faut et faudra réfléchir à l'avenir à la question de la croyance également en dehors de Dieu, comme un synonyme de valeur ou appartenance à des convictions. Le parti pris n'a jamais été d'annuler une intuition morale réelle sur l'avortement portée par de nombreux individus et ce de tous horizons religieux, socio-économiques et culturels. Cette intuition devrait être légitime à condition de s'inscrire sainement dans les limites du vivre ensemble, fixées elles-mêmes par les destinataires de la norme.

## Références bibliographiques

- Annis, D. B. (1984). Abortion and the Potentiality Principle. *The Southern Journal of Philosophy*, 22(2), 155-163. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1984.tb00332.x>
- Arbour, M.-È. et Lacroix, M. (2010). Le statut juridique du corps humain ou l'oscillation entre l'objet et le sujet de droit. *Revue de Droit de l'Université de Sherbrooke*, 40(1-2), 231.
- Arras, J. D. (1984). Toward an Ethic of Ambiguity. *The Hastings Center Report*, 14(2), 25-33. <https://doi.org/10.2307/3561882>
- Association internationale des démographes de langue française (dir.). (1994). *Les modes de régulation de la reproduction humaine: incidences sur la fécondité: colloque international de Delphes, 6-10 octobre 1992*. Presses universitaires de France.
- Austin, J. L. (1991). *Quand dire, c'est faire*. POINTS.
- Banwart, D. (2013). Jerry Falwell, the Rise of the Moral Majority, and the 1980 Election. *Western Illinois Historical Review*, V, 25.
- Barglow, P. (1976). The Abortion Issue. *Journal of Obstetric, Gynecologic, & Neonatal Nursing*, 5(3), 60-60. <https://doi.org/10.1111/j.1552-6909.1976.tb02315.x>
- Baubérot, J. (2013). Sécularisation, laïcité, laïcisation. *Empan*, 90(2), 31-38. <https://doi.org/10.3917/empa.090.0031>
- Baubérot, J. (2014). Fondements philosophiques de la laïcité (vol. 1-3794, vol. 4e éd., p. 19-32). Presses Universitaires de France. <https://www.cairn.info/les-laicites-dans-le-monde--9782130632382-p-19.htm>
- Bella, T. (2021). Texas governor signs abortion bill banning procedure as early as six weeks into pregnancy. *Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/nation/2021/05/19/texas-abortion-law-abbott/>

- Ben Barka, M. (2008). La place et le rôle de la droite chrétienne dans l'Amérique de George W. Bush. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 97(1), 39-51.  
<https://doi.org/10.3917/ving.097.0039>
- Bergeron, L. (1994). *Interaction sociale et éthique communicationnelle chez Habermas*. Université du Québec à Trois-Rivières.
- Bernatchez, S. (2006). Droit et justice constitutionnelle de Habermas à Luhmann. *Canadian Journal of Law and Society / La Revue Canadienne Droit et Société*, 21(2), 113-141.  
<https://doi.org/10.1017/S0829320100008978>
- Bertrand, C.-J. (2003). Le Premier Amendement : un mythe. *Transatlantica. Revue d'études américaines. American Studies Journal*, (1). <https://doi.org/10.4000/transatlantica.545>
- Bertrand, S. (2011). Incidence du développement de la « conscience parentale de l'Autre-bébé » durant la grossesse sur la qualité des interactions précoces (0-3 mois). *La psychiatrie de l'enfant*, 54(2), 355-432. <https://doi.org/10.3917/psy.542.0355>
- Binet, L. (2005). Le droit comme système social ou la méthode systémique appliquée au droit. *Les Cahiers de droit*, 32(2), 439-456. <https://doi.org/10.7202/043085ar>
- Boisvert, Y. (2008). Leçon d'éthique publique. *Sante Publique*, 20(4), 313-325.
- Bouretz, P. (1996). *Les promesses du monde : Philosophie de Max Weber*. Gallimard.
- Brouillet, H. (1997). Plaidoyer pour une raison critique. *Laval théologique et philosophique*, 53(1), 131. <https://doi.org/10.7202/401044ar>
- Calderone, M. (1981). *Induced abortion : A world review* ( [Rapport d'un comité] n° 4ème édition). population concil.
- Campbell, L. (1980). Abortion - A Christian Feminist Perspective. *New Blackfriars*, 61(724), 370-377.

- Canivet, M. (1992). Le principe éthique d'universalité et la discussion. *Revue Philosophique de Louvain*, 90(85), 32-49. <https://doi.org/10.2143/RPL.90.1.556162>
- Carvalho, S. (2019). L'éthique de la recherche entre réglementation et réflexivité. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 13, 2(2), 299-326. <https://doi.org/10.3917/rac.043.0299>
- Chappell, B. (2016, 25 janvier). Supreme Court Rejects North Dakota's Bid To Save Strict Abortion Law. *NPR*. <https://www.npr.org/sections/thetwo-way/2016/01/25/464311731/supreme-court-rejects-north-dakota-s-bid-to-save-strict-abortion-law>
- Chelini-Pont, B. et Mose, G. (2017). La laïcité américaine aujourd'hui ou la bataille du Premier Amendement. *Revue du droit des religions*, (4), 83-103. <https://doi.org/10.4000/rdr.704>
- Chelini-Pont, B. et Presthus, R. (2022). La religiosité chrétienne de l'espace public aux États-Unis : histoire d'un enjeu politique. *E-rea. Revue électronique d'études sur le monde anglophone*, (19.2). <https://doi.org/10.4000/erea.14438>
- Churchill, L. R. et Simán, J. J. (1982). Abortion and the Rhetoric of Individual Rights. *Hastings Center Report*, 12(1), 9-12. <https://doi.org/10.2307/3560614>
- Comment la Cour suprême des États-Unis a basculé dans le conservatisme pendant la présidence de Donald Trump. (2022, 4 mai). *Le Monde.fr*. [https://www.lemonde.fr/international/article/2022/05/04/droit-a-l-avortement-menace-comment-le-mandat-de-donald-trump-a-scelle-le-virage-conservateur-de-la-cour-supreme\\_6124673\\_3210.html](https://www.lemonde.fr/international/article/2022/05/04/droit-a-l-avortement-menace-comment-le-mandat-de-donald-trump-a-scelle-le-virage-conservateur-de-la-cour-supreme_6124673_3210.html)
- Connery, J. R. (1977). *Abortion, the Development of the Roman Catholic Perspective*. Loyola Pr.

- Cossette, J.-L. (1986, décembre). *L'espace public chez Habermas : la légitimité à l'aune des raisons* [a thesis submitted to the faculty of graduate studies and research in partial fulfillment of the requirements for the degree of master of arts in communications]. Université McGill.
- Cova, F. et Jaquet, F. (2012). Qu'est-ce que l'utilitarisme ? Dans *La Morale* (p. 76-84). Éditions Sciences Humaines. <https://doi.org/10.3917/sh.journ.2012.01.0076>
- Crespigny, L. J. de et Savulescu, J. (2008). Pregnant women with fetal abnormalities: the forgotten people in the abortion debate. *Medical Journal of Australia*, 188(2). <https://www.mja.com.au/journal/2008/188/2/pregnant-women-fetal-abnormalities-forgotten-people-abortion-debate>
- Déchaux, J.-H. (2002). L'action rationnelle en débat: Sur quelques contributions et réflexions récentes. *Revue française de sociologie*, 43(3), 557-581. <https://doi.org/10.2307/3322599>
- Déclaration universelle sur la laïcité au XXIe siècle : quelques commentaires. (2005, 9 décembre). *Le Monde.fr*. [https://www.lemonde.fr/idees/article/2005/12/09/declaration-universelle-sur-la-laicite-au-xxie-siecle-quelques-commentaires\\_719650\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2005/12/09/declaration-universelle-sur-la-laicite-au-xxie-siecle-quelques-commentaires_719650_3232.html)
- Deflem, Mathieu. (1998). The boundaries of abortion law: systems theory from Parsons to Luhmann and Habermas. *Social Forces; a Scientific Medium of Social Study and Interpretation*, 76(3), 775-818. <https://doi.org/10.1093/sf/76.3.775>
- Deflem, Matthieu. (1994). La notion de droit dans la théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas. *Déviance et société*, 18(1), 95-120.
- Dixon-Woods, M., Cavers, D., Agarwal, S., Annandale, E., Arthur, A., Harvey, J., Hsu, R., Katbamna, S., Olsen, R., Smith, L., Riley, R. et Sutton, A. J. (2006). Conducting a critical

interpretive synthesis of the literature on access to healthcare by vulnerable groups.

*BMC Medical Research Methodology*, 6(1), 35. [https://doi.org/10.1186/1471-2288-6-](https://doi.org/10.1186/1471-2288-6-35)

35

Droit à l'avortement : la Cour suprême des Etats-Unis revient sur l'arrêt Roe vs Wade et laisse

les Etats américains libres d'interdire l'IVG. (2022, 24 juin). *Le Monde.fr*.

[https://www.lemonde.fr/international/article/2022/06/24/droit-a-l-avortement-la-](https://www.lemonde.fr/international/article/2022/06/24/droit-a-l-avortement-la-cour-supreme-des-etats-unis-revient-sur-l-arret-roe-vs-wade-et-laisse-les-etats-americaains-libres-d-interdire-l-ivg_6131955_3210.html)

[cour-supreme-des-etats-unis-revient-sur-l-arret-roe-vs-wade-et-laisse-les-etats-](https://www.lemonde.fr/international/article/2022/06/24/droit-a-l-avortement-la-cour-supreme-des-etats-unis-revient-sur-l-arret-roe-vs-wade-et-laisse-les-etats-americaains-libres-d-interdire-l-ivg_6131955_3210.html)

[americains-libres-d-interdire-l-ivg\\_6131955\\_3210.html](https://www.lemonde.fr/international/article/2022/06/24/droit-a-l-avortement-la-cour-supreme-des-etats-unis-revient-sur-l-arret-roe-vs-wade-et-laisse-les-etats-americaains-libres-d-interdire-l-ivg_6131955_3210.html)

Durand, G. (2005). *Introduction générale à la bioéthique: histoire, concepts et outils*. Les

Editions Fides.

Dyer, F. N. (1878). *The Physicians' Crusade Against Abortion by Frederick N. Dyer*. Science

History Publications/USA.

Elder, R. (2017). *Evangelicalism in America*. By Randall Balmer . Waco, Tex.: Baylor University

Press, 2016. xvi + 199 pp. \$24.94 cloth. *Church History*, 86(2), 585-587.

<https://doi.org/10.1017/S0009640717001184>

Evans, J. H. (2002). Polarization in Abortion Attitudes in U.S. Religious Traditions, 1972–1998.

*Sociological Forum*, 17(3), 397-422. <https://doi.org/10.1023/A:1019627006778>

Fabre, T. (2007). *Liberté, libertés, entre Europe et Méditerranée*. Editions Parenthèses.

Fagot-Largeault, A. et de Parseval, G. D. (1987). Les droits de l'embryon (fœtus) humain, et la

notion de personne humaine potentielle. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92(3),

361-385.

Fagot-Largeault, A. et de Parseval, G. D. (1989). Qu'est-ce qu'un embryon? Panorama des

positions philosophiques actuelles. *Esprit (1940-)*, (151 (6)), 86-120.

Fassin, E. (1997). L'avortement aux Etats-Unis, 42.

- Fauquert, É. (2019). Chapitre 22. La religion aux États-Unis. Dans *Civilisation américaine* (p. 330-343). Armand Colin. <https://www.cairn.info/civilisation-americaine--9782200621841-p-330.htm>
- Fletcher, B. H. (2021). No. 21A - United States of America State of Texas - Application to vacate stay of preliminary injunction issued by the United States court of appeals for the fifth circuit.
- Fortin-Melkevik, A. (1993). Le statut de la religion dans la modernité selon David Tracy et Jürgen Habermas. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 22, 417-436. <https://doi.org/10.1177/000842989402200402>
- Froidevaux-Metterie, C. (2007). États-Unis : comprendre l'énigme théocratique-laïque. *Critique internationale*, 36(3), 105-133. <https://doi.org/10.3917/cii.036.0105>
- Fuentes, L., Lebenkoff, S., White, K., Gerds, C., Hopkins, K., Potter, J. E. et Grossman, D. (2016). Women's experiences seeking abortion care shortly after the closure of clinics due to a restrictive law in Texas. *Contraception*, 93(4), 292-297. <https://doi.org/10.1016/j.contraception.2015.12.017>
- Gajdusek, P. (2003). Quickening Doctrine. *Common Law Review*, 5, 23-25.
- Garrow, D. J. (2015). *Liberty and Sexuality: The Right to Privacy and the Making of Roe v. Wade*. Open Road Media.
- Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard.
- Gauchet, M. (2014). Sécularisation ou sortie de la religion ? *Droits*, 59(1), 3-10. <https://doi.org/10.3917/droit.059.0003>
- Gauchet, M. et Louzeau, F. (2013). *L'anthropologie de Marcel Gauchet*. Lethielleux Editions.

- Gerdts, C., Fuentes, L., Grossman, D., White, K., Keefe-Oates, B., Baum, S. E., Hopkins, K., Stolp, C. W. et Potter, J. E. (2016). Impact of Clinic Closures on Women Obtaining Abortion Services After Implementation of a Restrictive Law in Texas. *American Journal of Public Health*, 106(5), 857-864. <https://doi.org/10.2105/AJPH.2016.303134>
- Gosselin, J. (2023, 11 mars). Accès à la pilule abortive: Une décision très attendue au Texas. *La Presse*. <https://www.lapresse.ca/international/etats-unis/2023-03-11/acces-a-la-pilule-abortive/une-decision-tres-attendue-au-texas.php>
- Goyal, V., Wallace, R., Dermish, A. I., Kumar, B., Schutt-Ainé, A., Beasley, A. et Aiken, A. R. A. (2020). Factors associated with abortion at 12 or more weeks gestation after implementation of a restrictive Texas law. *Contraception*, 102(5), 314-317. <https://doi.org/10.1016/j.contraception.2020.06.007>
- Grant, M. J. et Booth, A. (2009). A typology of reviews: an analysis of 14 review types and associated methodologies. *Health Information & Libraries Journal*, 26(2), 91-108. <https://doi.org/10.1111/j.1471-1842.2009.00848.x>
- Grimes, D. A., Benson, J., Singh, S., Romero, M., Ganatra, B., Okonofua, F. E. et Shah, I. H. (2006). Unsafe abortion: the preventable pandemic. *Lancet (London, England)*, 368(9550), 1908-1919. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(06\)69481-6](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(06)69481-6)
- Grondin, J. (1993). *L'Horizon Herméneutique de la Pensée Contemporaine* (0 edition). Librairie Philosophique J. Vrin.
- Gross, O. et Gagnayre, R. (2021). Diminuer les injustices épistémiques au moyen d'enseignements par et avec les patients : l'expérience pragmatiste de la faculté de médecine de Bobigny. *Canadian Journal of Bioethics / Revue canadienne de bioéthique*, 4(1), 70-78. <https://doi.org/10.7202/1077628ar>



- Grossman, D., Holt, K., Peña, M., Lara, D., Veatch, M., Córdova, D., Gold, M., Winikoff, B. et Blanchard, K. (2010). Self-induction of abortion among women in the United States. *Reproductive Health Matters*, 18(36), 136-146. [https://doi.org/10.1016/S0968-8080\(10\)36534-7](https://doi.org/10.1016/S0968-8080(10)36534-7)
- Guillaume, A. et Rossier, C. (2018). L'avortement dans le monde. État des lieux des législations, mesures, tendances et conséquences. *Population*, 73(2), 225-322. <https://doi.org/10.3917/popu.1802.0225>
- Habermas, Jürgen. (1987a). *Logique des sciences sociales et autres essais*. Quadrige / PUF.
- Habermas, Jürgen. (1987b). « Rationalité de l'agir et rationalisation de la société » Dans *Théorie de l'agir communicationnel* (vol. Tome 1). Fayard.
- Habermas, Jürgen. (1987c). *Théorie de l'agir communicationnel : Pour une critique de la raison fonctionnaliste* (vol. 2). Fayard.
- Habermas, Jürgen. (1987d). *Théorie de l'agir communicationnel : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société* (vol. 1). Fayard.
- Habermas, Jürgen. (1988). *L'Espace public*. Payot.
- Habermas, Jürgen. (1991). *De l'éthique de la discussion (titre originale : Erläuterungen zur Diskursethik)*. Flammarion.
- Habermas, Jürgen. (1993). *La Pensée Post-métaphysique*. Armand Colin.
- Habermas, Jürgen. (1997). *Droit et démocratie : entre faits et normes* (Gallimard).
- Habermas, Jürgen. (2001). *L'avenir de la nature humaine : vers un eugénisme libéral ?* (Sciences humaines et sociales). Gallimard.
- Habermas, Jürgen. (2002). *Avenir de la nature humaine (L') : vers un eugénisme libéral ?* (Gallimard).

- Habermas, Jürgen. (2008a). *Entre naturalisme et religion : les défis de la démocratie*. GALLIMARD.
- Habermas, Jürgen. (2008b). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25, 17-29. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x>
- Habermas, Jürgen et Bouchindhomme, C. (1999). *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle / Jürgen Habermas*. Flammarion. [Paris]. <http://mediatheques.collectivitedemartinique.mq/BDP/doc/SYRACUSE/247252/morale-et-communication-conscience-morale-et-activite-communicationnelle-juergen-habermas>
- Habermas, Jürgen et Mark Hunyadi, R. R. (1994). *Textes et contextes : essais de reconnaissance théorique*. Ed. du Cerf.
- Haining, C. M., Keogh, L. A. et Savulescu, J. (2022, mai). The Unethical Texas Heartbeat Law. *Prenatal Diagnosis*, 535-541.
- Heller, A. (1985). The Discourse Ethics of Habermas: Critique and Appraisal. *Thesis Eleven*, 10-11(1), 5-17. <https://doi.org/10.1177/072551368501000102>
- Hendricks, P. (2019). Even if the fetus is not a person, abortion is immoral: The impairment argument. *Bioethics*, 33(2), 245-253. <https://doi.org/10.1111/bioe.12533>
- Hitchcock, J. (1977). Prophecy and Politics: Abortion in the Election of 1976. *Worldview*, 20(3), 25-37. <https://doi.org/10.1017/S0084255900021677>
- Horan, D. J., Grant, E. R. et Cunningham, P. C. (1987). *Abortion and the Constitution: reversing Roe v. Wade through the courts*. Georgetown University Press.
- Hours, B., Didier Fassin et Raymond Massé. (2001). *Systèmes et politiques de santé: de la santé publique à l'anthropologie*. Karthala.

- Howard, C. E. (1993). The Roe'd to Confusion: Planned Parenthood v. Casey Note. *Houston Law Review*, 30(3), 1457-1508.
- Huser, R. J. (2013). *The Crime of Abortion in Canon Law*. The Catholic University of America Press.
- International Bioethics Committee, Comité international de bioéthique, Comité Internacional de Bioética, Международный комитет по биоэтике, اللجنة الدولية لأخلاقيات البيولوجيا, 国际生物伦理委员会, IBC, CIB, МКБ, et IBC/CIB. (2015). Le Principe du respect de la vulnérabilité humaine et de l'intégrité personnelle: rapport du Comité international de bioéthique de l'UNESCO (CIB).
- Jacobson, D. B. (2019). When Abortion Became Illegal: The Degraded Reverend Rogers, Trial, & The Connecticut General Assembly, 1815–1830. *Connecticut History Review*, 58(2), 49-81. <https://doi.org/10.5406/connhistrevi.58.2.0049>
- Jacquemin, D. (1996). *La bioéthique et la question de Dieu: une voie séculière d'intériorité et de spiritualité?* Médiaspaul.
- Jaffro, L. (2001). Habermas et le sujet de la discussion. *Cités*, 5(1), 71-85. <https://doi.org/10.3917/cite.005.0071>
- Jean, M. (2011, juillet). *Penser la laïcité avec Habermas : étude critique de la conception habermassienne des rapports religion-politique*. Université du Québec à Montréal.
- Jean, M. (2019). *Penser la laïcité avec Habermas: La place et le rôle de la religion dans la démocratie selon Jürgen Habermas*. HERMANN.
- Jerman, J., Frohwirth, L., Kavanaugh, M. L. et Blades, N. (2017). Barriers to Abortion Care and Their Consequences For Patients Traveling for Services: Qualitative Findings from Two

- States. *Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, 49(2), 95-102.  
<https://doi.org/10.1363/psrh.12024>
- Jobin, G. (2005). *La Foi dans l'espace public : Un Dialogue théologique de la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*. Presses Université Laval.
- Jobin, G. (2006). La traduction salvatrice ? Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 238(1), 85-112.  
<https://doi.org/10.3917/retn.238.0085>
- Johnson, A. (1989). Abortion, Personhood, and Privacy in Texas. *Texas Law Review*, 68(7), 1521-1544.
- Kant, E. (1792). *La religion dans les limites de la simple raison*. Flammarion.
- Karrer, R. N. (2011). The national right to life committee : Its founding, its history, and the emergence of the pro-life movement prior to Roe v. Wade. *The Catholic Historical Review*, 97(3), 527-557.
- Karsten, C. (2015). Habermas and the Problems of Translating Religious Speech. *Honors Projects*. <https://scholarworks.gvsu.edu/honorsprojects/574>
- Kenney, D. J. (1963). Thalidomide--Catalyst to Abortion Reform Comments. *Arizona Law Review*, 5(1), 105-111.
- Kintzler, C. (2012). Construire philosophiquement le concept de laïcité. Quelques réflexions sur la constitution et le statut d'une théorie. *Cités*, 52(4), 51-68.  
<https://doi.org/10.3917/cite.052.0051>
- Kymlicka, W. (2001). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (2 édition). Oxford University Press.

- Labrusse-Riou, C. et Bellivier, F. (2002). Les droits de l'embryon et du fœtus en droit privé. *Revue internationale de droit comparé*, 54(2), 579-601. <https://doi.org/10.3406/ridc.2002.18757>
- Lacorne, D. (2003). La séparation de l'Église et de l'État aux États-Unis. Les paradoxes d'une laïcité philo-cléricale. *Le Débat*, 127(5), 57-71. <https://doi.org/10.3917/deba.127.0057>
- Lafarge, C., Rosman, S. et Ville, I. (2019). Pregnancy termination for fetal abnormality: ambivalence at the heart of women's experience. *Women's Studies International Forum*, 74, 42-51. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2019.02.007>
- Lafont, C. (2007). *Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies* (Constallations, vol. 14).
- Lalonde, L. (2011). Les « lois éthiques », un défi pour le droit. *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, (vol. 13, n° 1), 117-135. <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.394>
- Laugier, S. (2005). Actes de langage et états de choses : Austin et Reinach. *Les Études philosophiques*, 72(1), 73-97. <https://doi.org/10.3917/leph.051.0073>
- Laurence H., T. (1992). *Abortion: The Clash of Absolutes*. W. W. Norton Company.
- Lazarus, E. P. (1998). *Closed Chambers: The First Eyewitness Account of the Epic Struggles Inside the Supreme Court* (First Edition). Crown.
- Le gouvernement américain saisit une cour d'appel pour garantir l'accès à la pilule abortive. (2023, 10 avril). *Le Monde.fr*. [https://www.lemonde.fr/international/article/2023/04/10/le-gouvernement-americaain-saisit-une-cour-d-appel-pour-garantir-l-acces-a-la-pilule-abortive\\_6168988\\_3210.html](https://www.lemonde.fr/international/article/2023/04/10/le-gouvernement-americaain-saisit-une-cour-d-appel-pour-garantir-l-acces-a-la-pilule-abortive_6168988_3210.html)
- Ledain, A. et Leirens, J. (2012). Dossier : Christianisme et relativisme, 24.

- Legault, G.-A. (2002, 2003). *La médiation et l'éthique appliquée en réponse aux limites du droit*.  
Revue de droit. Université de Sherbrooke (vol. 33, p. 153).  
<https://savoirs.usherbrooke.ca/handle/11143/12301>
- Legault, G.-A. (2004). *L'émergence de l'éthique appliquée et les insuffisances du droit*. Actes  
de la XVIe Conférence des juristes de l'État, Québec, Canada (p. 22 (279-300)).
- LOI no 94-653 du 29 juillet 1994 relative au respect du corps humain (1). , 94-653 (1994).
- Lucio. SB 4 (2021).
- Luker, K. (1985). *Abortion and the Politics of Motherhood*.
- Macklin, R. (1989). Liberty, utility, and justice: an ethical approach to unwanted pregnancy.  
*International Journal of Gynecology & Obstetrics*, 30(Supplement), 37-49.  
[https://doi.org/10.1016/0020-7292\(89\)90102-1](https://doi.org/10.1016/0020-7292(89)90102-1)
- Maclure, J. et Taylor, C. (2010). *Laïcité et liberté de conscience*. Boréal.
- Marceau, E. (2022). *L'éthique appliquée : pour dépasser les limites du droit et redonner sens à  
l'agir*. Communication présentée au Les nuits de la justice.
- Marguet, L. (2019). La croisade contre le droit à l'avortement aux États-Unis. *Deliberee*, 8(3),  
79-84.
- Massé, R. (2005). Les fondements éthiques et anthropologiques d'une participation du public  
en santé publique. *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et  
gouvernementale*, (vol. 7, n° 2). <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.1943>
- Massé, R. (2020). Le défi du pluralisme ethnoculturel pour l'éthique de la santé publique.  
*Revue française d'éthique appliquée*, N° 10(2), 134-149.
- McDougall, R. (2015). Reviewing Literature in Bioethics Research: Increasing Rigour in Non-  
Systematic Reviews. *Bioethics*, 29(7), 523-528. <https://doi.org/10.1111/bioe.12149>

- Meilaender, G. (1989). Abortion: The Right to an Argument. *Hastings Center Report*, 19(6), 13-16. <https://doi.org/10.2307/3561980>
- Melkevik, B. (1990). Le modèle communicationnel en science juridique: Habermas et le droit. *Les Cahiers de droit*, 31(3), 901-915. <https://doi.org/10.7202/043041ar>
- Melkevik, B. (1992). Transformation du droit: le point de vue du modèle communicationnel. *Les Cahiers de droit*, 33(1), 115-139. <https://doi.org/10.7202/043128ar>
- Melkevik, B. (2015). *Droit et Agir Communicationnel : Penser avec Habermas*. Buenos Books International.
- Melkevik, B. (2016). *Habermas, légalité et légitimité*. Presses de l'Université Laval.
- Miller, C. (2005). *Habermas et l'éthique de la discussion: une réponse au relativisme postmoderne* [mémoire]. Université de Montréal - Département de philosophie Faculté des arts et science.
- Mohr, J. C. (1979). *Abortion in America: The Origins and Evolution of National Policy*. Oxford University Press.
- Morin, S. et Nations Unies. (2013). *La Déclaration universelle des droits de l'homme* (vol. 1-1). les Prestigieux éds. Frichtre.
- Mouffe, C. (2016). *L'illusion du consensus*. Albin Michel Littérature.
- Nesci, C. (2017). Le terrorisme antiavortement aux États-Unis. Un état des lieux de la désunion sur le corps reproducteur à l'ère de Donald J. Trump. *L'Homme & la Société*, 203-204(1-2), 271-286. <https://doi.org/10.3917/lhs.203.0271>
- Nugier, A., Oppin, M., Cohu, M., Kamiejski, R., Roebroek, E. et Guimond, S. (2016). « Nouvelle Laïcité » en France et Pression Normative Envers les Minorités Musulmanes [Secularism in France and Normative Pressure Against Muslim Minorities].

- International Review of Social Psychology*, 29(1), 15-30.  
<https://doi.org/10.5334/irsp.11>
- Packer, H. L. et Gampell, R. J. (1959). Therapeutic Abortion: A Problem in Law and Medicine. *Stanford Law Review*, 11(3), 417-455. <https://doi.org/10.2307/1226957>
- Panidis, Y. (2015). L'avortement chez Aristote : un acte mènè hosition. *Revue de philosophie ancienne*, XXXIII(1), 3-38. <https://doi.org/10.3917/rpha.331.0003>
- Paxton, K. (2022, 24 juin). Advisory on Texas law upon reversal of Roe v. Wade.
- Petchesky, R. P. (c1990.). *Abortion and woman's choice: the state, sexuality, and reproductive freedom*.
- Porter, E. (1994). Abortion Ethics: Rights and Responsibilities. *Hypatia*, 9(3), 66-87.  
<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1994.tb00450.x>
- Porter, R. et O'Connor, M. (2009). *Abortion: Medical Progress and Social Implications*. John Wiley & Sons.
- Proulx, A. (2010). *Critiques de la raison instrumentale ; Horkheimer, Adorno, Habermas* [mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'université laval dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie pour l'obtention du grade de maître es arts (m.a.)]. Université Laval.
- Putnam, H. (2005). *Ethics without Ontology* (Revised ed. édition). Harvard University Press.
- Rawls, J. (1997). The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review*, 64, 44.
- Richardson, J. T. et Fox, S. W. (1975). Religion and Voting on Abortion Reform: A Follow-up Study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14(2), 159-164.  
<https://doi.org/10.2307/1384738>



- Richet, I. (2002). Religion et politique aux États-Unis : une pas si sainte alliance. *Hérodote*, 106(3), 151-166. <https://doi.org/10.3917/her.106.0151>
- Robertson, J. A. (2014). Science Disputes in Abortion Law Symposium: Science Challenges for Law and Policy. *Texas Law Review*, 93(7), 1849-1884.
- Robichaud, A. (2015). *Jürgen Habermas et la Théorie de l'agir communicationnel : la question de l'éducation* [thèse de doctorat présentée à la faculté des sciences de l'éducation en vue de l'obtention du grade de ph.d. en sciences de l'éducation, option : éducation comparée et fondements de l'éducation]. Université de Montréal.
- Rodríguez, F. (2018). La rationalité théologique chez Paul Ricœur. *Fronteiras - Revista de Teologia da Unicap*, 1, 147. <https://doi.org/10.25247/2595-3788.2018.v1n1.p147-158>
- Roman, S. (2015). Consensus et utopie: Lecture de Habermas par Paul Ricœur. *Esprit*, (417 (8/9)), 69-79.
- Scuro, J. (2020). "What you do hurts all of us!": When women confront women through pro-life rhetoric. Dans *Representing Abortion*. Routledge.
- Serban, C. (2014). Vouloir Et Pouvoir: Kant Et Ricœur Face Au Problème De La Grâce. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 146(1), 43-57.
- Sherwin, S. (1991). Abortion Through a Feminist Ethics Lens\*. *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue Canadienne de Philosophie*, 30(3), 327-342. <https://doi.org/10.1017/S0012217300011690>
- Stengers, J. (2004). L'Église et la science : problème d'autrefois et problème d'aujourd'hui. *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 82(1), 585-603. <https://doi.org/10.3406/rbph.2004.4844>
- Tanne, J. H. (2021). Texas promises \$10 000 for people who enforce the state's new limit on abortions. *BMJ*, 374, n1801. <https://doi.org/10.1136/bmj.n1801>

Taylor, C. (1994). *Multiculturalisme : différence et démocratie*.

Texas SB8 | 2021-2022 | 87th Legislature. (2021). LegiScan.  
<https://legiscan.com/TX/text/SB8/id/2395961>

Thomas, J. C., Sage, M., Dillenberg, J. et Guillory, V. J. (2002). A code of ethics for public health. *American Journal of Public Health*, 92(7), 1057-1059.  
<https://doi.org/10.2105/ajph.92.7.1057>

Trigeaud, J.-M. (2004). Moeurs Religieuses Et Laïcité, Ou la Limite des Lois Non Écrites. *Archives de Philosophie du Droit*, 48, 57-74.

Walker, D., Graves, F. A., Purdy, L. M., Brody, H., Mulhauser, K., Scherer, D. et Camenisch, P. F. (1976). Abortion: For Whose Sake? *Hastings Center Report*, 6(4), 4-34.  
<https://doi.org/10.2307/3560375>

Weber, M. (1905). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik).

Webster v. Reproductive Health Services Text of U.S. Supreme Court Decision. (1990). *Journal of Church and State*, 32(1), 187-229.

Williams, D. K. (2015). *Defenders of the Unborn: The Pro-Life Movement before Roe v. Wade*. Oxford University Press.

Ziegler, M. (2017). The Disability Politics of Abortion. *UTAH LAW REVIEW*, (3).