Cahiers de Psychologie Politique

N° 17 | 2010
Littérature et politique Juillet 2010

Néoténie, croyance et naturalisme

Alain POLICAR

Édition électronique :
URL : https://cpp.numerev.com/articles/revue-17/1430-neotenie-croyance-et-naturalisme
DOI : numerev_608
ISSN : 1776-274X
Date de publication : 20/07/2010

Cette publication est sous licence **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : POLICAR, A. (2010) Néoténie, croyance et naturalisme. *Cahiers de Psychologie Politique*, (17). https://doi.org/10.34745/numerev_608

Mots-clés :

Pour qui se préoccupe des fondements de la spécificité humaine, le concept de *néoténie* (c'est-à-dire, en première approximation, de prématuration) ouvre d'intéressantes perspectives. C'est sur ce concept qu'est fondée la théorisation originale développée par Dany-Robert Dufour pour bâtir ce que l'on pourrait nommer une structure anthropologique de la croyance. Cependant, alors que l'on pourrait penser que l'auteur adhère au naturalisme[1] que paraît impliquer le recours à la néoténie, il exprime à son endroit de puissantes réserves qui résultent, à mon sens, d'une profonde méprise sur ses implications. Je voudrais donc ici, après avoir brièvement évoqué la construction théorique de Dufour, montrer les impasses de l'anti-naturalisme comme celles du naturalisme fort et plaider pour un naturalisme tempéré, à vrai dire le seul qui préserve l'autonomie conceptuelle des sciences de l'homme.

Néoténie et structure anthropologique de la croyance

D.-R. Dufour établit un lien substantiel entre la prématuration de l'homme et la nécessité pour celui-ci d'inventer des êtres surnaturels (que l'auteur nomme *grands Sujets)* pour opérer sa subjectivation. Il s'agit donc de penser ensemble la condition biologique de *Sapiens sapiens* et son irrésistible besoin de créer des êtres de fiction. Ce faisant, il défend une forme de naturalisme (la nécessité de la culture réside dans la nature inachevée de l'homme) qui semble pourtant ne pas vouloir s'assumer totalement. Les réticences de l'auteur envers le naturalisme sont idéaltypiques, me semble-t-il, des craintes infondées qu'il suscite.

La néoténie (étymologiquement « maintien de la jeunesse ») est l'aptitude que possède un organisme animal à se reproduire tout en conservant une structure larvaire ou immature. Elle est observée essentiellement chez les insectes et les batraciens. Mais l'anatomiste hollandais Louis Bolk (1866-1930) va, dans « Le problème de la genèse humaine », titre d'une conférence prononcée le 15 avril 1926, lui attribuer une portée plus générale et faire d'elle le socle morphologique de la spécificité humaine : « Si je voulais exprimer en une phrase un peu lapidaire le principe de ma théorie, je présenterais l'homme, du point de vue corporel, comme un fœtus de primate

génériquement stabilisé […]. Ce qui était chez nos ancêtres un stade de passage durant leur croissance structurale est, chez l'homme actuel, un stade final […]. L'hominisation de la structure qui s'est exécutée historiquement était, dans son essence, une fœtalisation » (Bolk, 1961, p. 249.) L'évolution se borne donc à conserver des caractères morphologiques que manifestent les autres primates à un moment donné de leur développement ontogénique. Bolk remarque qu'aucun mammifère ne se développe aussi lentement que l'être humain et qu'aucun autre animal ne met aussi longtemps à devenir adulte. La cause de cette inhibition, c'est le système endocrinien, véritable « principe de retardement de la genèse humaine » (*ibid.*, p. 251). Le processus néoténique semble bien faire partie de la nature essentielle de l'homme en tant qu'organisme, dans la mesure où morphologie et cerveau apparaissent, sous cet angle, fonctionnellement liés. Au caractère non spécialisé de la forme humaine correspond l'indétermination (ou labilité), souvent soulignée, de certains territoires cérébraux. Cette indétermination apparaît comme le produit de la lenteur de la maturation du cerveau humain (et réciproquement). La durée de l'enfance qu'il suppose est très largement explicative de la spécificité et de l'unité du psychisme humain.

Adoptant une démarche anthropologique, Dufour, qui ne dissimule pas son athéisme, constate l'attachement de quantité d'humains à l'existence de Dieu. Il se propose donc de questionner ce qu'il analyse comme une « disposition de l'esprit humain qui fait nécessairement de l'homme un être de religion » (Dufour, 2005, p. 10), la religion apparaissant ainsi comme « une maladie constitutive de l'humanité […] qui se présente comme un remède » (Dufour, 2007, p. 96). C'est parce que l'homme est inachevé qu'il doit édifier « l'effigie centrale tenant lieu de grand Sujet » (*ibid.*, p. 98). Il s'agit d'une illusion nécessaire dont le destin est d'être délégitimée au cours de l'avancement de l'histoire, d'où l'obligation soit de l'actualiser continûment, soit de lui en substituer une nouvelle.

On est donc en droit de poser « une structure anthropologique de la croyance » propre à notre espèce, structure qui permet d'interpréter l'histoire comme « une suite de soumissions à des figures éminentes placées au centre de grandes configurations historiques » (*ibid.*, p. 98-99). Le sujet humain est ainsi soumis au Totem, puis aux forces de la Nature, au Dieu unique des monothéismes, au Roi dans « la religion politique de la monarchie absolue », au « Peuple dans la République », à la « Race dans les idéologies raciales », à la « Nation dans les nationalismes », au « Prolétariat dans le communisme » (*ibid.*, p. 99). Bref, les croyants aiment d'un amour extrêmement puissant les figures de seconde nature qu'ils créent car ils ont « vocation à l'assujettissement à un grand Sujet » (*ibid.*, p. 100), ce qui permet de voir en Dieu « un phénix qui ne cesse de renaître de ses cendres sous des avatars différents » (*ibid.*, p. 101).

Dufour voit dans la figure du Marché une nouvelle forme de divinité, étayant ainsi sa thèse centrale selon laquelle « nous ne sommes pas près de pouvoir vivre enfin sans dieu(x) puisque chaque fois que nous en mettons un à mort, c'est pour en aimer un autre » (*ibid.*). Dieu est donc, selon le mot de Nietzsche, une méprise de l'homme, « la condition expresse du fonctionnement de cette "méprise" [étant] que le néotène ignore

[…] qu'il est le véritable inventeur de son dieu. […] Pour que le prodige opère, il faut donc oublier qu'on est l'auteur du miracle auquel on croit » (Dufour, 2005, p. 92). On peut en déduire qu'il existe un moyen, strictement individuel, pour sortir de cette situation : la conscience du fait que, en raison de notre condition néoténique, nous créons les dieux auxquels nous croyons. Il nous faut, dès lors, avoir la force lucide, comme l'écrivait Freud au pasteur Pfister, de « supporter que certaines de nos espérances se révèlent comme étant des illusions ».

Rechercher, au-delà des différences historico-culturelles, une structure de la croyance autorise à relier le projet de Dufour à ceux d'auteurs qui, méfiants envers les généralisations vagues de nombre de sociologues ou d'ethnologues du religieux, enracinent leurs théories dans le socle biologique. C'est pour cette raison que l'on peut s'étonner de ne voir nulle référence aux travaux des anthropologues d'orientation cognitiviste qui, en mariant les ressources des sciences du cerveau et celles du darwinisme, recherchent les déterminations des représentations religieuses dans les propriétés universelles du cerveau humain. Plus encore, le cognitivisme est voué aux gémonies, notamment dans les réflexions de l'auteur sur la langue, réflexions qui attribuent à la grammaire générative chomskyenne une responsabilité dans les assauts « barbares » contre la grammaire et l'orthographe (Dufour, 2007, chapitre 7 ; je reviendrai *infra* sur ce point). Non seulement Dufour ne dit rien de ces recherches, mais il donne le sentiment d'une forte méfiance envers elles.

Que suggère-t-il, en effet, pour concilier l'acceptation nécessaire du darwinisme, et simultanément, sa relativisation induite par la néoténie humaine, celle-ci apparaissant comme « un contre-exemple à la loi darwinienne de la sélection naturelle puisque, en ce cas, c'est l'espèce la plus inapte qui a été sélectionnée » (Dufour, 2005, p.88.) ? Il propose l'amendement suivant : « Je tiens que les lois de l'histoire naturelle s'appliquent aux espèces de première nature, mais je ne peux affirmer qu'elles s'appliquent aux espèces à moitié de première nature, à moitié de seconde nature, c'est-à-dire en l'occurrence, à une espèce comme la nôtre, non plus seulement vivante, mais aussi parlante. L'hypothèse nouvelle à prendre ici en compte serait que la parole, par les récits, les mythes, la représentation, crée des réalités inédites, non pas des réalités naturelles, mais des réalités symboliques ou des épi-réalités qui interviennent décisivement dans l'ontogenèse du néotène » (*ibid.*) On voit ici se déployer clairement les fortes réticences de l'auteur à ancrer notre histoire dans celle de la nature.

D'où la question suivante : y a-t-il une contradiction entre son « naturalisme » et la suspicion envers les problématisations qui accordent au cerveau humain un rôle déterminant dans la réalisation des possibles ? Autrement formulée, la question revient à se demander s'il faut craindre une disparition (une élimination) de la causalité psychologique au profit d'une causalité cérébrale, dès l'instant où l'on accorde à la nature une place importante dans l'explication de nos propriétés.

Je souhaiterais énoncer les conditions dans lesquelles le naturalisme peut parfaitement être sollicité par ceux qui, comme Dufour, se refusent à réduire les phénomènes psychologiques aux phénomènes cérébraux.

Les conditions du naturalisme

Pourquoi l'adhésion au monisme ontologique semble-t-elle souvent contre-intuitive ? En partie, sans doute, parce que l'on a fortement tendance à faire de la multiplicité des sciences la conséquence d'une multiplicité naturelle. Ce n'est pourtant pas l'objet qui suscite la science, c'est la problématique qui détermine l'objet. Un phénomène quelconque ne devient une donnée pour une science que par son explication en fonction des variables caractéristiques de cette science. Ce processus d'assignation à une discipline particulière par la façon dont on explique un phénomène est inhérent à la méthodologie scientifique.

Ces convictions épistémologiques ont été développées par Alain Testart dans un ouvrage stimulant publié en 1991. Chaque science établit une hiérarchie entre ce qui l'intéresse et ce qui la laisse indifférente. D'où l'impression de sectorisation : il ne s'agit pas de régions ontologiques qui devraient être juxtaposées pour recomposer le monde, mais de coupes à travers un même monde. Les sciences diffèrent d'abord par les questions qu'elles posent au monde. Dès lors, tout réductionnisme est invalidé car on voit mal en quoi consisterait la « réduction » d'une problématique. Aussi, procéder à l'examen objectif des phénomènes mentaux comme des phénomènes *naturels* n'implique-t-il nullement l'adhésion au matérialisme éliminatif, c'est-à-dire à la thèse selon laquelle les neurosciences sont en mesure d'éliminer les termes mentaux du vocabulaire pour les remplacer par des termes cérébraux. Il n'est donc aucunement justifié de défendre l'autonomie ontologique des sciences de l'esprit. L'unité foncière du vivant (les espèces naturelles ne sont pas des types mais des lignées évolutives) exige de considérer la vie mentale comme « un niveau spécifique de structuration et de fonctionnalité biologiques » (Schaeffer, 2007, p. 159). Nous ne pouvons résoudre la question de la spécificité humaine par la voie de *l'escalade ontologique*, voie empruntée aussi bien par le dualisme que par le réductionnisme. Dans le premier cas, dont l'exemple canonique est le cartésianisme, la différence entre esprit et corps renvoie à « la fracture ultime entre les deux statuts ontologiques qui circonscrivent les modes d'être possibles de la totalité des étants » (*ibid*., p. 388). Dans le second, on prétend résoudre la question des états mentaux par l'épuration ontologique, c'est-à-dire par l'élimination de l'un des termes.

On trouve dans les travaux de Donald Davidson de précieuses pistes pour éviter ces écueils. Sa problématisation est connue sous le nom de *monisme anomal* : les êtres humains sont des systèmes physiques (monisme), mais il n'en résulte pas que l'on puisse développer une « psychophysique », car les conditions d'identification de l'état mental d'un individu ne coïncident pas avec les conditions d'identification de son état physique (anomalisme). Autrement dit, les raisons de vivre ou d'agir ne peuvent relever d'une explication naturaliste (par des lois), mais d'une explication intentionnelle (par des raisons et des justifications). Le monisme anomal défend donc la thèse selon laquelle, d'une part, un événement mental n'est autre qu'un événement physique, et, d'autre part, les concepts mentaux ne sont ni identiques, ni réductibles aux concepts physiques. La philosophie analytique contemporaine utilise à ce sujet le terme de

survenance.

Cependant, ainsi que J. Kim l'a souligné, la survenance n'est pas réellement une théorie explicative. Si elle signale utilement l'existence d'une relation de dépendance entre le mental et le physique, elle reste muette sur la nature de celle-ci. Par conséquent, elle « est seulement une relation "phénoménologique" au sujet de modèles de covariation de propriétés, modèles qui sont potentiellement des manifestations de relations de dépendance plus profondes » (Kim, 2006, p. 43). En somme, « la survenance corps-esprit *pose* le problème corps-esprit sans lui offrir de solution » (*ibid.*). Kim reconnaît néanmoins que certaines propriétés mentales (les propriétés phénoménales des expériences conscientes), les *qualia*, résistent à la fonctionnalisation. Dès lors, il n'est plus possible d'expliquer leur efficacité causale dans un cadre physicaliste. Nous sommes donc confrontés à des « propriétés mentales survenantes et néanmoins irréductibles » (*ibid.*, p. 166). Mais, comme le remarque Max Kistler, « le prix de l'irréductibilité est l'inefficacité causale » (Kistler, 2006, p. 21). Que reste-t-il donc à sauver pour l'anti-réductionnisme ? L'autonomie du *concept* mental : « Le concept mental reste indispensable en tant qu'objet de la psychologie, même si le monopole de l'efficacité causale appartient aux propriétés physiques réalisatrices » (*ibid.*)

Ce que le monisme rejette, c'est la thèse d'une rupture ontique à l'intérieur de l'ordre du vivant, c'est-à-dire l'affirmation que ce dernier est constitué de deux réalités radicalement disjointes. Il s'oppose donc à l'idée de l'autonomie radicale du sujet humain, selon laquelle l'homme transcenderait sa propre naturalité dans la *société* ou dans la *culture*, ce que Schaeffer nomme *la Thèse*. Selon celle-ci, la connaissance de la spécificité humaine se distinguerait de celle des autres êtres vivants (et de celle de la matière inanimée), ce qui revient à souscrire à un idéal cognitif antinaturaliste pour les sciences humaines. La culture ne transcende pas la biologie, « elle en est un des traits majeurs » (Schaeffer, 2007, p. 200).

Le naturalisme et l'identité sociale de l'homme

Le naturalisme ici défendu n'implique nullement la négation de l'identité sociale de l'homme. Il ne justifie donc pas les craintes de ceux, nombreux parmi les lacaniens, qui voient dans les neurosciences une tentative d'abolir les sciences humaines. On ne peut s'empêcher de penser qu'il y a chez Dufour une crainte de ce type. J'en vois un autre indice dans les conséquences qu'il tire des théories génératives de la grammaire. A le lire, Chomsky serait responsable de la dégénérescence présente de la langue : « Nous n'avons plus à nous interroger sur la grammaticalité d'un énoncé puisque cet énoncé est produit par un humain qui ne peut parler qu'en suivant les contraintes inconscientes dont est constituée la grammaire universelle déposée en chacun de nous » (Dufour, 2007, p. 205.) Grâce à Chomsky, poursuit l'auteur, « nous comprenons en quoi nous sommes, dans notre nature même, des êtres jouissant d'une égale disposition au langage » (*ibid.*, p. 206), mais, en revanche, cela ne nous dit rien sur le fonctionnement

de la culture. Dufour en déduit que devant l'actuelle décrépitude de la langue, nous sommes contraints de choisir entre les sciences cognitives, qui nieraient la désespérante réalité car elles ne sauraient expliquer sans contradiction la production d'une grammaire fautive, et la sociologie bourdivine dont le constructionnisme suppose un refus d'une hiérarchisation des productions culturelles (soit dit en passant, le livre est salutaire dans la dénonciation des incohérences du constructionnisme). Bref, le choix serait entre la programmation neuronale et le relativisme culturel.

Mais rien ne justifie d'accepter une semblable alternative. En premier lieu, le naturalisme n'exige pas de méconnaître la spécificité des faits socio-culturels. Il doit, bien au contraire, être en mesure de concilier le fait que l'homme est un être biologique avec le fait qu'il est, tout aussi constitutivement, un être social. Ensuite, il n'a pas, par nature, les mauvaises fréquentations qu'on lui prête trop souvent. En ancrant l'humanité dans le biologique, il entretiendrait, dit-on, des affinités électives avec les idéologies conservatrices, réactionnaires ou racistes. Une pareille réduction d'un paradigme scientifique à son utilisation politique n'est pas acceptable et, de surcroît, elle oublie le fait que la thèse inverse, celle de la malléabilité sociale absolue de l'homme, a également servi à justifier d'horribles crimes : « Le concept d'organisme vide, malléable et non structuré, en dehors du fait qu'il est erroné, sert aussi de support naturel aux doctrines sociales les plus réactionnaires. Si les gens sont effectivement plastiques et malléables, sans une nature psychologique propre, pourquoi ne les contrôlerait-on pas et ne les soumettrait-on pas à ceux qui se targuent d'une autorité, d'un savoir spécialisé et d'une intuition irremplaçable, qui seraient nécessaires à ceux qui en manquent ? […]. Il est raisonnable de supposer que, de même que les structures intrinsèques de l'esprit sont sous-jacentes au développement des structures cognitives, de même un caractère spécifique constitue le cadre matériel du développement de la conscience morale, du progrès culturel, et même de la participation à une communauté juste et libre » (Chomsky, 1977, p. 162-165.) Conçue comme hypothèse cognitive, le naturalisme (comme le culturalisme) n'implique aucune valeur.

Je l'ai souligné plus haut, la position ici défendue « équivaut simplement à soumettre l'hypothèse que, tout comme l'écholocation fait partie de la biologie des chauves-souris, l'individuation sociale, les états mentaux, la production de signes publiquement partageables et le développement d'une transmission exosomatique accumulatrice (la culture comme fait intrinsèquement historique) font partie de la biologie de l'espèce humaine » (Schaeffer, 2007, p. 209). Position qui, on l'aura compris, n'implique aucunement de ne pas tenir compte des contraintes que notre répertoire génétique impose à la transmission exosomatique, contraintes « qui doivent être comprises en tant qu'interactions entre différents niveaux d'une même réalité » (*ibid.*, p. 210).

Nous voyons se dessiner les contours d'un naturalisme qui non seulement se distingue de sa variante éliminativiste, mais qui est strictement incompatible avec elle. Les comportements intentionnels ne sont donc pas des épiphénomènes mais des facteurs causaux susceptibles d'interagir avec les autres niveaux de causalité. Dans cette perspective, la culture doit être étudiée comme un niveau organisationnel propre. Ce naturalisme ne doit pas être confondu avec un biologisme qui ne pense la culture qu'en

termes de détermination. Il exige seulement d'admettre que les limites à la diversité culturelle résultent des contraintes liées à la constitution biologique de l'humanité.

1 Entendu ici comme l'adhésion au monisme matérialiste selon lequel les phénomènes de l'esprit et les phénomènes physiques ou biologiques ne sont pas de nature différente

L. Bolk, 1961, « Le problème de la genèse humaine », *Revue française de psychanalyse*, mars-avril, p. 243-279 (1re édition allemande : 1926).

P. Boyer, 1997, *La religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard.

D. Davidson, 1980, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press.

D.-R. Dufour, 2005, *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Denoël.

D.-R. Dufour, 2007, Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale, Paris, Denoël.

J. Kim, 2006, *L'Esprit dans un monde physique*, Paris, Syllepse (1re édition américaine : 1998).

M. Kistler, 2006, « Kim et le renouveau du problème corps-esprit », *in* J. Kim, *L'Esprit dans un monde physique*, p. 5-22.

J.-M. Schaeffer, 2007, *La Fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard.

A. Testart, 1991, *Essai d'épistémologie*, Paris, Christian Bourgois.