

Le logos du corps : la chair, clef de voûte du salut

Don Alberto Frigerio

À notre époque, le corps tend à être compris comme une réalité totalement malléable par le sujet, qui peut en disposer sans discernement, secondé par le progrès des technologies dites émergentes ou convergentes, où se côtoient nanotechnologies, bio-technologies, info-technologies et sciences cognitives (NBIC) : les nanotechnologies construisent des dispositifs mécaniques ou électrochimiques à l'échelle nanométrique ; les biotechnologies les intègrent dans les organismes vivants ; les infotechnologies, qui manipulent et stockent les données, et les sciences cognitives, qui étudient les systèmes de pensée, ouvrent la possibilité de fabriquer des dispositifs qui agissent sur des éléments cognitifs.

Les développements technologiques rapides et massifs qui caractérisent l'époque actuelle et ouvrent des possibilités extraordinaires d'intervention sur la nature, y compris la nature humaine, soulèvent ainsi ce que le pape Jean-Paul II a appelé la "controverse sur l'*humanum*" et que le cardinal Camillo Ruini a décrit comme "la nouvelle question anthropologique", [qui] contrairement à ce qui s'est passé dans un passé pas trop lointain, tend non seulement à interpréter l'homme, mais surtout à le transformer, et ce non seulement dans les relations économiques et sociales comme cela s'est produit dans la perspective du marxisme, mais beaucoup plus directement, et radicalement, dans notre propre réalité biologique et psychique".

Face à cette contestation inédite et radicale de l'humain, je diviserai mon intervention en cinq parties : je rappellerai d'abord les étapes les plus significatives de la réflexion anthropologique occidentale (la pensée classique, la Bible, la tradition philosophique et théologique chrétienne), bien que l'investigation du corps puisse et doive être étendue aux grandes traditions religieuses ; ensuite, je mettrai en évidence les racines philosophiques de la vision actuelle du corps ; enfin, je proposerai quelques idées pour le développement d'une anthropologie adéquate.

1. Le corps dans la pensée classique

Dans la pensée grecque classique, les notions de *soma* et de *psyché* ont été inventées, qui ont pris différentes significations au fil du temps. Dans la Grèce archaïque, l'être humain est pensé comme un être unitaire, comme en témoignent les poèmes homériques, dans lesquels le terme *soma* ne désigne pas l'organisme vivant, mais le cadavre (avant le duel avec Achille, Hector exige que le *soma* du perdant soit rendu à sa lignée) (Iliade XXII, 256-259), tandis que le terme *psyché* n'indique pas le principe vital du sentiment et de la pensée, mais le fantôme du mort, dépourvu de vie, de sensibilité et d'intelligence (quand Ulysse tente d'embrasser sa mère dans l'Hadès, par trois fois sa *psyché* palpite dans ses bras) (Odyssée XI, 152-207).

Au 6^e siècle avant J.-C., avec la propagation du mouvement religieux mystique de l'orphisme, l'être humain est doublement divisé. L'âme, de nature divine, était opposée au corps. Ainsi, l'image du corps comme prison de l'âme a commencé à se répandre, bien exprimée par la paronomase *soma-sema* (corps-tombeau). C'est ce qu'atteste le poète orphique Pindare, qui vécut entre le VI^e et le Ve siècle avant J.-C., selon lequel "le corps de tous obéit à la puissante mort, puis une image de la vie subsiste encore, car elle seule vient des dieux : elle dort pendant que les membres agissent, mais dans de nombreux rêves, elle montre aux dormeurs ce qui est furtivement destiné au plaisir et à la souffrance" (P. 13 B).

Dans le domaine philosophique, les présocratiques considéraient l'être humain comme une synthèse de l'esprit et de la matière, éléments constitutifs du cosmos : Anaximène, qui a vécu entre le 6^e et le 5^e siècle avant Jésus-Christ, établit l'analogie entre l'univers animé par l'air et l'organisme humain animé par le souffle vital (Br 13 B 2 DK), tandis que Démocrite, qui vécut entre le 5^e et le 4^e siècle avant J.-C., inventa la définition de l'homme comme un „microcosme” (μικρὸς κόσμος) (Br B 34 Diels). Chez ces philosophes, cependant, il n'y a pas de réflexion claire sur le corps et l'âme, qui est, au contraire, favorisée par l'enquête socratique.

Chez Socrate, qui a vécu entre le Ve et le IV^e siècle avant J.-C., la notion d'âme comme centre intellectuel et moral de l'être humain est clairement délimitée, qui doit donc en prendre soin de manière prééminente par rapport au corps. C'est ce que révèle la lecture du texte platonicien *l'Apologie de Socrate*, qui est la source la plus fidèle quant à la pensée du maître.

Les successeurs de Socrate sont Platon, qui a vécu entre le 5^e et le 4^e siècle avant J.-C., et son élève Aristote, qui a vécu au 4^e siècle avant J.-C.. Dans ses écrits de jeunesse et de maturité, Platon semble adhérer à l'orphisme (Gorgias 492e-493a ; Cratyle 400c ; Phèdre 250b-c), transposant le dualisme mystérieux des doctrines orphiques en un dualisme métaphysique rigoureux. Cependant, dans le Timée, le dialogue de la vieillese, il présente une vision harmonieuse de l'être humain, formé par le corps et l'âme (Timée 42e-43a ; 46c ; 47a-b ; 69c ; 90a-b), qui semble désavouer le dualisme rigide entre *soma* et *psyché*. Aristote, en revanche, comprend l'être humain comme une unité de corps et d'âme, puisque l'âme communique la vie au corps et qu'en même temps le corps place l'âme dans le monde (De anima II 2, 414a).

Dans l'ensemble, la pensée grecque est très riche et variée et présente différentes tendances pour l'interprétation de l'être humain : certains sont plus enclins au dualisme du corps et de l'âme, d'autres sont plus enclins à reconnaître le corps comme une partie intégrante de l'être humain avec l'âme.

2. Le corps dans la Bible

La Bible ne fournit pas une vision achevée de l'homme, mais offre des indications précieuses en vue d'une lecture anthropologique unitaire, qui saisit le lien constitutif entre les éléments corporels et spirituels de l'être humain, et qui préserve en même temps son caractère transcendant, enraciné dans l'ouverture à Dieu.

La vision unitaire

La première donnée créaturelle, le fondement de l'identité personnelle, est l'unité esprit/corps. Les auteurs bibliques présentent l'être humain comme une unité composée de trois dimensions constitutives : בִּשָׂר *basar*, נֶפֶשׁ *nefesh* et רוּחַ *ruah* (texte hébreu de l'AT) - σάρξ *sárx*, ψυχή *psyché* et πνεύμα *pneuma* (texte LXX de l'AT et du NT) - caro, anima et spiritus (Vulgate). Chacun exprime une propriété spécifique, à lire toutefois dans une perspective synthétique-unitaire. Le corps est la dimension structurelle du sujet avec l'âme et l'esprit : le corps est la demeure du souffle de Dieu, en ce sens il est comme le palais dans lequel habite le Seigneur. L'unité de la personne humaine est si profonde qu'elle suggère que l'homme dans sa totalité est l'image de Dieu.

Dans ce cadre terminologique et conceptuel, le corps joue un rôle prépondérant dans la connotation sexuelle intrinsèque mâle/femelle qui caractérise la personne humaine. En ce sens, l'image divine s'exprime pleinement dans la relation sexuelle révélée par la différence inscrite dans

la chair : "Dieu créa l'homme à son image, il le créa homme et femme" (Gn 1,27). La différence sexuelle homme/femme est une invitation à l'unicité de l'amour, qui reflète la *communio* trinitaire et y participe : "L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux deviendront une seule chair" (Gn 2,24).

Principe spirituel

Le caractère personnel de l'homme est enraciné dans l'élément spirituel, qui transcende l'élément matériel et qui est clarifié dans la doctrine de l'*imago Dei* (Gn 1,26), selon laquelle l'être humain est dans une relation d'immédiateté personnelle avec Dieu. Comme le suggère la Genèse (Gn 2,7), l'être humain ne naît pas en continuité avec le dynamisme biologique, mais par l'intervention directe de Dieu (relation d'origine) ; comme le précise Jésus (Jn 17,3), l'être humain est créé en vue d'une communion personnelle avec Dieu (relation de finalisation).

Il est intéressant de rappeler, à cet égard, la théologie johannique, qui distingue trois niveaux de vie (βίος, ψυχή, ζωή). Le premier niveau de base de la *bíos* est partagé par l'être humain avec tous les êtres vivants et se réfère à la donnée biologique. Le deuxième niveau, plus élevé, du psychisme est la dimension de la vie spirituelle proprement humaine, qui découle du principe spirituel de l'âme et qualifie la personne comme un être libre et conscient, dont la dignité est de tendre vers l'infini, d'être *capax Dei*. Le troisième niveau de *zoé* est celui de la grâce, dans lequel on est introduit gratuitement dans la vie divine.

L'enracinement de l'ego humain dans l'ego divin, qui est le Dieu Trine, clarifie le lien entre substantialité et relationnalité. Les visions de la personne comme substance ou relation sont composées dans la conception de la *personne* comme *substance relationnelle*. Le sujet est une personne au niveau ontologique, dans la mesure où il se reçoit de Dieu, et s'actue comme personne au niveau de l'action, dans la mesure où il s'actualise dans les relations. La personne ne devient pas telle quand elle agit ou quand elle est reconnue par les autres, mais la constitution de l'identité est dynamique et le sujet prend possession de sa propre nature à travers les pratiques de la vie. L'existence ne précède pas l'essence, comme le prétend l'existentialisme radical, mais l'essence se réalise dans l'existence, puisque c'est là que la personne décide d'elle-même et se révèle aux autres (Mt 7,16-20).

3. Le corps dans la tradition philosophique et théologique chrétienne

Dans l'histoire de la philosophie occidentale d'origine chrétienne, l'unité originelle de l'être humain, attestée par la Bible, a été interprétée de différentes manières, dont les plus emblématiques sont l'école patristique des premiers siècles et la scolastique médiévale, inspirées respectivement par le platonisme et Aristote.

Les Pères de l'Église se sont inspirés du platonisme, dans lequel la relation entre le corps et l'âme est accidentelle, et ce afin de protéger la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Mais, ce faisant, les Pères de l'Église ont cédé à une lecture désincarnée de l'être humain. Ceci est emblématique de la vision gnostique, qui a influencé certains Pères de l'Église grecque, selon laquelle le premier Adam était asexué, la sexualité humaine étant une conséquence de la chute originelle, la différence sexuelle est une réalité dérivée et une condition lacrymale pour l'être humain.

Les scolastiques se sont inspirés de l'aristotélisme, dans lequel la relation entre le corps et l'âme est substantielle, et ce afin de protéger la vision du Dieu révélé, qui s'est incarné et est ressuscité dans la chair. De cette manière, les scolastiques ont récupéré et traduit la vision du Dieu biblique en termes conceptuels. Cela se reflète de manière emblématique dans la pensée de Thomas d'Aquin qui, dans la *Summa theologiae*, utilise la célèbre formule d'héritage aristotélicien, *anima forma corporis* (STh. I, q. 76, a. 1), reprise et révisée par le Concile de Vienne (1311-1313), selon laquelle l'être humain est *corpore et anima unus* (DS 902).

4. Les racines philosophiques de la vision actuelle du corps

La vision actuelle du corps est particulièrement visible dans les demandes formulées par les courants posthumains et transhumains et par la théorie du genre, qui partagent certains postulats théoriques, que nous aborderons ci-dessous.

Post et transhumanisme

Le post et le transhumanisme préconisent la manipulation de processus vitaux, y compris humains, qui serait licite et même souhaitable pour surmonter la condition humaine (post) et l'améliorer ou la renforcer (*transhuman*). La biographie ne serait pas conditionnée, mais totalement émancipée de l'équipement génétique, car il n'y aurait pas d'humain immuable, au contraire, la nature coïnciderait avec la culture, le naturel serait le culturel, qui à l'ère technologique prendrait les

traits de l'artificiel. La spécificité humaine ne serait pas celle de vivre la nature humaine en termes culturels ; au contraire, la nature serait indiscernable de la culture.

En ce sens, les mouvements posthumanistes et transhumanistes opèrent la dé-biologisation de l'être humain, comme l'atteste de manière emblématique la chimère du *mind uploading*, qui désigne le processus hypothétique de transfert ou de copie d'un esprit conscient d'un cerveau vers un substrat non biologique. La croyance posthumaine et transhumaine selon laquelle le sujet a le droit de manipuler sa propre réalité biologique et psychique exprime ainsi une conception dualiste de la personne, que l'on peut attribuer à la vision cartésienne et nietzschéenne.

Au début de l'ère moderne, René Descartes définit le moi comme une substance pensante : „Je savais que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature ne réside que dans la pensée et qui n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend de rien de matériel pour exister”. De cette manière, le philosophe français sape l'unité corps-esprit et initie la scission moderne entre empirisme et rationalisme. Au début de l'ère postmoderne, Friedrich Nietzsche nous enjoint de dépasser l'homme (*Übermensch*), dans la conviction qu'il n'est rien d'autre que la volonté de puissance, qui se constitue dans l'action : „Il n'y a pas d'être au-dessous du faire, de l'agir, du devenir : celui qui fait ne s'ajoute que fictivement au faire, le faire est tout”. Le philosophe allemand prône ainsi la suppression définitive du sujet en tant qu'unité corps-esprit, ce que réalise l'existentialisme radical, selon lequel il n'y a pas d'essence qui précède et fonde l'existence, donc, affirme Sartre, „l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait lui-même”.

La théorie du genre

La vision posthumaine et transhumaine partage plusieurs éléments avec la théorie du genre, qui prône une lecture purement culturelle de la sexualité humaine, comme l'atteste l'affirmation iconique de l'Américaine Gayle Rubin selon laquelle le corps sexué est accidentel dans la détermination du soi et dans l'exercice de la sexualité : „Le rêve que je trouve le plus stimulant est celui d'une société androgyne et sans genre (mais pas sans sexe), dans laquelle l'anatomie individuelle n'a aucune importance pour savoir qui vous êtes, ce que vous faites et avec qui vous faites l'amour.”

En ce sens, la théorie du genre dé-naturalise la sexualité humaine, soumettant totalement le corps au libre arbitre du sujet. La croyance de la théorie du genre selon laquelle le naturel est

complètement subordonné au culturel exprime une lecture dualiste de la personne humaine, qui est attribuable à la perspective philosophique post-structuraliste.

Le post-structuralisme confère un pouvoir absolu au discours de l'Autre et du sujet, dans la croyance que le langage est capable de performer complètement la sexualité humaine. C'est ce dont témoignent, bien que de manière différente, les deux principaux courants de la pensée du genre, représentés par les philosophes américaines Gayle Rubin et Judith Butler. Selon Rubin, le sexe et le genre sont deux domaines distincts. Ainsi, l'élément culturel serait détaché et indépendant de l'élément naturel : „Un "système de sexe/genre" est l'ensemble des dispositions par lesquelles une société transforme la sexualité biologique en produits de l'activité humaine et dans lesquelles ces besoins sexuels transformés sont satisfaits”. Selon Butler, le sexe est une construction culturelle opérée par le pouvoir performatif du langage. L'élément naturel dépendrait donc de l'élément culturel : „Si le genre est la construction sociale du sexe, et s'il n'y a pas d'accès à ce "sexe" sauf par le biais de sa construction, alors il semble que non seulement le sexe soit absorbé par le genre, mais que le "sexe" devienne quelque chose comme une fiction, un fantasme, installé rétroactivement dans un site pré-linguistique auquel il n'y a pas d'accès direct”.

La convergence du post-humanisme et du transhumanisme, qui dé-biologisent l'être humain, avec la théorie du genre, qui dé-naturalise la sexualité humaine, est attestée par les réflexions de la philosophe américaine Donna Haraway, représentante du féminisme de genre et chef de file de la théorie du cyborg, qui étend le projet de déconstruction du genre à la donnée biologique de la sexualité. La figure du cyborg, homme-machine sans identité naturelle, fixe et préexistante, est une métaphore de la condition post-humaine et transhumaine, absorbée par la dimension technologique : „Le cyborg est notre ontologie, il nous donne nos politiques”. Le sujet, libéré de toute forme de prédétermination, serait libre de modifier sa conformation biologique et aurait le pouvoir de se constituer et de se construire artificiellement. D'un point de vue sexuel, le sexe ne serait rien d'autre qu'un genre fabriqué par la technoscience.

Remarques finales

La parabole que nous avons brièvement retracée permet de saisir la conception anthropologique dominante aujourd'hui, sous-jacente au post et transhumanisme et à la théorie du genre, selon laquelle la personne humaine est pure liberté, qui se crée elle-même (*auto-poiesis*). En ce sens, le

sujet, libéré de toutes les contraintes, y compris corporelles, revendique la liberté de faire ce qu'il veut, quitte à se défaire de sa propre corporéité, considérée comme une sorte d'appendice malléable.

Pour nous aider à saisir l'impact de cette vision anthropologique sur la vie personnelle et sociale, il est utile de rappeler le thème des soi-disant nouveaux droits, relatifs aux sphères bioéthique et technologique : le droit à la santé reproductive (avortement, contraception), le droit de naître en bonne santé et d'avoir un enfant en bonne santé (eugénisme), le droit à une bonne mort (euthanasie), les droits sexuels (mariage homosexuel, procréation assistée, mères porteuses, manipulation de la corporalité), le droit à l'autonomisation (augmentation des capacités intellectuelles, des fonctionnalités corporelles, des modalités sensorielles).

Comme l'a souligné le philosophe américain Robert Peter George dans un livre au titre très éloquent *Body-Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics*, les nouveaux droits sous-tendent et véhiculent une conception anthropologique dualiste, qui subordonne le corps à la volonté du sujet : „Des questions éthiques extrêmement importantes tournent autour de la question de savoir si la vie biologique est un aspect essentiel et intrinsèque de la personne humaine ou un instrument extrinsèque. Prenons, par exemple, la controverse sur l'avortement. Une question clé est l'état de développement de l'embryon ou du fœtus humain qui est délibérément détruit par un avortement provoqué. Si la personne humaine n'est pas un type particulier d'organisme, on pourrait supposer qu'un organisme humain commence à exister à un certain moment tandis que la personne humaine commence à exister à un moment ultérieur. Si, par contre, la personne humaine est un type particulier d'organisme, alors lorsque l'organisme humain commence à exister, la personne humaine commence à exister”.

5. À la recherche d'une anthropologie adéquate

Face au dualisme anthropologique qui sous-tend la vision posthumaine et transhumaine et la théorie du genre, la philosophie moderne d'orientation phénoménologique-herméneutique et la réflexion théologique tendent vers une lecture unitaire de l'être humain.

Enquête philosophique

La réflexion moderne sur la corporéité, ouverte par la philosophie d'orientation phénoménologique-herméneutique, nous invite à considérer le corps comme une réalité à la fois

extérieure et intérieure, objective et subjective. Comme l'enseigne Edmund Husserl, éponyme du courant phénoménologique, le corps n'est pas seulement un objet, ou corps-objet (*Körper*), mais aussi une réalité vivante et expérimentée, ou chair ou corps-sujet (*Leib*), qui participe à la constitution de l'identité subjective. Comme l'enseigne Paul Ricœur, qui intègre la phénoménologie à l'herméneutique, le *cogito* s'enracine dans la corporéité, puisque le corps-soi est la première forme d'altérité qui médiatise l'accès du moi à lui-même (entre le moi et le soi, il y a l'autre : soi-même comme un autre), et qui a donc toujours eu un impact sur l'élaboration psychique et la vie morale du sujet.

Enquête théologique

Outre le corps vivant et vécu dont parle l'investigation philosophique moderne sur la corporéité de l'école phénoménologique et herméneutique, l'anthropologie nuptiale développée au sein de l'investigation théologique place le corps organique à côté du corps porteur d'une valeur symbolique. L'anthropologie nuptiale s'enracine dans le caractère symbolique de la nature humaine, qui peut être ramené au fait que „la condition naturelle (biologique) est *en même temps* symbolique”. La nature est source de sens, même dans les fonctions biologiques, puisque „chez l'homme, tout ce qui est biologique a aussi une valeur symbolique”, comme l'atteste la génération, événement généalogique inscrit dans l'événement de „production”. La valeur symbolique de la nature humaine transparait encore plus clairement dans le *caractère verbal* du corps : la différence sexuelle inscrite dans la corporéité parle de l'altérité et du rapport à l'altérité.

C'est dans ce cadre que s'inscrit l'héritage de Benoît XVI et de Jean-Paul II, dont le magistère apparaît comme un diptyque, composé de la perspective métaphysique du pape allemand, qui souligne la rationalité du donné naturel, et de la perspective anthropologique du pape polonais, qui en développe les implications morales.

La *métaphysique symbolique* de Benoît XVI se développe autour du thème de la création, qui a pour thème central l'intelligibilité de la réalité créée en raison du caractère rationnel du Créateur : „Au commencement était le Verbe et par conséquent l'être lui-même porte le langage du Verbe. C'est ce que l'on entend lorsqu'on dit que la "nature" a une valeur morale. Personne n'a l'intention de dire que le biologisme doit devenir la norme pour l'homme”. La doctrine de la création, selon laquelle tout est fait dans le *Lógos* et tout parle le langage du *Lógos*, comme en témoignent les hymnes christologiques d'Ep 1 et de Col 1, aide à reconnaître l'intériorité de la matière, irréductible

en tant qu'objet modelable par l'intentionnalité subjective : „La matérialité contient une expression spirituelle, et n'est pas simplement destinée au calcul et à l'usage”.

Le *symbolisme du corps* de Jean-Paul II se développe autour du thème de l'amour humain et trace la voie d'une théologie du corps capable de révéler sa signification nuptiale (sponsale et générative). Le corps a avant tout une signification nuptiale, puisque dans la rencontre avec l'autre sexuellement différent, la personne découvre sa propre limitation et son incapacité à épuiser toute la manière d'être un être humain et est invitée à s'ouvrir à l'autre sexuellement différent d'elle-même, en vue du don de soi et de l'acceptation de l'autre de soi : „Le corps, qui exprime la féminité "pour" la masculinité et la masculinité "pour" la féminité, manifeste la réciprocité et la communion des personnes. Elle l'exprime par le don comme une caractéristique fondamentale de l'existence personnelle. C'est cela, *le corps* : témoin de la création comme don fondamental, donc témoin de *l'Amour comme source, d'où est né ce même acte de donner*” (XIV). Le corps a alors une signification générative, au double sens où la différence sexuelle préserve la dimension générative du corps et où la différence sexuelle appelle la paternité et la maternité : „L'homme, en tant que mâle et femelle, se tient avec la conscience de la signification générative de son propre corps : la masculinité recèle en elle la signification de la paternité et la féminité celle de la maternité” (XXII). La théologie du corps de Jean-Paul II ouvre ainsi l'itinéraire de l'amour : se reconnaître enfant pour devenir mari et femme et pouvoir ainsi être père et mère.

Les deux perspectives, métaphysique et morale, convergent dans la lettre encyclique *Veritatis splendor* n° 78, dans laquelle la signification morale du corps est liée à la doctrine de la création, comme en témoigne la référence au Créateur. Le corps parle le langage du *Lógos* parce qu'à l'origine il y a le *Lógos*. Les recherches de Jean-Paul II et de Benoît XVI permettent ainsi d'éclairer le sens de l'anthropologie nuptiale, qui vise à énucléer le *lógos agapique* (sponsal et génératif) inscrit dans le corps, qui parle le langage de la communion générative *dans* la différence. Le corps visualise et manifeste le *lógos* intérieur de la sexualité, qui constitue un appel à une communion fructueuse pour et dans la différence. En conclusion, le corps est parlé, mais il est aussi parlant, de par son caractère symbolique, qui ouvre la voie à l'amour oblatif dans le don de soi à l'autre à partir de soi qui est l'aimé et le fruit de l'amour.

Comme l'enseigne l'écrivain ecclésiastique Tertullien, „la chair est la clef de voûte du salut”, non seulement parce que le Verbe s'est incarné (Jn 1,14), mais aussi parce que la corporéité révèle le sens de la sexualité comme appel à une communion féconde avec l'autre différent.

Remarques finales

Comme le montre clairement la réflexion philosophique et théologique, le corps n'est pas une réalité vide de sens, malléable à volonté ; au contraire, le corps est un *medium* nécessaire à l'individuation personnelle, à la compréhension de soi et à la relation aux autres.

En ce sens, la liberté humaine n'est pas absolue, mais constitutivement liée à l'altérité, qui prend la forme de la corporéité, de l'autre sexuellement différent et des autres qui constituent la communauté. Pour cette raison, le posthumanisme, le transhumanisme et la théorie du genre ne réalisent pas, mais destituent la personne humaine, qui ne s'accomplit pas dans une auto-conception indistincte, mais dans le respect de sa propre nature relationnelle. L'homme possède sa propre nature, qu'il n'est pas autorisé à abolir, mais qu'il est plutôt appelé à faire mûrir.

C'est ce que suggère le philosophe allemand Robert Spaemann, auquel je voudrais me référer à la fin de mon exposé. L'homme se rapporte à la réalité en termes culturels, en cherchant et en exprimant sa signification, comme l'atteste le lien étymologique entre culture (sociale) et culture (agronomique). Le terme culture dérive du latin *colere*, désignant l'action menée par l'agriculteur. Dans son activité, l'agriculteur est appelé à agir de manière responsable, en tenant compte d'une donnée qui le précède et dont il dépend : la semence. Le travail „culturel” de l'agriculteur, pour que la récolte soit ordonnée et copieuse, doit respecter les propriétés naturelles de la graine, adaptée à certains sols et pas à d'autres, adaptée à certaines conditions environnementales et pas à d'autres. L'analyse étymologique et l'image agricole à laquelle elle se réfère nous invitent à comprendre la culture comme une manière spécifiquement humaine d'aborder la nature, en respectant ses propriétés et en lui permettant en même temps de mûrir : "La culture est la nature humanisée, non abolie".