

JEAN-FRANÇOIS COUTURE POULIN

DU SINGE À L'HOMME
Essai sur les fondements de la socialité humaine

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en sociologie
pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

DÉPARTEMENT DE SOCIOLOGIE
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2008

© Jean-François Couture Poulin, 2008

RÉSUMÉ

Comment la société humaine est-elle apparue ? Sur quoi reposent les distinctions entre l'homme et l'animal ? Voici un questionnement qui a habité l'humanité depuis les origines. On en trouve l'écho dans les écrits des philosophes et hommes de science au Siècle des Lumières, mais également au sein même de la science moderne. D'un côté, les sciences biologiques ont tenté de répondre en cheminant sous l'impulsion de l'évolutionnisme et, de l'autre, les sciences humaines ont répondu sous la forme « de grands récits » des origines de l'homme. Constituant peut-être une des grandes « antinomies » de la science moderne, ces deux visions présentent l'homme, l'une comme le prolongement de la nature et, l'autre, comme le fruit d'une rupture avec l'animalité. Bien que solidement ancrées dans la culture scientifique, ces deux conceptions devaient toutefois être secouées par de nouvelles découvertes. Celles-ci ont, petit à petit, déplacé l'intelligibilité de la condition humaine vers un nouveau paradigme porté, entre autres, par la primatologie. Son mérite fondamental est de nous avoir fait comprendre que la vie sociale des grands anthropoïdes est le fond réel de l'avènement de la socialité et des sociétés humaines récentes. Ces découvertes nous permettent de mieux comprendre la spécificité de la société humaine. Bref, nous aurons à explorer et actualiser un débat classique de la discipline sociologique : le débat sur les rôles respectifs de la nature et de la culture dans l'avènement des sociétés humaines.

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier Olivier Clain qui a accepté de diriger un jeune étudiant ambitieux présentant un projet au sujet marginal. Il aura été un partenaire idéal dans cette aventure sachant astucieusement comment me supporter dans les moments difficiles et, surtout, prendre le temps de souligner les réussites. Son intérêt pour mon sujet et l'apport de ses connaissances tout au long du processus ont été inébranlables.

Je voudrais, bien évidemment, prendre le temps afin de souligner le support de mes parents qui auront été présent d'un bout à l'autre de l'aventure. Ils m'ont donné le temps et les aptitudes pour arriver au terme de ce mémoire. Sans leur intérêt, leur aide et leurs réflexions ce mémoire n'aurait resté qu'un rêve dans le cœur d'un enfant.

Un merci tout spécial à Isabelle, ton arrivée dans ma vie a cristallisé ce qui n'était jusque là qu'un mirage. Ta présence m'a apaisé, ton support m'a aidé à franchir des épreuves de toutes sortes et ton amour inconditionnel m'a permis de m'épanouir.

Finalement, je tiens à souligner le support, la complicité et la collaboration d'une grande Dame de la DGSC qui aura su être mon mentor sur bien des plans.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	i
REMERCIEMENTS	ii
TABLE DES MATIÈRES.....	iii
LISTE DES FIGURES	iv
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 LE PARADIGME DE L'ÉVOLUTION	5
1.1 L'évolutionnisme darwinien	5
1.2 Le social et l'avènement de l'homme	10
1.2.1 Le social précède l'avènement de l'homme	10
1.2.2 La vie sociale à l'origine de l'avènement de l'homme	16
1.3 Socialisation & dynamique sociale	21
1.3.1 Une vie sociale empreinte du darwinisme	21
1.3.2 La collectivité : dynamique sociale et socialisation.....	22
CHAPITRE 2 LA VIE SOCIALE DES SIMIENS	26
2.1 L'essor d'une nouvelle discipline	26
2.1.1 L'observation en milieu naturel	29
2.1.2 L'observation en milieu artificiel	34
2.2 Quatre axes de la vie sociale des simiens	39
2.3 La recherche d'une culture simiesque	42
CHAPITRE 3 APPROCHES SOCIOLOGIQUES.....	47
3.1 Le singe humoriste.....	47
3.2 La démarche sociologique	51
3.2.1 Sociologie classique : classification et opposition homme animale	51
3.2.2 La sociologie après 1950	53
3.3 Une nouvelle conception de la vie sociale simiesque.....	56
3.3.1 Structure et interactions imbriquées l'un dans l'autre	57
CHAPITRE 4 LE LANGAGE.....	60
4.1 Les capacités langagières simiesques	60
4.1.1 Sur la distinction du signe & du symbole	63
4.1.2 Le symbolique : l'objectivation ou la subjectivation ?	66
4.2 Le langage symbolique	69
CONCLUSION	74
BIBLIOGRAPHIE.....	79
ANNEXE 1 Horloge moléculaire.....	82

LISTE DES FIGURES

Figure 1	
<i>Salutations des mâles adultes en fonction des années</i>	36

INTRODUCTION

L'homme est fréquemment pensé en opposition à la nature et l'avènement des sociétés humaines conceptualisé en rupture avec l'ordre naturel. La représentation fixe alors dans le temps, à une date précise, le début des sociétés humaines. Cette manière de voir est la trame de fond de bien des théories classiques. Dans le cadre de notre travail, l'étude de l'émergence de l'humanité est indissociable de l'analyse du fait symbolique qui lui-même suppose déjà l'existence d'une socialité animale suffisamment dense et prégnante sur le destin des individus.

L'intelligibilité de la condition humaine se dit d'abord à l'aide de trois notions : l'homme, l'espèce humaine et la société. Ces mots caractérisent, à leur manière, l'être humain en l'abordant sous différents aspects. En effet, nous pouvons penser que chacun de ces termes est porteur d'une distinction sémantique particulière ayant à l'origine un fondement différent. Le premier terme, « homme », vient de la racine latine *homo*, semblable. Toutefois, sa racine sanscrite *bhuman* nous indique que ce mot est composé de deux radicaux : *bhu*, être, et *siman*, penser. La racine sanscrite nous suggère donc que le mot « homme » est une représentation du fait qu'il est un être pensant. Le langage indo-européen le distingue et le définit par la pensée et peut-être même, ses processus cognitifs. Le second terme, « espèce humaine », peut être relié à un ancien terme latin, *genus humanum*, qui est utilisé pour désigner la nature humaine ou, en d'autres mots, l'*humanitas* dont la sémantique s'est graduellement modifiée pour définir l'humanité comme l'ensemble des dispositions morales constituant le progrès de l'homme. Par contre, lorsque nous entendons espèce humaine dans le sens de la taxinomie moderne, on réfère avant tout au processus de classification du règne animal. D'ailleurs, le mot « espèce » vient du latin *species*, division du genre, et dans un sens plus ancien *aspicere* (*spicere*), apparence. Cette précision nous permet d'entrevoir les fondements de la taxinomie moderne qui distingue d'abord les êtres vivants en fonction de leur apparence morphologique. Aux fins de notre étude, nous allons nous référer au deuxième sens évoqué par la science moderne. Ainsi, à s'en tenir à l'étymologie, on constate déjà une différence entre la signification des termes

« homme » et « espèce humaine ». Enfin, société, ou *societas* en latin, représente la condition sociétale de l'homme par opposition à l'état sauvage. Pour mieux comprendre sur quoi reposent ces conditions sociétales d'autres racines latines comme *socius*, « compagnon », ou *comes*, « qui va ensemble » peuvent être utilisées. C'est toutefois par la racine sanscrite *sam*, avec, et *khi*, habiter, que nous pouvons préciser la sémantique du mot société¹. En effet, prises dans leur ensemble, ces définitions laissent entrevoir que la notion de société désigne le fait de vivre ou d'habiter ensemble.

L'étymologie nous a permis d'établir une distinction conceptuelle utile pour la suite : l'homme est pensant, il appartient à une espèce spécifique et il vit en cohabitation avec ses semblables. Or, chacune de ces distinctions est une représentation abstraite de la condition humaine et nous permet d'établir un lien conceptuel avec trois grandes approches théoriques. Ainsi, *l'homme* évoque des disciplines comme la psychologie fondant l'intelligibilité de la singularité de l'homme sur ses capacités cognitives. *L'espèce humaine*, se réfère à la nature biologique de l'être humain en osmose avec la biosphère et la *société* évoque la sociologie qui étudie la vie sociale de l'homme. Lorsque nous nous interrogeons sur l'émergence de l'humanité, nous sommes donc en présence de trois problématiques distinctes : psychique, sociale et biologique.

Mais du fait qu'elles sont différentes, elles semblent renvoyer à trois origines séparées du « fait humain ». Or dans la perspective qui est la nôtre, il s'agit là seulement d'une apparence : aussi bien le fait de « la pensée » et du savoir ou les modifications biologiques de l'espèce sont redevables à la socialité des ancêtres des hommes. Nous faisons donc le pari qu'il faut, pour mieux connaître l'être humain, étudier attentivement les sociétés qu'il forme et les mécanismes sociaux qu'il utilise. Notre travail s'appuie ainsi sur le postulat que l'une des caractéristiques universelles de l'être humain est qu'il forme des sociétés. En effet, partout et toujours, à propos de l'espèce humaine, une constante surgit : la vie en société. Or, non seulement celle-ci caractérise-t-elle son habitude à former des groupes

¹ M. A., Mazure, Dictionnaire étymologique de la langue française, Librairie classique d'Eugène Belin, Paris, 1863.

sociétaux complexes, mais également sa capacité à former une culture et un langage spécifiques. La sociologie a toujours étudié les organisations sociales humaines dans toute leur complexité, mais également en sachant qu'elles ne cessent d'évoluer et de changer de forme. Les sociétés actuelles sont donc issues d'un changement social permanent et constant ayant jalonné l'histoire de l'humanité. Les totalités sociales que forme l'être humain ont ainsi constitué l'objet principal de la sociologie sur la base du postulat de l'existence d'une modalité historique unique de reproduction d'ensemble des rapports sociaux et de la société². Dès lors, il semble plausible que l'analyse de la condition humaine commence avant tout par sa spécificité sociale et la recherche des fondements sociaux ayant permis l'essor des sociétés actuelles. Nous pouvons ainsi proposer que la complexité sociale patente des sociétés humaines soit la résultante de ce qui distingue réellement l'homme.

Pour atteindre les racines sociales de l'humanité et faire ressortir un savoir singulier, nous allons accomplir notre tâche en quatre étapes succinctes. Dans un premier temps, nous irons explorer les frontières entre l'humanité et l'animalité en présentant les forces et les faiblesses des schèmes théoriques expliquant les débuts de l'humanité. Évidemment, il s'agira aussi de dégager les implications de la vie sociale. Cette première partie sera jalonnée, entre autres, par les théories établissant un lien évolutif, au niveau biologique et social, entre l'humanité et les primates. Il s'agira également de se questionner sur la prohibition de l'inceste en tant que principe de réciprocité permettant l'émergence d'une solidarité nouvelle par rapport à la solidarité naturelle (structurelle et hiérarchique). Par conséquent, nous devons, dans un deuxième temps, découvrir l'univers comportemental des primates. Cette excursion dans la vie sociale des primates nous permettra d'affiner et d'actualiser nos connaissances sur le sujet. Nous pourrions comprendre justement que la vie sociale est en grande partie responsable de l'avènement de l'homme et, surtout, qu'elle est en place bien avant l'essor des sociétés humaines.

² André, Jacob, *Encyclopédie philosophique universelle*, Tome II, PUF, 1990, p.2413.

Ayant ainsi évoqué l'émergence de l'humanité et les caractéristiques de la vie sociale des primates nous aurons, dans un troisième temps, à aborder le savoir sociologique par rapport à deux éléments : la classification de la vie sociale et la recherche de la nature humaine dans la distinction entre animalité et humanité. Nous distinguerons ainsi la vie sociale des animaux de la vie sociale de l'homme en convoquant l'idée de « totalité du groupe » et de sa présence à la conscience des membres comme totalité hiérarchisée et symbolisée. En effet, comme on le verra, la primatologie nous apprend que les sociétés de primates se caractérisent par une vie sociale hiérarchisée cependant tout entière contenue dans l'immédiateté du présent : tout se passe comme si les individus ne peuvent saisir la totalité des relations qu'en observant in situ chacune d'entre elles. Notre hypothèse centrale affirme que, sans la représentation du symbole, les troupes de primates doivent constituer des groupes sociaux très hiérarchisés afin que l'unité sociale ne s'effrite pas au fil du temps. Bref, on peut penser qu'avec l'avènement du langage propre à l'espèce humaine, le symbole vient se substituer à la hiérarchie dans le maintien de l'unité et que la proximité constante qui se retrouve habituellement dans les troupes de primates peut se relâcher avec l'apparition du symbole.

Ayant dépeint en trois séquences les particularités de l'humanité et celles de ses cousins génétiques il sera opportun d'aborder, dans un quatrième temps, une constituante remarquable des sociétés humaines : le langage symbolique. Nous proposerons alors d'aborder le symbolique comme phénomène introduisant l'absence de la réalité concrète et comme élément fondateur d'une nouvelle circulation de la reconnaissance mutuelle, le politique du chimpanzé devenant le politique des humains. Nous pourrions également découvrir comment il articule une solidarité particulière basée sur l'opposition entre le sentiment d'appartenance ou d'exclusion à la totalité sociale tout en créant et en affirmant inconsciemment le lien social. L'une des forces issues d'un tel processus étant d'intégrer et de réguler une totalité sociale composée d'un nombre considérable d'individus.

CHAPITRE 1 LE PARADIGME DE L'ÉVOLUTION

Depuis fort longtemps, le début de l'humanité détient une place de premier ordre dans les préoccupations théoriques. En effet, en passant par Aristote, Grotius, Rousseau, Lamarck, Darwin, nous ne pouvons que constater que plusieurs grands auteurs de disciplines différentes se sont questionnés à ce sujet. Dans le cadre de notre travail, l'étude de l'émergence de l'humanité est la première étape à franchir afin de comprendre le passé de l'homo sapiens et saisir ce qui le distingue. C'est dans cette optique que nous présenterons brièvement comment la science moderne procède quand vient le temps d'expliquer l'origine de l'homme. Il s'agira donc de comprendre biologiquement comment l'homme est apparu et de découvrir les explications du phénomène.

1.1 L'évolutionnisme darwinien

L'histoire nous montre que la théorie de l'évolution actuelle a parcouru un chemin tumultueux avant d'en arriver au stade que nous connaissons aujourd'hui. En effet, dès 1801, soit 40 ans avant l'arrivée de la théorie de Darwin, Jean Baptiste Lamarck « [...] défendit l'idée que les espèces se transforment au cours du temps; mais cette position ne rencontra à l'époque pas un grand succès³. » La parution en 1857 de l'ouvrage de Darwin, *l'Origine des espèces*, deviendra le fer de lance de la théorie évolutive. « Au cœur de l'hypothèse du naturaliste britannique : l'idée que les forces naturelles agissent en sélectionnant à chaque instant les espèces les mieux adaptées à leur environnement, au détriment des autres⁴. » La théorie développée par Darwin présente alors plusieurs notions novatrices comme l'adaptation et la sélection naturelle. Il subsiste cependant un problème majeur auquel l'auteur ne trouve pas d'explication : la notion de sélection naturelle explique comment certains traits subsistent dans le temps, mais omet d'expliquer quelle voie elle utilise. La théorie de Darwin restera ainsi incomplète jusqu'au début de 1900. La

³ P. Chambon, P. Lima, N. Revoy, *L'évolution a-t-elle un sens*, Science & Vie, N. 1059, Décembre 2005, p.77

⁴ Idem.

solution à cette impasse sera fournie par les travaux du botaniste Mendel qui, au moment même où Darwin élabore sa théorie de l'évolution, travaille sur la transmission des caractères héréditaires chez le pois. Étant donné l'absence de relations entre leurs oeuvres respectives, il faudra attendre plusieurs années avant que les travaux de Mendel ne soient repris et affinés par Devries, Correns et Tschermak dans ce qui est, pour plusieurs, la première esquisse de la génétique. Cette nouvelle notion, qu'est la transmission des caractères héréditaires, permet enfin au théorème de Darwin d'être fonctionnel. Son expansion ne sera par la suite qu'une question de temps : de 1910 à 1950 elle sera surtout portée par des biologistes comme Morgan et Muller qui développeront la génétique et mettront en évidence le rôle fondamental du gène, puis en 1950, les connaissances en génétique vont se marier avec la paléontologie pour donner naissance à la *théorie synthétique de l'évolution*⁵.

La popularité de plus en plus forte de l'évolutionnisme aura toutefois un contre-coup majeur sur les théories précédentes tentant d'expliquer l'origine de l'humanité. L'une des idées ayant dominé jusqu'à l'aboutissement de l'évolutionnisme est le créationnisme. Cette autre explication de l'origine de l'homme est en fait l'une des explications très populaires tirées du domaine religieux et supportée institutionnellement par l'Église. Le créationnisme conceptualise les débuts de l'humanité en s'inspirant directement des Écritures. Le moment de la création divine de l'homme par Dieu est ainsi quelque chose de fixe et de précis dans le temps. De plus, cette façon de concevoir les débuts de l'humanité propose une vision de l'homme au centre de la création, une créature à l'image de Dieu, bref supérieure à toutes les autres. L'apport théorique de Darwin va surtout consister à remettre en question l'explication théologique en s'appuyant sur des bases scientifiques pour proposer une suite logique entre l'homme et les singes. Du même coup, elle va propager un nouveau paradigme dans lequel l'origine de l'homme se situe dans la nature elle-même.

⁵ P. Chambon, P. Lima, N. Revoy, *L'évolution a-t-elle un sens*, Science & Vie, N. 1059, Décembre 2005, p.78

Comme nous l'avons rapidement signalé précédemment, la théorie de Darwin comporte quelques grandes notions qui la distinguent nettement; en premier lieu celles d'adaptation et de sélection naturelle. La notion d'adaptation repose sur l'idée que nos ancêtres ont dû changer pour assurer leur survie. Prise en elle-même, elle risque constamment de nous amener à la tautologie; est adaptée l'espèce qui survit et la survie d'espèce est adaptation. Elle demeure en elle-même insuffisamment déterminée et donc très fragile. Comme on le verra plus loin, elle n'a de valeur que dans le contexte d'une problématique comparative : dans telle ou telle situation, une mutation génétique donne un avantage comparatif aux descendants munis de tel ou tel gène. La notion d'adaptation ne s'oppose pas non plus au créationnisme, car même celui-ci suppose l'adaptation. Toutefois, prise dans sa dimension dynamique elle ébranle l'idée séduisante que l'animal ne change plus une fois qu'il a été créé par Dieu. Bien évidemment, l'adaptation suppose alors quelque chose d'autre qui nous permet de connaître comment les animaux s'adaptent. La notion de sélection naturelle vient combler ce vide en illustrant comment l'espèce survit en ne gardant que les plus efficaces compte tenu des conditions environnantes. Elle sera d'ailleurs davantage développée par le néodarwinisme moderne. Finalement, la génétique et la notion de gène permettent d'expliquer par quel moyen les traits héréditaires se transmettent d'une génération à l'autre.

Naturellement, un paradigme majeur comme celui de la théorie de l'évolution est encore aujourd'hui en pleine reformulation. C'est ainsi que récemment, une nouvelle ramification du courant évolutionniste opte, cette fois, pour une vision plus finaliste des mécanismes inhérents à l'évolution. « *Si le monde est tel qu'il est aujourd'hui, et notamment l'homme, c'est parce qu'un programme a nécessairement conduit à cette évolution*⁶. » Cette nouvelle perception nous présente les transmissions génétiques comme étant prédéterminées. L'ADN, qui contient et transmet les informations génétiques d'une génération à l'autre, serait donc *conduit* par un *programme* qui contrôle et dirige l'évolution. Ce nouveau courant évolutionniste permet au créationnisme de revenir en force. En effet, au travers de ce *programme* qui prédétermine la vie le néo-crétionnisme perçoit l'œuvre d'un être suprême ou « *l'Intelligent Design* »⁷. Ce courant finaliste rencontre beaucoup de popularité

⁶ P. Chambon, P. Lima, N. Revoy, *L'évolution a-t-elle un sens*, Science & Vie, N. 1059, Décembre 2005, p.64

⁷ Idem p.68

aux États-Unis, alors qu'en France le créationnisme suit une idée semblable en se basant sur les écrits du jésuite Teilhard De Chardin qui propose un univers animé par un « projet » le guidant vers un point « oméga » (Dieu)⁸. Malgré ces remises en cause de toutes sortes, la *théorie synthétique de l'évolution* reste encore le paradigme scientifique premier pour expliquer l'essor de l'humanité. En effet, l'idée qu'il existerait un *programme* qui contrôle et dirige l'évolution ne résiste pas *aux critiques*⁹.

Après 150 ans, les idées sous-jacentes au darwinisme et sa plus récente expression, le néodarwinisme, demeurent d'actualité pour expliquer l'apparition de l'homme. Certains auteurs comme Stephen Jay Gould vont toutefois nuancer le néodarwinisme en s'attaquant aux idées populaires qui accompagnent la théorie. Cet auteur critique principalement deux idées généralement répandues dans le discours scientifique : d'une part, l'association entre l'évolution et le progrès et, d'autre part, la conception rectiligne de l'évolution des organismes. La première idée renvoie à « *l'illusion selon laquelle l'évolution repose sur une tendance, une poussée vers un résultat précis et défini [...] Cette caractéristique suprême c'est bien entendu le progrès opérationnellement défini de multiples façons comme une tendance de la vie à croître en complexité anatomique, ou en sophistication neurologique, ou en taille et souplesse comportementale [...]* »¹⁰ Une partie de la conception de la théorie néodarwinienne aurait ainsi débouché sur une association erronée entre le progrès de la complexité et de la sophistication et l'évolution. La notion de « progrès » est problématique puisque l'évolution repose essentiellement sur un mécanisme en lui-même changeant, à savoir l'adaptation, qui s'oppose au caractère intelligible et prédéterminé du progrès. En effet, l'adaptation elle-même est « aléatoire » du fait qu'elle s'effectue en fonction d'un milieu naturel changeant et non prévisible. Le progrès, quant à lui, ne peut être associé avec quelque chose d'aléatoire puisqu'il suggère une finalité : *un changement d'état qui consiste en un passage à un degré supérieur, vers un terme idéal*¹¹.

⁸ P. Chambon, P. Lima, N. Revoy, *L'évolution a-t-elle un sens*, Science & Vie, N. 1059, Décembre 2005, p.68

⁹ Ces critiques visent certaines notions : rôle évolutif prêté à l'os sphénoïde surestimé; disparition des dents de sagesse qui se révèle une pure illusion; établir une loi mathématique de l'évolution ne repose sur rien; il n'y a aucune preuve d'une loi cachée dans nos gènes; le monocentrisme ou le pluricentrisme dans l'apparition de l'homme. Science & vie, N. 1059, Décembre 2005, p.67-69

¹⁰ Jay Gould, S., *l'éventail du vivant*, Seuil, 1997, Paris, p.31-32

¹¹ Dictionnaire Le Robert, 2002, Paris, p.1358

En dissociant le progrès de l'évolution et en ramenant le caractère aléatoire au premier plan Gould entame du même coup une deuxième problématique. Dans le cadre de l'évolution darwinienne, la notion de progrès est une incohérence qui, à un autre niveau, suggère un processus évolutif rectiligne. Bien entendu, l'auteur s'oppose à cette perception puisque : *« l'évolution est un buisson abondamment touffu comprenant aujourd'hui d'innombrables ramilles et non une autoroute ou une échelle avec un sommet [...] ¹² »* Par conséquent, l'évolution ne peut pas être perçue comme une échelle dans laquelle s'imbriquent différentes étapes s'étalant vers une complexité de plus en plus forte. Ayant un caractère aléatoire, elle ne s'échelonne pas non plus vers la complexité, mais vers l'adaptabilité des espèces. Selon cette idée, les moyens de l'homme ne sont pas plus complexes que ceux des autres espèces, mais tout simplement différents. La conception rectiligne de l'évolution suppose une autre illusion très populaire : l'homme descend du singe. En fait, l'homme ne descend pas directement du singe, mais provient d'une même souche éloignée. Cette même souche s'est subdivisée en une multitude de sous-familles dont les hominidés qui, à son tour, s'est divisée en deux familles, les homininés (nos ancêtres) et les paninés (l'ancêtre des gorilles, chimpanzés, bonobos). Pour de plus amples détails à ce sujet vous pouvez consulter *l'Annexe 1*.

En définitive, notre cheminement au cœur du paradigme scientifique de l'évolutionnisme nous a permis de tirer quatre conclusions. Dans un premier temps, il est évident que l'homme ne descend pas directement du singe et fait plutôt partie d'une lignée différente¹³. Dans un deuxième temps, nous devons souligner que l'évolutionnisme darwinien est encore une théorie sans preuve empirique rigoureuse pouvant en faire la démonstration. Dans un troisième temps, ce que l'évolutionnisme nous apprend au sujet de l'homme se résume par ce qui suit : *« la majorité des scientifiques s'accordent aujourd'hui pour dire que, dans l'espèce humaine, l'évolution biologique n'est tout simplement plus à l'œuvre, l'homme s'étant soustrait par ses techniques et ses cultures à la sélection naturelle et à son*

¹² Jay Gould, S. , l'éventail du vivant, Seuil, 1997, Paris, p.34

¹³ Voir Annexe 1

*corollaire la pression environnementale*¹⁴. » Dans un quatrième temps, il est impératif de bien distinguer et de ne pas confondre l'évolution biologique et le progrès. Cette différence nous amène ensuite à détourner notre intelligibilité des particularités de l'homme d'une conception fondée sur la complexité à une autre fondée sur les moyens. Il s'agirait donc de découvrir quels sont les moyens qui particularisent l'homme au sein du règne animal.

1.2 Le social et l'avènement de l'homme

Bien évidemment, l'évolution biologique n'est pas la seule explication des transformations ayant eu lieu chez l'homme. Conséquemment, la seconde partie de ce chapitre sera consacrée, dans un premier temps, à subdiviser le caractère social et biologique de l'homme à l'aide des écrits de Lévi-Strauss et de Godelier. Nous pourrions également découvrir quelle justification théorique amène certains auteurs à étudier les grands primates afin d'identifier l'essence sociale à l'origine de l'avènement de l'homme. Dans un second temps, il sera question de démontrer comment la socialisation et la dynamique sociale ébranlent la théorie darwinienne.

1.2.1 Le social précède l'avènement de l'homme

C'est au tout début de son ouvrage *Les structures élémentaires de la parenté* que Lévi-Strauss présente sa position sur les différences entre l'état de nature et l'état social de l'homme. Conscient que depuis fort longtemps des ethnologues de l'école d'Elliot Smith et de Perry se penchent sur la question, Lévi-Strauss prend leurs recherches pour point de départ. Leurs résultats mettent en lumière que le niveau culturel actuel atteint par l'homme n'est pas plus « social » que celui de ses ancêtres. En effet, bien que la culture et les institutions sociales ont évolué avec les décennies il n'en reste pas moins que l'homme du néolithique ne peut-être considéré comme vivant à l'état de nature¹⁵. « [...] la distinction entre état de nature et état de société, à défaut d'une signification historique acceptable,

¹⁴ P. Chambon, P. Lima, N. Revoy, *L'évolution a-t-elle un sens*, Science & Vie, N. 1059, Décembre 2005, p.67-68

¹⁵ C., Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Co, Paris, 1967, p.3

*présente une valeur logique qui justifie pleinement son utilisation, par la sociologie moderne, comme un instrument de méthode. L'homme est un être biologique en même temps qu'un individu social*¹⁶. » Par conséquent, ses réactions relèvent parfois de sa nature ou dans d'autres cas de sa condition sociale. Ce passage nous montre également que pour Lévi-Strauss la *distinction* entre l'*état de nature* et l'*état de société* est quelque chose de si *logique* qu'elle se justifie pleinement sociologiquement. Cependant, il s'agit d'une hypothèse de recherche puisque l'auteur nous montre que cette distinction comporte une ambiguïté lorsque nous devons distinguer ce qui est naturel de ce qui est culturel. « [...] on peut se demander, comme le faisait déjà Locke, si la peur de l'enfant dans l'obscurité s'explique comme une manifestation de sa nature animale, ou comme le résultat des contes de sa nourrice¹⁷. » Ce comportement peut être relié à sa nature animale, comme un instinct, ou bien à sa nature culturelle en supposant qu'il s'agit d'une réaction provenant des modèles de socialisation. Comme le laisse supposer l'exemple, la classification des réactions devient très complexe puisque, selon Lévi-Strauss, « *la culture n'est, ni simplement juxtaposée, ni simplement superposée à la vie. En un sens elle se substitue à la vie, en un autre elle l'utilise et la transforme, pour réaliser une synthèse d'un ordre nouveau*¹⁸. » L'auteur nous laisse ainsi supposer qu'il serait très difficile de différencier les comportements naturels de ceux qui sont du domaine social et qu'ils sont plutôt une sorte de tout cohérent indissociable. La *distinction* entre *état naturel* et *état de société* se trouve peut-être dans une autre conception de l'avènement de la société ?

Par conséquent, le cheminement de Lévi-Strauss est, dans un premier temps, de comprendre où finit la nature et où commence la culture. Pour se faire, l'auteur passe par trois grandes hypothèses. Confronté à la bipolarité de l'homme dans lequel il se trouve à la fois être culturel et naturel, l'auteur n'a d'autre choix que de commencer par essayer de déduire l'état naturel à partir de l'homme. Les deux premières hypothèses vont dans ce sens et essaient d'extirper la part naturelle de l'homme en la soustrayant de sa condition par divers processus comme l'isolement dès sa naissance ou le recours aux histoires d'enfants

¹⁶ C., Lévi-Strauss, Structures élémentaires de la parenté, Mouton & Co, Paris, 1967, p.3

¹⁷ Idem.

¹⁸ Idem, p.4

sauvages. La troisième hypothèse a pour but de suivre le chemin inverse, en tentant de trouver les premiers signes de la culture, en observant les primates. Les deux premières hypothèses sont rapidement mises de côté puisque, d'une part, il devient difficile de concilier l'isolement culturel de l'enfant en laboratoire avec une relation mère-enfant normale impliquant nécessairement une relation sociale et que, d'autre part, l'individu ne peut revenir à des comportements dits « naturels » par simple régression comme le ferait un animal domestiqué.¹⁹ Finalement, Lévi-Strauss en vient à la conclusion qu'il est impossible de trouver chez l'homme les comportements de types précultureaux, car il est un être à la fois social et animal. L'auteur propose une solution à cette impasse. « *Est-il possible, alors, de tenter une démarche inverse, et d'essayer d'atteindre, aux niveaux supérieurs de la vie animale, des attitudes et des manifestations où l'on puisse reconnaître l'ébauche, les signes avant-coureurs, de la culture*²⁰ ? » Pour ce faire, il décide de rechercher une esquisse d'un modèle culturel universel chez les animaux : langage, outils, institution sociale, système de valeurs. Bien que certains comportements comme la danse des abeilles ou le super organisme des fourmis soient des faits intéressants, ils ne sont qu'un état superficiel de tout l'artifice social recherché dans un modèle culturel universel. La seule alternative de Lévi-Strauss est alors de se pencher sur les comportements des animaux au bout de l'échelle animale : les primates²¹. La démarche de Lévi-Strauss se bute toutefois à un problème majeur lorsqu'il doit entreprendre l'étude du comportement des primates puisque l'information sur la vie des primates est presque inexistante à l'époque. Ce problème est d'ailleurs souligné brièvement dans la préface de la seconde édition du volume, qui est de vingt ans postérieure à la première édition :

Mais, d'un autre côté, divers phénomènes sont apparus qui rendent la ligne de démarcation, sinon moins réelle, en tout cas plus ténue et tortueuse qu'on ne l'imaginait il y a vingt ans. Des procédés de communication complexe, mettant parfois en oeuvre de véritables symboles, ont été découverts chez les insectes, les poissons, les oiseaux et les mammifères. On sait aussi que certains oiseaux et mammifères, et singulièrement les chimpanzés à l'état sauvage, savent confectionner et utiliser des outils. À cette époque de plus en plus reculée où aurait débuté ce qu'il convient toujours d'appeler le paléolithique inférieur, des espèces et même des genres différents

¹⁹ C. Lévi-Strauss, Structures élémentaires de la parenté, Mouton & Co, Paris, 1967, p.4-5

²⁰ Idem. P.6

²¹ Idem.

d'hominiens, tailleurs de pierre et d'os, semblent avoir cohabité dans les mêmes sites.²²

Il est intéressant de constater que, quelques années plus tard, l'auteur se montre plus prudent dans l'analyse des différences entre l'homme et les primates. C'est pour cette raison, et parce que le second chapitre est justement consacré au comportement des primates, que nous n'aborderons pas davantage le sujet tout de suite.

1.2.1.1 La prohibition de l'inceste : principe de réciprocité et créateur de solidarité

Dans sa recherche d'une meilleure compréhension du dilemme nature & culture, Lévi-Strauss en vient finalement à s'interroger sur la place de la prohibition de l'inceste dans la différence entre l'animalité et l'humanité. L'auteur va tout d'abord subdiviser la prohibition de l'inceste en identifiant deux pôles. Dans un premier temps, la prohibition peut être perçue comme sociale par sa nature de règle. Dans un deuxième temps, elle apparaît comme un fait de nature par son caractère universel et l'instinct sexuel qu'elle suppose. Toutefois, ce même instinct sexuel se subdivise encore une fois selon le même principe : naturel en tant qu'instinct et social parce qu'il a besoin des autres pour se satisfaire. L'auteur met ainsi l'accent sur la prohibition de l'inceste comme règle sociale pour contrebalancer l'incidence directe qu'elle possède sur des éléments d'ordre naturel comme l'instinct et la reproduction. Il nous montre ainsi que la prohibition de l'inceste est plus qu'un élément séparant nature et culture, mais qu'il représente davantage le passage de l'un à l'autre.

La prohibition de l'inceste n'est, ni purement culturelle, ni purement d'origine naturelle; et elle n'est pas, non plus, un dosage d'éléments composites empruntés partiellement à la nature et partiellement à la culture. Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la nature à la culture. [...] En effet, c'est moins une union qu'une transformation ou un passage : avant elle, la culture n'est pas encore donnée; avec elle, la nature cesse d'exister, chez l'homme, comme un règne souverain. La prohibition de l'inceste est le processus par lequel la nature se dépasse elle-même; elle allume l'étincelle

²² C. Lévi-Strauss, Structures élémentaires de la parenté, Mouton & Co, Paris, 1967, préface de la seconde édition p. XVI

sous l'action de laquelle une structure d'un nouveau type, et plus complexe, se forme, et se superpose, en les intégrant, aux structures plus simples de la vie psychique, comme ces dernières se superposent, en les intégrant, aux structures, plus simples qu'elle-mêmes, de la vie animale. Elle opère, et elle-même constitue, l'avènement d'un ordre nouveau.²³

Dans un même mouvement, ce passage transforme la vie naturelle tout en créant l'émergence de la culture pour amener un ordre nouveau dans lequel coexistent nature et culture. Bref, Lévi-Strauss pense « d'un seul bloc » le surgissement des sociétés humaines par l'intermédiaire de la prohibition de l'inceste.

C'est en amenant les notions de filiation et d'alliance que Lévi-Strauss nous éclaire sur les implications pratiques de la prohibition de l'inceste comme règle sociale. Pour l'auteur la filiation est du domaine biologique puisqu'elle représente l'hérédité de l'enfant qui est la résultante d'un mixte des gènes des parents. Il s'agit donc d'une logique simple de recevoir et de donner. Toutefois, l'alliance est très différente puisqu'elle est en partie biologique et en partie sociale. En effet, un couple fécond nécessite deux individus de sexes différents. Cependant, au travers de cette alliance subsiste un espace libre : l'identification des individus pouvant former cette union. Nous voilà enfin devant ce gouffre que remplit la culture afin de venir y exercer un contrôle social par l'intermédiaire des règles de l'alliance. « *La culture doit s'incliner devant la fatalité de l'hérédité biologique [...] Mais la culture, impuissante devant la filiation, prend conscience de ses droits, en même temps que d'elle-même, devant le phénomène tout différent de l'alliance, le seul sur lequel la nature n'ait pas tout dit*²⁴. » L'alliance, phénomène à la fois biologique et social, permet à la culture de venir apposer ses règles et d'assurer une forme de contrôle sur l'hérédité biologique. Lévi-Strauss nous présente ainsi la prohibition de l'inceste comme un élément culturel très important dans les sociétés humaines. Elle a pour fonction de créer de la solidarité au-delà des groupes de consanguins. « *Le rôle primordial de la culture est d'assurer l'existence du groupe comme groupe; et donc de substituer, dans ce domaine comme dans tous les autres, l'organisation au hasard*²⁵. »

²³ C. Lévi-Strauss, Structures élémentaires de la parenté, Mouton & Co, Paris, 1967, p.28-29.

²⁴ C. Lévi-Strauss, Structures élémentaires de la parenté, Mouton & Co, Paris, 1967, p. 37

²⁵ Idem

Au cœur de l'œuvre de Lévi-Strauss se trouve la notion d'échange. Nous passons très brièvement sur l'explication rigoureuse de celle-ci en précisant que pour l'auteur, « *la prohibition de l'inceste est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui. C'est la règle du don par excellence*²⁶. » Il s'agit donc de ce qui contraint à l'échange des femmes entre familles afin de créer de la solidarité. En effet, l'échange représente un lien social très fort qui unit les membres d'un même groupe. Le lien social qui se crée entre les familles permet à la société de chevaucher le lien biologique de la parenté. Lévi-Strauss précise d'ailleurs que : « [...] *l'échange – par conséquent la règle d'exogamie qui l'exprime – a par lui même une valeur sociale : il fournit le moyen de lier les hommes entre eux, et de superposer, aux liens naturels de la parenté, les liens désormais artificiels, puisque soustraits au hasard des rencontres ou à la promiscuité de l'existence familiale, de l'alliance régie par la règle*²⁷. » L'extrait nous permet de percevoir le schéma logique qui se dessine derrière l'échange : la prohibition de l'inceste est la règle sociale qui contraint à l'exogamie et à l'échange des femmes pour créer une solidarité au-delà du groupe de consanguins. Pour expliquer l'échange des femmes, l'auteur utilise l'essor de la pensée symbolique et du langage : « *l'émergence de la pensée symbolique devait exiger que les femmes, comme les paroles, fussent des choses qui s'échangent*²⁸. » Ceci dit, bien que l'idée d'échange des femmes soit contestable, nous y reviendrons avec Godelier, le surgissement de l'humanité par la prohibition de l'inceste a ouvert une problématique nouvelle. Dans son œuvre, Lévi-Strauss nous présente l'arrivée des sociétés humaines, de la pensée symbolique et du langage comme un phénomène entrelacé et, par le fait même, en un seul mouvement qui arrache subitement l'homme de l'animalité. Mais un tel surgissement apparaît exagéré dans la mesure où la société humaine n'est pas apparue instantanément. Il demeure intéressant que la notion de prohibition de l'inceste soit prise sous sa forme sociale en supposant que la dynamique qu'elle porte avec elle soit basée avant tout sur les liens sociaux qui peuvent être créés entre familles par l'intermédiaire de l'exogamie et de l'échange.

²⁶ C. Lévi-Strauss, Structures élémentaires de la parenté, Mouton & Co, Paris, 1967, p. 552

²⁷ C. Lévi-Strauss, Structures élémentaires de la parenté, Mouton & Co, Paris, 1967, p. 550

²⁸ Idem p.569

La prohibition de l'inceste devient donc la règle du don permettant aux hommes de se soustraire à la seule filiation biologique en créant une solidarité extra-familiale. Chez Lévi-Strauss, la prohibition de l'inceste devient l'élément déclencheur permettant le passage de l'animalité à l'humanité ou, en d'autres mots, de la nature à la culture. Comme nous l'avons souligné, l'ouvrage de Lévi-Strauss soulève quelques problèmes majeurs. Nous proposons donc de poursuivre notre travail en tentant de les résoudre.

1.2.2 La vie sociale à l'origine de l'avènement de l'homme

Nous allons maintenant suivre la réflexion de Godelier qui, dans *Métamorphose de la parenté*, s'affaire à actualiser la réflexion de Lévi-Strauss. Contrairement à celle de Lévi-Strauss, l'œuvre de Godelier, parue en 2004, s'avère beaucoup plus étayée pour comprendre le passé de l'homme. En effet, Godelier peut compter sur les observations les plus récentes de la primatologie, de l'archéologie et de l'anthropologie pour proposer de nouvelles idées sur les différences entre nature et culture. La prohibition de l'inceste étant l'élément central des différences entre nature et culture chez Lévi-Strauss, il n'est pas étonnant de voir Godelier s'y attarder. En utilisant le passage déjà souligné précédemment dans la préface de la deuxième édition des *Structures élémentaires*, l'auteur va ajouter celui-ci :

Finalement, on découvre peut-être que l'articulation de la nature et de la culture ne revêt pas l'apparence d'un règne hiérarchiquement superposé à un autre et qui lui serait irréductible, mais plutôt d'une reprise synthétique, permise pas l'émergence de certaines structures cérébrales qui relèvent elles-mêmes de la nature, de mécanismes déjà montés mais que la vie animale n'illustre que sous forme disjointe et qu'elle alloue en ordre inverse.²⁹

De ce point de vue la vision de Lévi-Strauss apparaît teintée par l'évolutionnisme darwinien. La séparation très nette entre nature et culture de la première édition du volume fait maintenant place à une logique se basant sur l'évolution de l'homme selon laquelle certains *mécanismes* tirés de la nature seraient à la base de l'humanité. Conséquemment,

Godelier propose que « *ces mécanismes constitueraient donc l'arrière plan et le matériau de départ de ce qui est devenu, au sein de l'espèce humaine et sous forme d'interdiction conscientes, la prohibition de l'inceste*³⁰. » Il opte ainsi pour une vision beaucoup plus graduelle de l'arrivée de l'humanité et rejette l'idée qu'il y ait de l'inceste chez les primates. En outre, il distingue deux types de prohibition : consciente chez l'homme et faisant appel à des *mécanismes* chez certains animaux. Bien évidemment, les *mécanismes* présents dans la nature sont à l'opposé de ceux qui existent chez l'homme et sont par conséquent inconscients. Ce que suggère Godelier c'est que les *mécanismes* naturels empêchant l'inceste chez les singes sont inconscients et sociaux. « *Ce qui empêcherait, et surtout inhiberait le jeune mâle, serait la présence d'autres mâles plus âgés ayant priorité sur lui. On serait en présence de mécanisme sociosexuels qui sont la conséquence de l'existence et de la force des rapports hiérarchiques existant entre les individus selon leur sexe, leur âge, leurs capacités physiques, leur rang social*³¹. » Tout comme Lévi-Strauss, Godelier présente la prohibition de l'inceste comme étant la résultante d'une dynamique sociale dans un groupe. Toutefois, chez Lévi-Strauss, la prohibition suggère la présence des sociétés humaines alors que, chez Godelier, la prohibition est un élément indépendant qui se retrouve dans la nature tout comme dans la culture. Bien évidemment, la prohibition n'est pas la même, mais elle reste inscrite dans le cadre de l'évolution de l'homme et se retrouve chez les singes.

Comment alors pouvons-nous percevoir la prohibition de l'inceste chez les grands singes en sachant qu'elle fait appel à des mécanismes sociaux présents dans l'organisation sociale de ces animaux ? Selon Godelier, la réponse se trouve dans la nature des mécanismes présents chez les grands singes. « *Il semble que leur finalité ne soit pas de limiter les accouplements consanguins pour prévenir les conséquences génétiques négatives que ces accouplements pourraient entraîner pour la survie d'une espèce, mais de réguler le développement sexuel des individus depuis l'enfance jusqu'à l'adolescence [...]*³² » La prohibition chez les singes ne serait donc pas consciente, en ce sens qu'elle ne se fait pas

²⁹ M. Godelier, *Métamorphose de la parenté*, Fayard, Paris, France, 2004, p.473

³⁰ Idem.

³¹ M. Godelier, *Métamorphose de la parenté*, Fayard, Paris, France, 2004, p.467

dans le but conscient de prévenir la consanguinité, mais plutôt pour exercer un contrôle sur le désir sexuel. Cette idée nous mène à d'autres dimensions telles : l'homosexualité, l'hétérosexualité et l'auto-sexualité. Toutefois, l'idée de contrôle social sous-jacent à la prohibition présentée par Lévi-Strauss reste d'actualité puisque le contrôle du désir, lorsqu'il est pris dans sa finalité qui est la reproduction d'une espèce (hétérosexuel), est en fait le contrôle de la fécondité entre les individus d'un groupe donné. Il n'en reste pas moins que Godelier nous présente la prohibition de l'inceste comme étant un phénomène présent dans la nature tout comme dans la culture, mais à des degrés différents. En admettant cela, il devient évident que l'hypothèse selon laquelle la prohibition de l'inceste aurait créé le passage de l'animalité à l'humanité apparaît exagérée. Il n'est donc pas étonnant de voir l'auteur continuer dans la même veine son ouvrage en s'attaquant, cette fois, à la dynamique de l'échange.

Pour Godelier la dynamique de l'échange, telle que présentée par Lévi-Strauss, n'est pas fautive en soi, mais omet de présenter un élément du mécanisme. « *L'existence de la société ne repose donc pas, comme l'avait affirmé Lévi-Strauss dans les Structures, sur la mise en œuvre d'un seul mécanisme, l'échange, et d'un seul principe, le don réciproque, mais sur un double mécanisme et sur deux principes : s'obliger à donner et s'obliger à ne pas donner ce qu'il faut conserver pour le transmettre*³³. » Il existerait donc dans les sociétés des « choses » qui ne s'échangent pas. En effet, selon Godelier, Lévi-Strauss n'a pas présenté l'axe de la descendance qui représente ce qui se donne de génération en génération sans aucune attente en retour; un don sans contre-don comme la transmission de terre ou d'une maison par exemple. Ce que suggère cette idée, c'est que le lien social qui se crée lors de l'alliance a également des répercussions sur la descendance. De plus, Godelier critique la notion d'échange des femmes entre les hommes. En fait, Lévi-Strauss ne tient pas compte des autres formes d'échanges : hommes qui se donnent entre femmes et l'union d'un homme et d'une femme qui allient leur famille en se donnant l'un à l'autre³⁴. Finalement, pour Godelier l'échange chez Lévi-Strauss représente « [...] des

³² Idem. p.473

³³ M. Godelier, *Métamorphose de la parenté*, Fayard, France, 2004, p.458

³⁴ Idem. p.444

considérations plus philosophiques que scientifiques. Pour Lévi-Strauss, c'est par l'échange que l'homme s'éloigne le plus de la nature, affirme au plus haut point le primat de la culture. Les rapports de descendance et de filiation à ses yeux nous tirent toujours vers la nature, vers l'univers de la consanguinité³⁵. » Bref, la société ne repose pas seulement sur la dynamique de l'échange. En définitive, ce que propose Godelier au sujet de la prohibition de l'inceste est que :

Si les lointains ancêtres de l'homme ont, au cours de l'évolution, pris conscience qu'il fallait éviter et interdire les rapports sexuels et les unions entre les individus vivant au sein de la même famille, les nouvelles règles qu'ils s'imposèrent n'auraient pas pu faire « naître » la société puisqu'ils vivaient déjà en société. Ce que l'imposition de ces règles pouvait produire, c'est une transformation fondamentale de leur mode d'existence sociale mais non l'apparition de la société.³⁶

Le débat nature et culture passe ainsi d'une forme discontinue chez Lévi-Strauss à une composante culturelle indissoluble chez Godelier. En effet, la vision du premier auteur propose une variante culturelle totalement exclue de la nature alors que le second opte pour une composante culturelle durable qui trouve ses racines chez les ancêtres de l'homme et les primates modernes.

1.2.2.1 Une nouvelle conception de l'arrivée de l'humanité

Maintenant que nous avons présenté comment Godelier actualise les écrits de Lévi-Strauss nous allons passer à un autre niveau de notre analyse. Il s'agira de comprendre ce qui a pu pousser les ancêtres de l'homme à vivre en société dans une culture plus affinée. À ce sujet, la thèse de l'auteur tient surtout à deux éléments : l'évolution génétique graduelle des hominidés jusqu'à l'homo sapiens et ensuite la séparation homme/primate liée à la domestication du feu. Le premier élément ayant déjà abondamment été décrit, nous allons nous concentrer sur la domestication du feu. Pour Godelier, il ne fait aucun doute que l'élément déclencheur qui a permis aux hommes de perfectionner les systèmes sociaux est la domestication du feu. Selon les informations recueillies par Godelier,

³⁵ Idem. p.443

³⁶ Idem. p.435

Attesté (mais de façon sporadique) vers - 1,6 million d'années sans que son usage implique sa domestication, le feu apparaît complètement domestiqué il y a 500 000 ans chez homo Erectus et largement diffusé chez nos ancêtres préhumains, aussi bien les Néandertaliens que les hommes de Cro-Magnon. Le feu fut, avec le développement graduel du langage articulé et la diversification des outils et des techniques, un facteur essentiel qui a conduit hommes et femmes à coopérer de façon durable sous des formes inconnues de sociétés de primates qui leur sont les plus proches.³⁷

La domestication du feu semble avoir été l'élément déclencheur favorisant le développement et le perfectionnement de mécanismes sociaux. En effet, la présence d'un feu suppose un lieu précis où se cuit et se distribue la nourriture. De plus, le feu devait être entretenu, alimenté, protégé contre la pluie et les autres groupes. Toutes ces opérations ont rapidement exigé une organisation sociale encore plus complexe, une division des tâches en fonction du sexe, de l'âge et de la condition physique³⁸.

En proposant cette idée, l'auteur nous met devant deux présuppositions : d'une part que les hommes vivent naturellement en société et, d'autre part, qu'ils ont évolué au sein de sociétés déjà composées de familles.³⁹ Ces deux idées sont appuyées sur les observations de l'archéologie. Cette supposition soulève également l'idée que l'homme aurait ainsi perfectionné des mécanismes sociaux déjà présents dans la nature en les modelant à sa situation pour se les approprier convenablement.

³⁷ M. Godelier, *Métamorphose de la parenté*, Fayard, France, 2004, p.495-496.

³⁸ *Idem.* p. 497.

³⁹ *Idem.* p. 499.

1.3 Socialisation & dynamique sociale

Nous venons de voir deux conceptions qui nous ont permis de souligner le fait social comme, non seulement, une particularité de l'espèce humaine, mais également de ses ancêtres. Toutefois, nous avons montré qu'elles sont habitées par une forme de darwinisme social qui imbrique la conception de l'évolution biologique et des processus qu'elle suppose au sein même de la vie sociale. Aussi, allons-nous nous questionner sur ce qu'implique une analyse de la vie sociale détachée de toute forme de darwinisme. Pour ce faire, il s'agira de comprendre la vie sociale en tant que collectivité comme le propose Moscovici dans son ouvrage *la société contre nature*. La richesse de son raisonnement réside dans le fait qu'il oppose au darwinisme, la collectivité comme dynamique sociale particulière dont la reproduction est assurée par la socialisation.

1.3.1 Une théorie de la vie sociale empreinte de darwinisme ?

La collectivité, qui constitue une organisation des relations entre les différents membres d'un groupe, permet de réguler et d'intégrer les individus dans leurs activités communes. Certaines observations laissent supposer « (...) qu'une série de comportements sociaux – parades, agression, déploiement de caractères secondaires attirants ou répulsifs- semble être consacrée à la régulation du nombre d'individus qui s'accouplent, naissent ou meurent⁴⁰. » Bien qu'il s'agisse d'une vision réductrice de la profondeur des relations sociales chez les primates, il n'est pas contestable qu'une partie de ces comportements agit sur la reproduction. En fait, en se basant sur les principes du modèle darwinien l'utilité d'un comportement pour la communauté prévaut sur l'utilité pour l'individu. La survie du groupe dans un milieu particulier se retrouve ainsi avoir priorité sur celle de chacun. Cette idée suggère donc qu'une caractéristique désavantageuse pour le groupe et présente chez un individu sera exclue ou contrôlée par le réseau des relations sociales. Le réseau se resserrera afin de réguler et d'intégrer plus fortement le groupe. Les règles de la hiérarchie vont ainsi permettre de régler l'accession aux positions de pouvoir dans le groupe et rendre possible un cycle reproductif favorisant certains individus répondant à certaines

⁴⁰ Serge, Moscovici, *La société contre nature*, 1994, Éditions du Seuil, P.46

exigences⁴¹. Voilà une belle esquisse d'un darwinisme social dans lequel le groupe travaille pour la survie de certains individus qui sont, tout simplement, les plus adaptés au milieu ambiant.

1.3.2 La collectivité : dynamique sociale et socialisation.

Il existe plusieurs types de sociétés que les primates peuvent former. La société de compagnonnage est un de ces types de sociétés et se retrouve surtout chez les chimpanzés. Elle s'avère très intéressante dans l'étude des primates comme les chimpanzés en raison de la diaspora à l'intérieur des groupes qui se forment et se déforment. En effet, les chimpanzés ont la caractéristique de ne pas toujours se tenir en bande contenant les mêmes individus. « *La société de compagnonnage comprend des animaux qui partagent occasionnellement ou habituellement des activités communes*⁴². » Ils se déplacent à l'intérieur d'un territoire défini, mais les limites entre les différents groupes constitutifs sont plus lâches que chez les babouins par exemple. La hiérarchie est toujours respectée dans les groupes en fonction du mâle ayant le rang le plus élevé. Les mâles se déplacent souvent d'un groupe à l'autre et il arrive que tous les individus se retrouvent ensemble. Chaque société possède un sous-système social divisé en fonction de l'âge, du sexe, de la physiologie, des parades, etc. Les frontières entre ses sous-systèmes sont plutôt lâches et les individus peuvent aller de l'un à l'autre selon les circonstances⁴³. Par exemple, un jeune est considéré comme faisant partie d'une classe inférieure spéciale qui se caractérise par la tolérance que les membres du groupe, surtout les grands mâles, ont à l'égard de ses membres. Mais lorsque ce même jeune arrive à un âge plus avancé et change de sous-système, tous ses droits changent. Il se retrouve abruptement en bas de la hiérarchie et apprend graduellement que certains gestes de bienveillance à l'égard des grands mâles sont nécessaires pour avoir droit à certains privilèges comme manger une nourriture très prisée.

⁴¹ Idem p.47

⁴² Idem p.50

⁴³ Serge. Moscovici, *La société contre nature*, 1994, Éditions du Seuil, p.51

Sur quoi reposent ces habitudes de vie en commun ? Selon l'auteur, la socialisation est nécessaire pour la survie du groupe et des individus. « *Les modèles et les normes appris sont légués d'une génération à l'autre, imités des compagnons et imposés par les adultes aux jeunes. De la socialisation dépend la possibilité du groupement de se renouveler et celle des individus de se procurer les ressources qui leur sont indispensables en occupant une certaine place dans la hiérarchie [...]*⁴⁴ » Cette citation met en évidence un mécanisme : la transmission des modèles et des normes d'une génération à l'autre dépend de l'efficacité de la socialisation qui, elle-même, dépend de la hiérarchie dans le groupe. La force des rapports hiérarchiques chez les primates aurait ainsi une incidence directe sur leur capacité à transmettre efficacement leur savoir d'une génération à l'autre. Nous voilà en face d'un premier constat : la survie d'une espèce comme les primates n'est pas uniquement basée sur l'adaptation et la sélection naturelle de caractéristiques biologiques favorisant certains individus dans un milieu. Elle porte plutôt avec elle une nouvelle détermination : la socialisation.

Comment alors comprendre l'évolutionnisme en tenant compte de la socialisation chez les primates ? Pour répondre à cette question, Moscovici va s'éloigner de la conception darwinienne. « *Dans l'évolution, le substrat génétique est une cause nécessaire, le milieu ambiant une cause suffisante, et la société une cause occasionnelle. Les simiens ébrèchent cet ordre*⁴⁵. » Comme nous pouvons le voir, l'auteur met en doute la validité du darwinisme par rapport à certaines espèces ayant une composante sociale particulière. Cette différence se retrouve dans le caractère hétérogène des collectivités de primates qui sont composées d'une multitude de façons de vivre en commun. Ainsi, ces collectivités sont composées d'un *groupe basal* et de *groupes appendiculaires* qui, suivant les circonstances, sont une combinatoire de ces groupes⁴⁶. L'adaptation au milieu n'a plus la même dynamique puisqu'elle influence la forme globale de la collectivité sans toutefois moduler les normes et les comportements particuliers. Les techniques et façons de vivre à l'intérieur du groupe prennent ainsi une certaine indépendance par rapport au milieu. Selon Moscovici, « *Dans*

⁴⁴ Idem p.55

⁴⁵ Serge, Moscovici, *La société contre nature*, 1994, Paris, Éditions du Seuil, p.48

⁴⁶ Idem. p.49

ce sens, la sélection naturelle a atteint ses limites. Chez les primates, la pression directe du facteur écologique sur le facteur génétique, la dépendance ou les relations existant par rapport au milieu, facteurs propres à l'évolution, cessent d'opérer seules, d'avoir une valeur adaptative⁴⁷. » La dynamique sociale à l'intérieur du groupe devient ainsi un élément indépendant qui s'impose lui aussi dans la survie de l'espèce. Les conditions de survie d'une espèce ne dépendent plus seulement du milieu et prennent alors un caractère social. L'analyse des conditions de vie sociale des simiens offre un paradigme différent dans lequel la dynamique sociale et la socialisation, qui assure sa reproduction intergénérationnelle, dégagent la collectivité des conditions de survie de l'espèce évoquées par le darwinisme.

En définitive, ce chapitre nous a permis de voir comment la science moderne conçoit à l'aide de différents paradigmes scientifiques l'avènement de l'humanité. En passant du modèle darwinien à celui de Lévi-Strauss nous voyons déjà apparaître une distinction entre une conception purement biologique et une autre davantage fondée sur la règle sociale. Par la suite, Godelier vient ébrécher la distinction trop nette élaborée par Lévi-Strauss, en proposant que le mode social de vie n'est pas le propre de l'homme, mais trouverait plutôt ses racines chez les ancêtres de l'homme et les primates modernes. Cette progression du social sur le biologique atteint son point culminant avec Moscovici : la sélection naturelle a atteint ses limites chez l'homme, ses ancêtres et les primates modernes. Ce constat nous permet de mettre le modèle darwinien de l'évolution de l'homme en parallèle avec deux notions fondamentales : les comportements innés purement biologiques et les comportements appartenant à un univers social universel. La comparaison révèle que les comportements de type sociaux ne peuvent s'imbriquer parfaitement au modèle de Darwin. En effet, il est difficile de bien comprendre l'arrivée et la propagation de l'univers social humain en fonction de la théorie synthétique de l'évolution. Nous suggérons donc de poursuivre dans cette direction et de partir à la recherche des premiers signes de la culture.

⁴⁷ Idem p. 57

Pour ce faire, il est indispensable de s'attarder, tout comme le suggérait Lévi-Strauss, aux primates supérieurs et d'y rechercher les indices évoquant la présence d'une forme de culture.

CHAPITRE 2 LA VIE SOCIALE DES SIMIENS

Le travail effectué jusqu'à maintenant nous a conduit dans la description sommaire de l'émergence de l'humanité. Afin de poursuivre ce que nous avons déjà entamé, il nous faudra continuer notre recherche pour étendre nos connaissances sur les comportements sociaux des grands primates. Pour ce faire, il est indispensable, pour affiner et actualiser nos connaissances, de découvrir la primatologie et de faire ressortir les observations qu'elle propose. Dans cette optique, nous ferons un bref historique de la discipline scientifique pour ensuite aborder deux études incontournables de Jane Goodall et de Frans De Waal sur les chimpanzés. Par la suite, nous pourrons interpréter les observations afin de mieux concevoir les caractéristiques de l'univers social des simiens. Finalement, nous verrons que certains auteurs de la discipline proposent depuis quelques années l'existence d'une « culture » simiesque. De même, nous verrons que parfois certaines disciplines empiètent sur le territoire sociologique avec des résultats peu concluants.

2.1 L'essor d'une nouvelle discipline

La primatologie est une discipline récente. En effet, c'est seulement depuis le 20^e siècle que des études à long terme en milieu naturel ou artificiel sont menées sur les primates. Selon Susan Sperling, la fin de la Seconde Guerre mondiale marque le début de l'effervescence de la discipline qui est marquée par deux courants théoriques.⁴⁸ Le premier grand modèle théorique, le structuro-fonctionnalisme, prend forme en Europe et dominera la discipline jusqu'au milieu des années 1970. Cette théorie explore la structure des institutions sociales et leur fonctionnement comme système intégrant les besoins individuels et sociaux. Cette perspective conçoit ainsi les comportements des grands primates comme étant une adaptation qui a pour fonction de protéger l'individu tout comme la troupe. Le second modèle théorique apparaît dans le milieu des années 1970 sous la plume de Edward O. Wilson. La sociobiologie a pour objectif de créer une discipline qui permet la coexistence

des sciences sociales et des sciences de la nature en les subsumant en une nouvelle discipline. Un article de Sahlins, paru en 1980⁴⁹, permet de comprendre quelles sont les difficultés d'une telle entreprise. L'auteur subdivise la discipline en deux courants : une sociobiologie *vulgaire* et une autre *scientifique*. Dans le premier cas, la discipline est assise sur le principe que les phénomènes sociaux sont la résultante de comportements inscrits dans la nature de la phylogénèse⁵⁰. Cependant, il n'y a aucun moyen de prévoir quelle forme sociale prendra une composition biologique donnée de dispositions comportementales. La sociobiologie dite *vulgaire* est ainsi incapable de proposer une explication causale reliant l'aspect biologique aux faits sociaux. Tout en restant dans la même optique, la sociobiologie dite *scientifique* utilise davantage des méthodes scientifiques reliées à la génétique. Par exemple, elle va tenter d'expliquer le système de parenté sur un principe de maximisation de la reproduction. Selon l'auteur, il s'agit plutôt d'une mutation idéologique du concept de sélection naturelle représentant une activité inconsciente vers une autre conception, volontariste, représentant une sélection consciente d'avantages reproductifs en fonction d'un investissement parental⁵¹. Certaines situations illustrent que tous les comportements ne peuvent pas être reliés directement à l'adaptation génétique. Par exemple, il est souvent souligné que chez les primates ce sont davantage les femelles qui s'occupent des petits et que, par le fait même, elles seraient plus maternelles pour des raisons génétiques. Pourtant, nous savons maintenant que les mâles qui restent distants par rapport au bébé sont ceux qui n'ont pas été en contact avec eux dès leur naissance⁵². La sociobiologie est critiquée puisqu'elle envisage la vie sous le seul angle de l'adaptabilité et ne représente, ni plus ni moins, qu'une théorie fonctionnaliste du gène. Finalement, en tenant compte des écrits récents de la primatologie, il semble que la discipline soit en équilibre entre la psychologie cognitive et les études sur le système social. Cette association particulière donne naissance, entre autres, à la théorie de *l'intelligence sociale*⁵³.

⁴⁸ Suzan, Sperling, *Baboons with briefcases*, Journal of Women in Culture and Society, 1991, Vol 17, no.1.

⁴⁹ Marshall, Sahlins, critique de la sociobiologie, Gallimard, 1980.

⁵⁰ Idem p.36

⁵¹ Soulignons une ressemblance frappante avec l'idéologie économique !

⁵² Sahlins, p.5-6 Selon cette observation il y aurait ainsi une différence dans le comportement d'attachement des mâles par rapport au bébé en fonction de leur présence lors de l'accouchement d'une femelle. À l'inverse les mâles présents lors de l'accouchement aurait un comportement beaucoup plus *maternel* envers les bébé.

⁵³ Carel, Van Schaik, La culture, source d'intelligence. Pour la science, N 344, Juin 2006

En présentant la primatologie et l'étude des comportements des primates, nous devons logiquement aborder une autre discipline connexe, l'éthologie. Cette discipline qui œuvre dans la description comparative des comportements s'organise vers la fin du 19^e siècle. L'éthologie naturaliste se développe en Europe et aux États-Unis avec des auteurs comme Fabre, Giard, Verlaine, Whitman et Wheeler. « *Sous ce calme apparent, la marmite bouillonne. [...] en ayant tranquillement roulé sa bosse descriptive, comparative et taxinomique, elle a soigneusement évité de régler le problème préoccupant depuis Darwin des relations entre l'instinct et l'apprentissage, problème traité seulement par les philosophes de la psychologie ou les psychologues comparatistes*⁵⁴. » C'est en 1935 que s'amorcent les réponses aux problèmes entre l'instinct et l'apprentissage. Deux courants se dessinent alors; d'un côté la psychologie comparée avec Mc Dougall, Watson, Pavlov, Maier, Schneirla, et de l'autre, l'éthologie naturaliste avec Lorenz, Tinbergen et Von Frisch. Pour la psychologie, l'instinct se développe sous les effets combinés de la maturation et de l'expérience. L'inné et l'acquis variant ainsi selon les individus, les types de comportement et les espèces. C'est une approche behavioriste, davantage centrée sur l'apprentissage individuel. L'éthologie naturaliste adopte une approche complètement différente. Cette perspective propose que l'instinct soit inné et héréditaire alors que l'apprentissage complète l'instinct selon une prédisposition innée à apprendre⁵⁵. Comme nous pouvons le voir, l'éthologie naturaliste poursuit l'œuvre descriptive des comportements qu'avait déjà entamée Darwin. Aujourd'hui, l'éthologie se trouve subdivisée en trois courants explicatifs du comportement : l'étude descriptive, l'étude fonctionnaliste et le déterminisme⁵⁶.

⁵⁴ Raymond, Campan, *Éthologie approche systémique du comportement*, De Boeck Université, Bruxelles, 2002, p. 25.

⁵⁵ Raymond, Campan, *Éthologie approche systémique du comportement*, De Boeck Université, Bruxelles, 2002, p. 26.

⁵⁶ Le déterminisme est la fonction et l'évolution du comportement. Perspective éminemment évolutionniste elle reste inscrite dans le cadre néodarwinien pour expliquer l'origine des instincts.

La primatologie est une discipline comptant beaucoup sur l'observation de terrain. Celle-ci s'effectue de plus en plus en milieu naturel, malgré les conditions difficiles, plutôt qu'en laboratoire. Jane Goodall est certainement la scientifique la plus connue dans le domaine pour ses observations dans les forêts de la réserve de Gombe⁵⁷. Contrairement à Goodall, l'étude de De Wall porte sur des animaux en captivité dans un immense enclos d'un hectare situé au zoo Burgers à Arnhem. Bien qu'à première vue, il semble plus intéressant de considérer des observations provenant d'animaux vivants en milieu naturel, le contexte d'un enclos comporte certains avantages qu'il ne faut pas négliger. En effet, l'enclos permet d'avoir des observations beaucoup plus précises et suivies dans le temps sur la vie des chimpanzés. De ce fait, les observations venant de ce type d'étude mettent en lumière plus rapidement la fréquence de certains gestes, la dominance, les alliances, etc. Ces deux études vont ainsi nous permettre d'avoir une vue d'ensemble sur les comportements des chimpanzés. Maintenant, commençons notre découverte de l'univers des chimpanzés avec le récit de Jane Goodall.

2.1.1 L'observation en milieu naturel

Le livre *Les chimpanzés et moi*, paru en 1970, nous présente, à la manière d'un court récit de vie, la période que Jane Goodall a passée avec les chimpanzés en Afrique dans la réserve du Gombe Stream, située à Kigoma, en Tanzanie. L'auteure du livre a étudié les chimpanzés dans leur habitat naturel, la jungle, pendant dix ans. Au tout début, avec des moyens et un mode de vie pour le moins précaire, et par la suite, en ayant des subventions plus importantes. Quelques années plus tard, en 1977, l'institut Jane Goodall sera construit. Mais son aboutissement le plus impressionnant est sans aucun doute la collecte extrêmement détaillée de données sur le mode de vie des chimpanzés à l'état sauvage.

Ses premières observations se produisent lorsqu'elle est seule en forêt et à de grandes distances des chimpanzés. « *Je m'installai à mon poste d'observation préféré, le Pic, dans l'espoir qu'au moins je pourrais voir un chimpanzé faire son nid pour la nuit, avant d'être*

⁵⁷ Dans le cadre de notre démarche, nous ne pouvons guère éviter de présenter une étude faite par Goodall.

*obligée de regagner ma tente*⁵⁸. » Malgré la distance qui la sépare des chimpanzés, elle peut tout de même observer qu'ils se font des nids avec les branches des arbres chaque nuit et qu'ils prennent le soin d'uriner et de déféquer à l'extérieur de ceux-ci⁵⁹. Le temps passé avec cette troupe de chimpanzés lui permet de les distinguer avec des noms⁶⁰.

Au cours de son étude, Jane Goodall observe divers comportements d'interactions entre les individus du groupe. Dès le départ, elle constate une certaine hiérarchie au sein du groupe et ne tarde pas à découvrir que Goliath est le mâle dominant de la troupe. « *Si William et Goliath se dirigeaient en même temps vers la même banane, c'était William qui s'inclinait et Goliath qui prenait le fruit. Si Goliath rencontrait un autre mâle adulte sur une piste forestière étroite, il continuait à aller droit devant lui et l'autre s'effaçait sur le côté. Presque toujours c'était Goliath que saluait en premier un nouveau venu sur un figuier où s'alimentait une bande de chimpanzés*⁶¹. » Cette place lui permet d'avoir certains avantages, par exemple lors des périodes de chaleur des femelles ou lorsque la troupe trouve des sources de nourriture importantes. Dans la troupe, il y a toujours des contacts physiques entre les individus par le biais de l'épouillage, de caresses, de repas partagés ou lors de l'assaut commun d'un rival. En fait, les sessions d'épouillage constituent l'une des activités les plus importantes du groupe pour la collusion sociale entre les individus de rang inférieur et supérieur. Par exemple, l'épouillage de Goliath représente un événement important pour n'importe quel individu du groupe. Il pourra ainsi avoir une certaine protection de ce mâle lors de bagarres avec d'autres membres du groupe. Les liens entre les individus du groupe sont très hiérarchisés et le mâle Alpha est l'autorité suprême qui peut intervenir dans n'importe quel conflit entre les individus du groupe. Il est toutefois important de préciser que parfois certains mâles inférieurs peuvent faire front commun et repousser le mâle Alpha. Lorsque la situation se sera calmée, le mâle dominant aura tôt fait d'aller punir sévèrement chacun de ses opposants, individuellement, afin d'affirmer à nouveau sa suprématie. Les combats entre les mâles sont très rarement constitués de

Toutefois, nous allons également en utiliser une autre faite par Frans De Waal.

⁵⁸ Jane, Lawick-Goodall, *Les chimpanzés et moi*, Éditions Stock, 1970, Paris, p.9

⁵⁹ Jane, Lawick-Goodall, *Les chimpanzés et moi*, Éditions Stock, 1970, Paris, p.40-41

⁶⁰ La liste chronologique des différents individus vous est fournie en annexe.

⁶¹ Idem, p.83

contacts directs entre ceux-ci. Il s'agit plutôt d'une parade « guerrière », grâce à laquelle le mâle affirme sa force et son rang dans le groupe par de grands cris, le brassage de branches et même le lancement d'objets vers les autres individus. Lors de ces parades, le mâle peut faire preuve d'une certaine frénésie et bouscule tout objet ou individu sur son passage. Il n'est pas rare de voir les mâles faire des parades et frapper avec les bras ou avec un objet des femelles ou des jeunes se trouvant sur leur passage⁶².

Bien que les parades servent à établir la hiérarchie des mâles dans le groupe, les conséquences de ces démonstrations de force sur les autres individus de la troupe font appel à un autre comportement. En effet, à chaque fois qu'un individu est frappé sans raison lors d'une parade, celui-ci va aussitôt voir le mâle pour se faire reconforter d'une caresse sur le dos ou sur la croupe. Après cette caresse, la peur qui s'exprime dans le comportement et le visage de l'individu attaqué se dissipe aussitôt. Le contact physique par la caresse devient ainsi une façon rapide et efficace de resserrer les liens entre les individus. Cette façon d'agir est également présente lors des affrontements avec les groupes de babouins ou les autres groupes de chimpanzés. Il n'est pas rare de voir dans ces situations le mâle dominant donner une caresse à un mâle subalterne pour le rassurer et faire front commun contre l'ennemi. L'unité d'une troupe est essentielle lors des situations de haute tension vécues par le groupe comme l'assaut d'un prédateur⁶³.

Un autre élément intéressant relaté par Goodall est le fait que les chimpanzés mangent de la viande et par conséquent chassent d'autres animaux. « *Au cours des dix années qui se succédèrent depuis le début de mon travail au Gombe Stream, nous pûmes constater que les chimpanzés mangeaient des jeunes de Guibs, de potamochères et de babouins ainsi que des colobes roux, des singes bleus ou à queue rouge jeunes et adultes*⁶⁴. » Leur régime alimentaire est donc très fréquemment composé de viande qui, selon les observations de Goodall, est parfois attrapée presque accidentellement alors que la proie se trouve sur le chemin d'un individu. Mais dans d'autres occasions, la chasse semble être une activité plus

⁶² Jane, Lawick-Goodall, *Les chimpanzés et moi*, Éditions Stock, 1970, Paris, p.133

⁶³ Idem, p.84, 89.

volontaire et préméditée dans laquelle les individus déploient une coopération remarquable. Dans ces occasions, certains vont rabattre la proie, d'autres la poursuivent, alors que certains restent au pied des arbres afin d'empêcher toute fuite⁶⁵. La viande devient ainsi un plat de choix convoité par tous les membres de la troupe. Étrangement, le chimpanzé qui attrape la proie peut la conserver pour lui-même ou la partager sans égard à son rang hiérarchique. En tenant compte du système hiérarchique très strict chez les chimpanzés, ce comportement est pour le moins surprenant. Selon Goodall, cette situation s'explique par le fait que « *La viande est une denrée alimentaire très appréciée et estimée. Un mâle adulte en possession d'un beau morceau de viande peut devenir plus empressé à se battre pour le conserver et, par conséquent, moins inquiet de ses supérieurs que s'il a sa pile quotidienne de bananes*⁶⁶. » Il semble donc que les règles de la hiérarchie soient parfois négligées dans certaines conditions précises qui, par leur caractère aléatoire et temporel, justifient cette réaction inhabituelle. En fait, le seul individu qui se trouve « déconnecté » du système hiérarchique est celui qui a en sa possession la proie puisque c'est dans l'ordre de dominance qu'on lui quémante un bout de viande.

Cette exclusion temporelle de la hiérarchie peut également être observée chez les jeunes chimpanzés mais elle est attribuable à d'autres facteurs. Le développement du bébé singe jusqu'à l'âge adulte est en grande partie composé par l'apprentissage de la vie sociale et de différentes techniques. Jusqu'à l'âge d'environ 3 ans, les jeunes chimpanzés n'ont pas à se soumettre aux règles inhérentes d'une vie en troupe hiérarchique. Les jeunes sont protégés par tous et leurs gestes sont acceptés même lorsqu'il s'agit d'une agression à l'égard d'un mâle très dominant. La patience des grands mâles a été très souvent mise à l'épreuve, mais Jane Goodall ne rapporte aucune agression. Plus les jeunes vont vieillir, plus ils vont commencer à découvrir les règles de la vie en société. « *Dans ses tractations avec les mâles d'un rang supérieur, l'adolescent doit prendre des précautions car, vu son âge, un acte d'insubordination risque d'être beaucoup plus sévèrement châtié que lorsqu'il était plus*

⁶⁴ Jane, Lawick-Goodall, *Les chimpanzés et moi*, Éditions Stock, 1970, Paris, p.222

⁶⁵ Idem, p.223-224.

⁶⁶ Idem, p.226.

*jeune*⁶⁷. » Il existe ainsi une certaine gradation des réactions des adultes face à des comportements susceptibles d'être réprimandés et elles sont relatives à l'âge des jeunes chimpanzés. Représentant les futures adversaires, ce sont surtout les jeunes mâles qui subissent les foudres des mâles de haut rang. Ils sont étroitement surveillés par les mâles adultes et entrent très vite dans la hiérarchie en observant les aînés⁶⁸. Le passage de l'enfance à l'âge adulte est ainsi un apprentissage constant des règles de la vie en groupe et fait appel à un mécanisme de socialisation. Les femelles quant à elles, vont avoir le même parcours d'apprentissage que les mâles sauf qu'elles vont être expulsées graduellement du groupe.

Comme on peut l'imaginer, la socialisation va toutefois plus loin que l'apprentissage de la vie en groupe. Il existe une panoplie de techniques observés par Jane Goodall dont le transfert d'une génération à l'autre dépend de la socialisation. Par exemple, la fabrication de nids dans les arbres, la technique de pêche aux termites, l'usage de la branche qui sert d'arme dans les parades ou bien dans l'assaut d'un rival, l'usage de la branche « sonde d'investigation » qui sert à détecter la présence de larves dans le bois mort, celui de la feuille mastiquée qui sert d'éponge pour recueillir l'eau de pluie et celui de la feuille comme papier hygiénique ou pour essuyer la boue⁶⁹. Bref, dans tous ces exemples l'imitation par les plus jeunes de comportements adoptés par les adultes semble être le principal mécanisme pour l'apprentissage de techniques. D'un autre côté, la connaissance des règles sociales se fait de façon plus directe par l'intervention des adultes qui leur imposent graduellement des gestes à faire. Ils vont également apprendre par essai-erreur que certains comportements sont acceptés et d'autres proscrits. Mais ce sont les avantages de certains gestes ou comportements à l'égard de certains membres du groupe, comme le mâle Alpha, qui seront avec le temps finement appris pour en tirer avantage.

Comme nous venons de le voir, un groupe de chimpanzés est, comme groupe social, traversé par une multitude de règles et de façons de faire. Ce constat met en évidence toute

⁶⁷ Jane, Lawick-Goodall, *Les chimpanzés et moi*, Éditions Stock, 1970, Paris, p.197.

⁶⁸ Idem p.200

l'importance des interactions ayant lieu au sein du groupe. En effet, celles-ci sont étroitement liées à l'intégrité du groupe : si les interactions font défaut, le groupe s'effrite puisqu'il puise sa collusion dans les liens constants qui existent entre chaque individu. De plus, la hiérarchie qui existe dans le groupe renforce la collusion en maintenant l'ordre dans la vie sociale. La hiérarchie et les règles qu'elle suppose sont d'ailleurs observables par la position toute particulière des jeunes dans le groupe. Cette situation, à première vue anodine, constitue un indice de la présence de règles et de façons de faire qui semble être connues par tous les individus adultes. La situation suggère également qu'il y a un apprentissage de ces façons d'agir par les jeunes individus tout au long de leur vie jusqu'à l'âge adulte. Dans le même ordre d'idée, nous pouvons tenir compte des techniques qui sont apprises et transmises de génération en génération par l'imitation. Avant d'aller plus loin dans cette réflexion, allons voir ce que De Waal peut nous apprendre d'un point de vue plus macroscopique.

2.1.2 L'observation en milieu artificiel

Le zoo Burgers, à Arnhem, est le seul établissement pouvant offrir aux chercheurs une troupe de chimpanzés dans un environnement de semi-liberté. Le complexe comporte un immense enclos extérieur d'environ un hectare, entouré d'un fossé rempli d'eau et de grandes cages intérieures pour la période hivernale. L'enclos extérieur forme une sorte d'île comportant une cinquantaine d'arbres dont la plupart ont été entourés de clôture électrique pour éviter qu'ils ne subissent le même sort que les autres laissés sans protection. Cet îlot est le territoire d'une troupe de chimpanzés comptant environ 25 individus, surtout composés de femelles.

Ce zoo est l'endroit idéal, selon Frans de Wall, pour observer l'organisation sociale chez les grands primates. En effet, les chercheurs ont accès à un observatoire qui leur permet de scruter les faits et gestes des chimpanzés. L'espace restreint dans lequel vivent les primates facilite l'observation à courte distance en créant un milieu presque parfait. Avec le temps

⁶⁹ Idem p.305-306

les chercheurs arrivent à différencier les individus et peuvent brosser une hiérarchie de dominance. Ainsi, ce qui pour un visiteur peut sembler une bataille entre deux individus est, pour le chercheur, une façon pour le mâle Alpha d'affirmer sa domination sur un individu s'étant accouplé avec une femelle avant lui. Un groupe de chimpanzés est un amalgame de relations sociales complexes, passant de l'épouillage à la simple salutation, qui créent des liens entre certains individus et peut même mener à la formation de coalitions relativement durables⁷⁰.

Pour bien comprendre le système hiérarchique chez les simiens il est important de discerner deux visions scientifiques d'un même objet d'étude. D'une part, en occident, la hiérarchie est représentée par une sorte d'échelle verticale de la dominance dans laquelle sont classés les individus appartenant à un groupe. D'autre part, l'école japonaise de primatologie est plus intéressée par les relations d'amitié et de parenté qui permet de classer les individus horizontalement. Dans le modèle japonais, il s'agit de faire une distinction entre les positions centrales et les positions périphériques qui sont une représentation des liens sociaux existant au sein du groupe. Nous voyons ainsi se dessiner clairement deux visions basées soit sur l'étude de la dominance soit sur l'étude des liens sociaux. « *En gros, alors que les occidentaux cherchaient à décrire la société des primates en terme d'échelle, les Japonais pensaient en terme de réseau*⁷¹. » En définitive, les deux types d'interprétations sont complémentaires l'une de l'autre et nous permettent de bien saisir les particularités de la vie sociale chez les primates. Bref, les liens sociaux que développe un jeune chimpanzé au cours de sa vie sont fondamentaux pour son positionnement hiérarchique. Comme nous le verrons, De Wall essaie de présenter les comportements sous un angle qui s'insère à mi-chemin entre la vision occidentale et la japonaise.

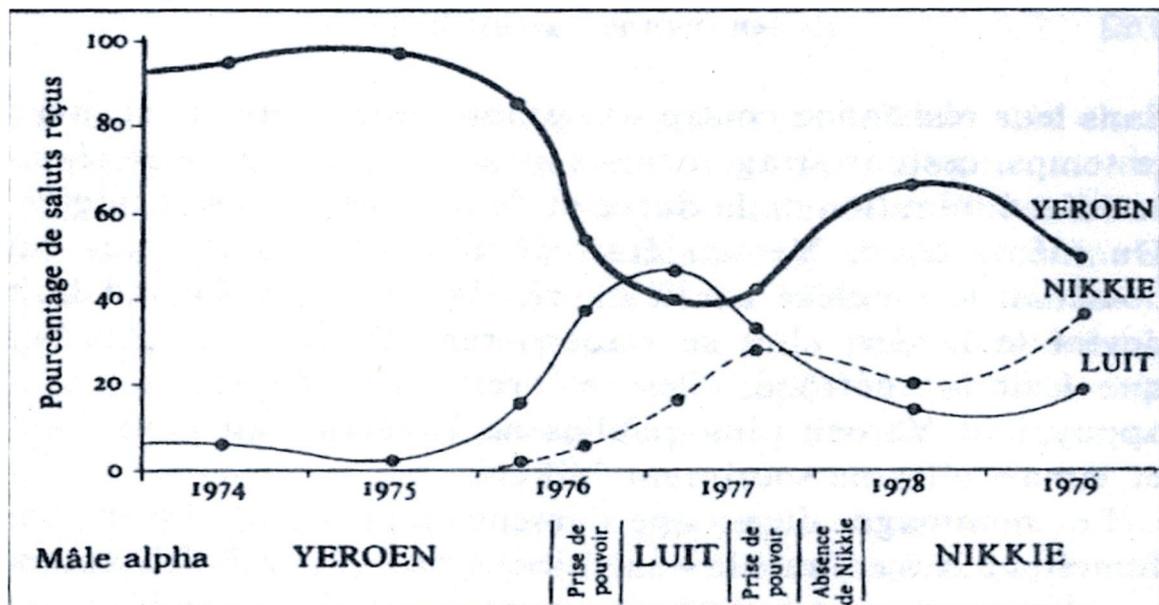
L'aptitude à reconnaître ses congénères individuellement est une aptitude qui joue un rôle très important dans les relations qui caractérisent la hiérarchie de dominance chez les chimpanzés. Chaque individu a la capacité de reconnaître le rang du congénère avec qui il

⁷⁰ Frans, De Wall, *La politique du chimpanzé*, Édition Odile Jacob, 1995, London, p.22.

⁷¹ Frans, De Wall, *La politique du chimpanzé*, Édition Odile Jacob, 1995, London, p.152.

entre en relation. Ce rang connu, il adopte ensuite une attitude qui correspond à une règle sociale. Par exemple, la plupart des chimpanzés se doivent de saluer le mâle Alpha et de lui laisser le passage lorsqu'ils le rencontrent. Toute attitude d'ignorance à l'égard de celui-ci n'est pas tolérée et sera sévèrement punie par une parade agressive. C'est également une manière de réaffirmer sa place dans la colonie. En effet, plus un individu est d'un rang élevé, plus il obtient de salutations de la part des autres membres du groupe. Cette relation est démontrée clairement par les observations de Frans de Waal qui sont mises sous forme de tableau.

Figure 1 :
Salutations des mâles adultes en fonction des années



Source : DE WAAL, 1995 : 161.

Selon les observations de De Wall, la force de la position de dominance du mâle Alpha est proportionnelle au nombre de salutations qu'il obtient de la part de ses congénères. Pour être effective, sa dominance doit ainsi être reconnue par les autres. Lorsque la position d'un mâle dominant est menacée, les salutations s'espacent entre lui et le ou les éventuels rivaux. Le nouveau mâle Alpha sera celui qui aura réussi à démontrer sa vigueur dans les parades d'intimidation, mais également celui qui se montre le plus habile à rallier des membres du

groupe à sa cause. Cette bipartition de la dominance à travers l'usage de la violence virtuelle et des marques sociale de reconnaissance assure ainsi un certain équilibre dans la hiérarchie.

Parfois, comme l'ont démontré certaines observations de Jane Goodall, une dimension supplémentaire entre en jeu : la créativité. En effet, durant ses 10 ans dans le Gombe Stream à observer les chimpanzés dans un environnement naturel, Jane Goodall a pu constater que certains mâles ont pris le pouvoir par l'intermédiaire d'une créativité particulièrement poussée dans les artifices servant à la parade d'intimidation. Par exemple, un mâle qui était ignoré par tous s'est soudainement élevé dans la hiérarchie par la découverte du vacarme produit lorsque deux contenants vides sont frappés l'un contre l'autre. Ce mâle a gravi très rapidement les échelons sociaux de la dominance en incorporant dans son numéro de parade deux contenants vides, créant ainsi un vacarme incroyable qui faisait fuir tous les autres mâles⁷². L'ascension dans la hiérarchie est ainsi très complexe et comporte une autre dimension expliquée par Frans de Wall.

La conscience tripartite est une autre caractéristique des chimpanzés, mais également des autres grands anthropoïdes. Il s'agit de la conscience des inégalités que peuvent créer des situations comportant trois individus. En créant une alliance avec A ou B, l'individu C peut ainsi aspirer à une meilleure position sociale. « *Les interventions dans les conflits servent à aider les amis et les apparentés, ou à s'assurer une position plus puissante. Le second type d'intervention, opportuniste, s'observe plus particulièrement dans la formation des coalitions entre mâles, et elle va de pair avec la tactique de mise à l'écart*⁷³. » Cette notion est étroitement liée à celle d'intelligence stratégique. Ainsi, certaines situations observées dans la colonie d'Arnhem, par Frans De Waal, ont impliqué la conscience tripartite. Par exemple, les changements de pouvoir au sein de la colonie ont été particulièrement intenses en termes d'alliances. Ainsi, des trois mâles, le plus dominé créait une alliance avec le Bêta contre le mâle Alpha. Cette coalition devait cependant être appuyée par quelques femelles.

⁷² Lawick-Goodall, Jane, *Les chimpanzés et moi*, Éditions Stock, 1970, Paris, p.132-133.

⁷³ Frans, De Waal, *La politique du chimpanzé*, Édition Odile Jacob, 1995, London, p.224.

En effet, celles-ci jouent un rôle très important dans la hiérarchie masculine en créant un appui indispensable au mâle dominant. « *Malgré leur rivalité, les mâles établissent entre eux des liens sociaux étroits. Ils tendent à mettre en place un système de pouvoir équilibré, fondé sur les coalitions, sur l'aptitude individuelle au combat, et sur le soutien des femelles*⁷⁴. » Les bonnes relations sociales d'un individu avec le reste du groupe sont ainsi un atout important pour obtenir une place élevée dans la hiérarchie. Le mâle dominant doit prouver sa vigueur, mais également une certaine sympathie en venant encourager par une caresse des individus apeurés ou bousculés lors d'une parade.

Comme nous venons de le voir, les observations de De Waal font ressortir à la fois les comportements de dominance et les liens existant entre les individus. Ce qui est particulièrement captivant dans ses écrits est de constater comment il existe une panoplie de gestes reconnaissant la position de chaque individu. À travers ceux-ci, l'intelligence stratégique qui révèle jusqu'à quel point les chimpanzés jouent avec la vie sociale en créant des alliances ou en entretenant de bons contacts avec certains membres importants. De plus, toute l'information recueillie suppose l'existence d'une certaine « conscience » du groupe et des chimpanzés qui n'en font pas partie. Les interrelations existant au sein d'un groupe de chimpanzés supposent ainsi quelque chose d'encore plus fondamental. Dans un ouvrage intitulé *Éloge de la fuite* Henri Laborit le souligne comme suit : « *Mais les autres, ce sont aussi ceux qui occupent le même espace, qui désirent les mêmes objets ou les mêmes êtres gratifiants, et dont le projet fondamental, survivre, va s'opposer au nôtre. Nous savons maintenant que ce fait se trouve à l'origine des hiérarchies de dominance. Les autres, ce sont aussi tous ceux avec lesquels, quand on leur est réuni, on se sent plus fort, moins vulnérable [...]*⁷⁵ » La hiérarchie de dominance nous conduit ainsi à une dichotomie qui s'exprime à travers *les autres* qui sont d'une part, des alliés du même groupe et, d'autre part, des ennemis d'un autre groupe. La hiérarchie devient donc l'élément central réunissant plusieurs membres au même groupe en s'efforçant d'y exercer une forme de contrôle pour y instaurer un ordre qui permet de s'unir contre les autres, l'ennemi qui n'appartient pas au groupe.

⁷⁴ Idem

⁷⁵ Henri, Laborit *Éloge de la fuite*, Robert Laffont, Paris, 1976, p65.

2.2 Quatre axes de la vie sociale des simiens

La présentation que nous avons faite des travaux de Goodall et De waal sur les chimpanzés nous permet de faire un premier constat. Selon les données recueillies par les deux chercheurs, nous pouvons affirmer que tout primate participera à un univers social qui compte quatre dimensions. En effet, les primates ont des contacts avec les autres individus de la troupe, avec les ennemis, avec eux-mêmes en tant que membres du groupe et finalement avec la nature. Chacune de ces dimensions représente à elle seule une gamme de comportements que l'animal aura en fonction des situations auxquelles il fera face. De plus, elles représentent des univers totalement différents dans lesquels s'exprime la vie sociale. Par le fait même, dans ce qui suit, on s'attardera à faire ressortir le rôle de la vie sociale à travers ces quatre dimensions.

Bien évidemment, les contacts avec la nature sont certainement ceux qui occupent une place plus ambiguë dans la vie sociale puisqu'ils n'impliquent pas nécessairement une relation avec un autre individu. Toutefois, nous devons leur accorder une certaine importance puisque quelques comportements reliés à la nature comme la pêche aux termites ou la confection d'un nid dans les arbres, entrent dans un apprentissage par imitation qui implique, inévitablement, la présence des autres. Cette idée nous permet déjà de saisir qu'un groupe de chimpanzés est porteur de techniques diverses qui assurent sa survie. Le groupe contribue activement à la pérennité de ces techniques grâce au transfert de connaissances par l'apprentissage par imitation. Toutefois, l'apprentissage de techniques renvoie également à un autre concept : l'objet. L'utilisation de brins d'herbes dans la pêche aux termites ou de branches d'arbre dans la parade nous montre que la nature n'est pas seulement un élément inactif dans la vie de ces animaux, mais qu'elle y joue aussi un rôle actif. Par exemple, De Waal relate l'histoire d'un jeune mâle qui avait découvert que deux bidons en plastique frappés l'un sur l'autre sont beaucoup plus efficaces que de simples branches d'arbres pour effaroucher les autres mâles. Ceci ne permet pas d'affirmer que les simiens fabriquent des objets au sens humain du terme (transformation) mais il y a fabrication dans un autre sens. Ainsi, le bidon en plastique, tout comme la branche ou la

brindille, est un objet inerte qui, par apprentissage ou par expérimentation, se voit accorder une utilité qu'il ne possède pas en lui-même. La technique pour l'utilisation d'un objet qui, on peut le penser, est le fruit d'une expérimentation hasardeuse est ainsi transmise et supportée par le groupe. Les comportements avec la nature représentent donc une partie de la vie sociale simiesque, en particulier l'apprentissage et le transfert de techniques. Il existe toutefois un autre type de comportement appartenant à un degré de vie sociale beaucoup plus élaboré.

Bien qu'individuels par nature, les comportements qui expriment un rapport à soi-même sont sociaux, notamment par la hiérarchie et les attitudes des autres membres du groupe. Le graphique de De Waal portant sur le taux de salutation des mâles dominants nous laisse supposer que chaque animal, en connaissant la position de l'individu qu'il rencontre, doit avant tout connaître sa propre position afin d'adopter la bonne attitude. Cette affirmation nous met en face d'une évidence : pour connaître sa position dans la vie sociale, il faut la comparer à celle des autres, mais pour ce faire il faut également avoir une idée, si petite soit-elle, de son individualité. À ce sujet, plusieurs études telles celles de Gallup en 1977, de Miles en 1994, de Nicholson et Gould 1995, de Kitchen Dentin et Brent en 1996 et finalement de Swartz et Al. en 1999 nous révèlent que les chimpanzés se reconnaissent dans un miroir.

Au final, Gallup, en démontrant l'existence de la reconnaissance de soi chez le chimpanzé et son absence chez les macaques, a avancé l'hypothèse d'une différence cognitive fondamentale entre les singes anthropoïdes et les autres primates non humains. Elle concerne la capacité à devenir l'objet de sa propre attention, qui reflète à son tour la conscience de soi. Les implications sont claires : seuls les êtres humains et les primates phylogénétiquement les plus proches de l'homme posséderaient une conscience de soi suffisamment bien intégrée pour permettre la reconnaissance de sa propre image.⁷⁶

Pas étonnant dans ce cas que, dès 1936, Lacan identifie déjà les trois étapes d'un tel processus : le miroir comme être réel, la compréhension du fait qu'il s'agit, dans le miroir, d'une image et la reconnaissance de « l'autre » comme image, mais également comme étant

⁷⁶ Coppens et Picq, *Aux origines de l'humanité*, Fayard, Italie, 2001, p.378

son image⁷⁷. Selon ces études, on attribue donc au chimpanzé une certaine « conscience de soi », ou du moins, de son individualité. Cette information nous permet, tout d'abord, de démentir une conception naïve et bête des primates appartenant à une autre époque, mais qui demeure toujours sous-jacente dans le discours scientifique. Toutefois, elle nous permet surtout de comprendre, en partie, pour quelle raison les chimpanzés font preuve d'une grande complexité dans leur vie sociale. Cette complexité qui s'exprime à travers les interactions, les règles, les relations stratégiques et les relations tripartites d'alliance qui ont lieu dans un univers social très hiérarchisé.

Les deux derniers axes, ceux des comportements face aux ennemis et face aux membres du groupe peuvent être discutés dans la même foulée. En effet, les ennemis sont reconnus comme « autres » à partir du groupe auquel le chimpanzé s'identifie. Les comportements avec les congénères sont donc très complexes puisqu'ils sont, d'une part, très hiérarchisés et généralement composés de relations de cooprésence et, d'autre part, empreints de caractéristiques qui laissent entrevoir une forme de protoculture. Selon Goodall et De Waal, le monde social des chimpanzés s'articule généralement à travers une hiérarchie très forte. En effet, les deux chercheurs sont capables de dresser un schéma qui représente la position de chaque individu. Bien que cette hiérarchie semble identique à tout autre groupe du monde animalier (lions, loups, etc.), elle comporte une caractéristique unique par sa complexité. Cette complexité s'exprime dans toutes les dimensions que nous venons de décrire soient : l'apprentissage de techniques et l'utilisation d'objets, la conscience de soi et de sa position hiérarchique, la reconnaissance de celle des autres, et finalement les interactions du groupe qui font aussi intervenir une multitude d'activités de coopération.

Pour découvrir une autre particularité de la vie sociale des chimpanzés, il faut être attentif à la nature des interactions qui surviennent dans un groupe. Ainsi, lorsqu'une interaction a

⁷⁷ Jean-Michel, Palmier, *Lacan le symbolique et l'imaginaire*, Éditions universitaires, Paris, 1969, p.23. On notera que Lacan ajoute ceci : le chimpanzé est beaucoup moins intéressé que l'enfant du même âge par l'image qu'il découvre dans le miroir. Après s'être assuré du caractère d'image de celle-ci, par exemple en passant la main derrière le miroir, il s'en détourne. Le « petit de l'homme », lui, du fait de la néotonie, de son retard de développement dans la coordination sensori-motrice, s'investira d'une tout autre manière dans cette image.

lieu entre deux membres d'un groupe, tous les autres individus gardent un œil attentif sur ce qui se passe et peuvent intervenir. Cette situation a lieu à chaque fois qu'une interaction prend place et pour une simple raison : la hiérarchie. En effet, afin de ne pas perdre sa place, tout individu doit scruter ce qui se passe entre chacun des membres pour aller défendre ou combattre lorsqu'il le faut et ainsi assurer sa position. De plus, cette vigilance se retrouve également dans l'assaut d'un groupe rival. Comme nous venons de le voir, la vie sociale trouve ainsi beaucoup de son corps à travers la hiérarchie et l'apprentissage.

Les constats de la primatologie nous montrent ainsi que la vie sociale chez les primates s'articule autour de quatre axes qui composent un univers social beaucoup plus complexe que ne pouvait le concevoir la science au début du 20^e siècle. Toutefois, les découvertes en primatologie ne s'arrêtent pas là puisque depuis environ une dizaine d'années une nouvelle branche de la discipline se développe en effectuant des recherches sur l'intelligence sociale ainsi que sur l'identification d'une culture simiesque. C'est donc avec les recherches de Whiten, parues en 1999, et Schaik, en 2003, que nous allons aborder ce sujet délicat.

2.3 La recherche d'une culture simiesque

Les débouchés récents dans l'étude des primates ont créé une nouvelle approche de l'évolution de l'homme dans laquelle les comportements sociaux sont aux premier plan. La théorie présentée par Carel Van Schaik suggère que la complexité de la vie sociale aurait stimulé le développement des capacités cognitives de nos ancêtres. Cette première hypothèse se base sur la théorie de l'intelligence sociale. Cette idée, développée par des auteurs comme Jolly 1966, Kumer 1967 et Humphrey en 1976, avance qu'une part des capacités cognitives se retrouvent dans les comportements sociaux. Les trois auteurs relèvent des points névralgiques comme les relations tripartites et les manœuvres d'influence d'individus alliés ou ennemis. Pour sa part, Schaik suggère que l'intelligence dite « sociale » repose sur deux piliers : entretenir des relations profitables et décoder rapidement une situation⁷⁸. Le premier signifie la capacité de prendre des décisions

⁷⁸ Carel, Van Schaik, La culture, source d'intelligence, Pour la science, N 344, Juin 2006, p.74

stratégiques d'alliance ou de combat contre un membre du groupe. Le second est en concordance avec le premier et représente la capacité de l'individu à faire une action en fonction d'un raisonnement rapide sur une situation donnée (ex : partir à la défense d'un allié). Toutefois, Schaik ajoute un autre élément à sa première hypothèse : l'importance de l'apprentissage social dans le développement cognitif.

Chez les êtres humains, l'intelligence se développe progressivement à mesure que l'enfant apprend, grâce aux conseils d'un adulte patient. Sans apports sociaux, c'est-à-dire culturels, importants, même un enfant prodige ne devient qu'un adulte attardé. Ce processus d'apprentissage social est également mis en œuvre par les grands singes. Plus généralement, les animaux intelligents sont culturels : ils apprennent des solutions innovantes les uns des autres et résolvent les problèmes auxquels ils sont confrontés. En d'autres termes, la culture favorise l'intelligence.⁷⁹

Comme nous pouvons le constater dans l'extrait, Schaik met en évidence l'importance de l'aspect social dans le développement de l'intelligence chez l'enfant humain et fait le lien avec l'apprentissage chez les primates. Il suggère ainsi que des processus sociaux déjà actifs chez les primates et, probablement chez les ancêtres de l'homme, ont favorisé le développement de l'intelligence humaine. Soulignons que cette perspective qui suggère la présence de mécanismes sociaux antérieurs à l'apparition de l'homo sapiens rappelle les idées de Godelier et Moscovici⁸⁰. Pour étudier ce dernier point, l'auteur utilise les travaux de Whiten et sur ses observations d'orangs-outangs, à Sumatra, en Indonésie.

L'étude de Whiten⁸¹ est fondée sur la tradition de la primatologie d'effectuer de longues études de terrain. Ainsi, c'est avec l'analyse de sept études que l'auteur va être capable d'identifier trente-neuf comportements qu'il qualifie de culturels. Ceux-ci sont classés comme étant réguliers, fréquents et absents dans les groupes de chimpanzés. Il est à noter que l'absence d'un comportement doit n'être, en aucun cas, reliée à des raisons

⁷⁹ Carel, Van Schaik, La culture, source d'intelligence, Pour la science, N 344, Juin 2006, p.76.

⁸⁰ En effet, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, ces mécanismes sociaux antérieurs sont présents dans la pensée de Lévi-Strauss, ne serait-ce que négativement par l'inconfort de l'auteur que suggèrent certains passages de la préface du second volume. Godelier nous les présente plus directement et finalement Moscovici semble convaincu de leur existence chez les primates et chez les ancêtres de l'homme. L'idée a donc fait son chemin à travers le temps et, comme nous le verrons, s'est définitivement imposée avec les nouvelles découvertes.

écologiques. Ces différents groupes de chimpanzés se retrouvent dans sept régions géographiques différentes : Bossou en Guinée, Tai en Côte d'Ivoire, Gombe en Tanzanie, deux groupes à Mahale en Tanzanie, la forêt Kibale en Ouganda et le Budongo en Ouganda. Dans son article l'auteur distingue deux manières de concevoir la notion de culture : par l'anthropologie et par la biologie. La première discipline relie intimement la culture à l'homme grâce à l'usage du langage symbolique qui lui est exclusif. Pour l'éthologie, depuis Lorentz, la culture s'exprime en fonction des transmissions intergénérationnelles de comportements qui se subdivisent en deux groupes : ceux transmis héréditairement, on parle de comportements innés, et ceux transmis par l'apprentissage social, on parle de comportements acquis. On a pu trouver des comportements culturels dans les dialectes d'oiseaux⁸² ou dans le lavage des patates par les macaques de Koshi⁸³. Toutefois, ces études ne présentent qu'un seul comportement alors que Whiten réussit à en identifier trente-neuf et à former un corpus culturel plus vaste. Les différents comportements s'articulent autour de techniques diversifiées comme, par exemple, l'action de craquer une noix. Cette action est représentée par 5 techniques différentes : un marteau de bois contre une base de pierre, un marteau de bois contre une base de bois, un marteau de pierre contre une base de bois, un marteau de pierre contre une base de pierre et un marteau avec autre chose (ex le sol). Selon l'auteur, les trente-neuf comportements identifiés constituent la preuve qu'il existe une culture puisqu'ils varient géographiquement et que leur absence n'est pas due à des raisons écologiques. Whiten n'est pas le seul à arriver à cette conclusion puisque Schaik fait la même chose quelques années plus tard, en 2003.

En effet, dans ses observations sur les orangs-outans, Schaik relève l'usage d'outils par les orangs-outans et découvre que la diffusion géographique des techniques est inégale d'un groupe à l'autre. Fait encore plus étonnant, deux colonies séparées par le fleuve Alas, n'ont pas les mêmes techniques d'outillage. Ainsi, un groupe sur une rive compte beaucoup plus de techniques complexes pour se nourrir de fruits, de miel et de termites, alors que sur

⁸¹ Whiten & All., *Culture in Chimpanzees*, Nature, no. 399, 1999, p.682-685.

⁸² P., Marler, M., Tamura, *song dialect in three populations of white-crowed sparrows*. Science, 146, 1964.

l'autre rive, certaines techniques ne semblent pas connues du tout. L'auteur se demande alors comment les différentes techniques arrivent dans un groupe. Le premier postulat est que les innovations proviennent assurément de quelques orangs-outangs et se propagent ensuite par imitation dans toute la troupe. Selon l'auteur, cette idée est d'ailleurs supportée par les observations effectuées en milieu artificiel. Toutefois, ceci ne résout pas le problème qui est de savoir comment une innovation se produit en milieu naturel puisqu'elle n'est pas observée directement, mais plutôt constatée post facto. La solution proposée par la primatologie réside dans ces quelques règles : le comportement doit varier géographiquement (montrant qu'il a été inventé dans une zone), le comportement doit être fréquent là où il a été découvert, on doit éliminer les solutions simples (explication écologique, conditions diverses, facteurs génétiques) et finalement on doit pouvoir identifier une répartition géographique⁸⁴. Dans l'exemple du fleuve d'Alas, tous les éléments sont concluants et la présence d'une culture (au sens biologique) semble s'avérer véridique. De plus, quelques informations supplémentaires sur la vie simiesque valident cette affirmation. Par exemple, il est maintenant reconnu que les jeunes restent au moins 8 ans avec leurs parents et que dans les groupes dits « novateurs » les adultes sont plus souvent ensemble que dans les autres groupes⁸⁵. Il semble donc que la nature inachevée des jeunes primates à leur naissance (dans tout le règne animal, les adultes primates font partie de ceux avec qui les jeunes restent le plus longtemps), leur long apprentissage des règles de vie sociale et la présence des autres soient nécessaires au groupe en favorisant l'apprentissage ainsi que l'enseignement de techniques spécialisées.

⁸³ K. Imanishi, *Identification : A process of enculturation in the subhuman society of Macaca fuscata*. *Primates*, 1, 1-29, 1957.

⁸⁴ Carel, Van Schaik, La culture, source d'intelligence, *Pour la science*, N 344, Juin 2006, p.77-78.

⁸⁵ Idem p.78

Ce chapitre conclut donc notre analyse du monde social chez nos plus proches cousins. Notre travail nous a conduit à découvrir la présence de quatre dimensions du comportements desquelles nous pouvons surtout retenir la conscience de soi et des autres, mais également le transfert et l'apprentissage par l'imitation de techniques diverses. C'est ensuite à partir de recherches sur ces mêmes techniques que certains auteurs, tels Whitens et Schaik, ont conclu à la présence d'une culture chez les grands singes. Cependant, pour asseoir une telle affirmation la plupart des auteurs distinguent deux définitions de la culture : l'une biologique et l'autre anthropologique. En face d'une distinction de la sorte, notre recherche d'une forme de culture universelle n'avance plus et tombe dans un gouffre conceptuel. Pour résoudre cette aporie, il serait fondamental de présenter certaines critiques de la primatologie et c'est d'ailleurs sur ce point que va s'entreprendre le prochain chapitre. Il nous sera alors possible de distinguer qu'elles sont les lacunes d'une approche biologique lorsqu'il s'agit de faire des constats sur la vie sociale des primates en voulant a comparer, inévitablement, à celle traversant les sociétés humaines.

CHAPITRE 3 APPROCHES SOCIOLOGIQUES

Nous avons vu comment la science moderne conçoit le passé de l'homme à l'aide de l'évolutionnisme darwinien. Par la suite nous avons exploré la primatologie pour faire ressortir les caractéristiques de la vie sociale simiesque. Cette fresque de la vie sociale animale s'est construite graduellement et principalement sous l'influence des sciences naturelles. Nous avons pu constater les différents procédés utilisés par la primatologie pour recueillir l'information et l'interpréter. Dans ce chapitre nous nous interrogerons, dans un premier temps, sur la possible présence d'anthropomorphisme dans les récits des différents auteurs comme De Waal et Goodall. En second lieu, nous nous interrogerons sur les moyens utilisés par la sociologie pour distinguer l'animal de l'homme. Finalement, nous explorerons, à l'aide d'un article de Latour, les questions relatives à l'interprétation tout en présentant une autre façon de concevoir l'univers social simiesque.

3.1 Le singe humoriste

Nous pouvons nous questionner sur l'interprétation de l'information recueillie par la primatologie. Cela fait longtemps que l'habitude, hérité du sens commun, de certains chercheurs d'attribuer des caractéristiques humaines comme les émotions et la conscience ou encore à reconnaître le fait de « société » aux animaux a été remis en question. Pour illustrer cette argumentation contre l'anthropomorphisme, nous pouvons suivre quelqu'un comme Michel Sakka qui, dans *Homme, société, évolution*⁸⁶, critique ce qu'il appelle le « dogmatisme du social ». Dans sa démarche, Sakka soutient que cette situation serait la résultante d'une mauvaise démarche analytique dont les conséquences directes sont l'attribution d'émotions (rire, colère), l'articulation du langage, la fabrication d'outils et la présence d'une culture à des animaux. La critique de Sakka reprend à son compte des arguments déjà fort anciens (Buffon, la société des mouches) et prétend identifier une

⁸⁶ Michel, Sakka, *Homme, société, évolution* - Éditions des Archives Contemporaines, 1999, 235 p

erreur capitale dans l'utilisation de concepts associés à la vie humaine pour parler de la vie animale.

Les questions que pose Sakka nous amènent à nous interroger sur ce qu'est une société humaine. En effet, l'argumentation sous-jacente à la critique de l'anthropomorphisme repose, en grande partie, sur l'interprétation de la notion de société. En conséquence, nous aurons à bien circonscrire ce qui caractérise « la société ». Le point de départ de toute définition de la société est bien évidemment le groupe. Mais le « groupe » d'individus qui forment une société est tel qu'il inclut les individus vivants, morts et à naître. C'est en tant que « totalité abstraite » qu'il devient « une société ». Le terme société est ainsi utilisé pour désigner la totalité de tous les individus répondant à des critères particuliers (langue, valeurs, normes, etc.). Durkheim, par exemple, en particulier dans « *Formes élémentaires de la vie religieuse*⁸⁷ », décrit la société comme totalité, telle qu'elle peut et doit être désignée par le symbole. Conséquemment, il s'agit de concevoir la société comme la totalité abstraite qui est symbolisée.

Qu'un emblème soit, pour toute espèce de groupe, un utile centre de ralliement, c'est ce qu'il est inutile de démontrer. En exprimant l'unité sociale sous une forme matérielle, il la rend plus sensible à tous et, pour cette raison déjà, l'emploi des symboles emblématiques dût vite se généraliser une fois que l'idée en fut née. Mais de plus, cette idée dût jaillir spontanément des conditions de la vie commune; car l'emblème n'est pas seulement un procédé commode qui rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même: il sert à faire ce sentiment; il en est lui-même un élément constitutif.⁸⁸

Comme l'indique Durkheim, la société a des symboles qui la représentent et qui induisent chez les membres du groupe un sentiment collectif. Le symbole, devient une constituante active et réelle de l'unité sociale d'un groupe puisqu'il fait appel et rappelle le sentiment d'unité sociale. De plus, Durkheim présente la double nature du symbole qui, d'une part, rappelle le sentiment d'unité sociale et, d'autre part, *sert à faire ce sentiment*. Par le fait même, nous pouvons donc affirmer qu'une société humaine se définit constamment par une

⁸⁷ Émile, Durkheim, *Les formes élémentaires religieuses*, PUF, 1960, 647 p

⁸⁸ Émile, Durkheim, *Les formes élémentaires religieuses*, PUF, 1960, P. 329

représentation emblématique de la totalité sociale pour *faire* et *rappeler* la collectivité. Concrètement, ces symboles prennent la forme d'objets ayant une signification sociale unificatrice pour la société comme : le totem, les graffitis, le drapeau, la croix, etc.

Bien que nous ayons, en partie, caractérisé la société comme totalité sociale, il reste une réalité sous-jacente à tout groupement d'individus : la conscience individuelle de ceux qui la composent. Logiquement, nous pouvons nous demander comment ce qui est pensé fait apparaître le sentiment d'unité sociale ou, en d'autres mots, par quel moyen il exerce une communion unificatrice entre les consciences. Ainsi, il s'agit de conceptualiser les différences entre les représentations individuelles et la totalité sociale évoquée par le symbole dans la société humaine :

Sans doute, les représentations individuelles, elles aussi, déterminent dans l'organisme des contrecoups qui ne sont pas sans importance; elles peuvent cependant être conçues, abstraction faite de ces répercussions physiques qui les accompagnent ou qui les suivent, mais qui ne les constituent pas. Il en va tout autrement des représentations collectives. Elles supposent que des consciences agissent et réagissent les unes sur les autres ; elles résultent de ces actions et de ces réactions qui, elles-mêmes ne sont possibles que grâce à des intermédiaires matériels. Ceux-ci ne se bornent donc pas à révéler l'état mental auquel ils sont associés ; ils contribuent à le faire.⁸⁹

Encore une fois, il est clair dans la pensée de Durkheim que le symbole agit à double titre : *révélateur* de l'unité sociale et *créateur* du sentiment. À juste titre, non seulement la présence de l'objet invoque-t-elle le sentiment d'unité sociale, mais elle le crée grâce aux différents rituels (paroles, gestes, danses) qui lui sont associés. Toutefois, pour approfondir la distinction entre les consciences individuelles et la totalité sociale évoquée et créée par le symbole, il faut ajouter une autre notion : le temps.

D'ailleurs, sans symboles, les sentiments sociaux ne pourraient avoir qu'une existence précaire. Très forts tant que les hommes sont assemblés et s'influencent réciproquement, ils ne subsistent, quand l'assemblée a pris fin, que sous la forme de souvenirs qui, s'ils sont abandonnés à eux-mêmes, vont de plus en plus en pâlisant; car, comme le groupe, à ce moment, n'est plus présent et agissant, les tempéraments individuels reprennent facilement le

⁸⁹ Émile, Durkheim, Les formes élémentaires religieuses, PUF, 1960, P.330

dessus. [...] Mais si les mouvements par lesquels ces sentiments se sont exprimés viennent s'inscrire sur des choses qui durent, ils deviennent eux-mêmes durables. Ces choses les rappellent sans cesse aux esprits et les tiennent perpétuellement en éveil; c'est comme si la cause initiale qui les a suscités continuait à agir.⁹⁰

La représentation de la collectivité par le symbole a donc l'avantage de faire perdurer le sentiment d'unité sociale à travers le temps. Non seulement la totalité sociale est rappelée et créée par le symbole, mais ce dernier contribue à son maintien dans le temps. Sans cette représentation de la totalité sociale, la société ne ferait que s'effriter, les individus la composant ayant, avec le temps, le dessus sur la collectivité dans son ensemble. Déjà, nous pouvons constater que nous nous retrouvons à la frontière de la notion de symbolique et, par le fait même, nous pouvons entrevoir l'importance du symbolique dans la société humaine. Toutefois, nous pensons qu'il sera plus judicieux d'aborder directement le symbolique avec le langage dans le chapitre suivant.

Ces précisions nous permettent non seulement de mieux saisir le caractère de la société en tant que totalité sociale, mais aussi d'aborder les différences entre les groupes de primates et les sociétés humaines. En suivant le raisonnement de Durkheim, nous pouvons suggérer que, sans la représentation du symbole, les troupes de primates doivent constituer des groupes sociaux très hiérarchisés afin que l'unité sociale ne s'effrite pas au fil du temps. Bref, on peut penser que le symbole vient se substituer à la hiérarchie dans le maintien de l'unité et que la proximité constante qui se retrouve habituellement dans les troupes de primates peut se relâcher avec l'apparition du symbole. Nous voilà devant l'hypothèse centrale qui est la nôtre et sur laquelle nous reviendrons plus tard.

⁹⁰ Émile, Durkheim, *Les formes élémentaires religieuses*, PUF, 1960, P.330-331

3.2 La démarche sociologique

Comment la sociologie propose-t-elle de distinguer la vie sociale animale de la vie sociale humaine et de quelle manière, au travers de cette distinction, caractérise-t-elle les sociétés humaines ? Comme nous le verrons, c'est par la classification des différentes formes de vie sociale que certains courants théoriques vont aborder la vie sociale animale.

3.2.1 Sociologie classique : classification et opposition homme animale

C'est avant tout avec le travail d'Espinas dans un livre intitulé *Des sociétés animales*⁹¹, paru en 1877, que s'élabore l'une des premières classifications de la vie sociale existant chez les animaux. Dans son œuvre, l'auteur divise la vie sociale en fonction de trois critères : la reproduction, la nutrition et la vie en relation fondée sur « l'imitation ». Bien que l'effort soit louable, il n'en demeure pas moins insuffisant puisque les trois éléments de sa classification s'avèrent présents dans la majorité des formes de vie sociale animale. Plusieurs autres auteurs, tels Girod & Bouvier⁹², vont continuer dans la même voie qu'Espinas et essayer de classer les différents degrés de vie sociale en fonction du but de leur association. Malgré les tentatives plutôt infructueuses du classement de la vie sociale d'Espinas et de Girod & Bouvier, l'idée maîtresse ne passe pas tout à fait aux oubliettes puisque, quelques années plus tard, un autre courant théorique va surgir.

Les théoriciens vont alors prendre une autre avenue et tenter de classer la vie sociale dans une logique reliée de près au courant du déterminisme social. Cette conceptualisation de la vie sociale se base sur deux éléments : l'interattraction et l'interdépendance. Le premier élément représente un facteur commun à toutes les formes de vie sociale; la tendance au rapprochement entre les êtres de même espèce est une sorte de sympathie intraspécifique. Elle est renforcée par les conditions effectives d'existence des facteurs d'ordre psycho-instinctif (le partage du nid, l'échange de nourriture), l'unité de la famille (première étape de la vie sociale) et l'imitation. Le second élément, l'interdépendance, unit les individus

⁹¹ A., Espinas, *Des sociétés animales, étude de psychologie comparée*, in-8°. Paris, Germer-Baillière, 1877.

⁹² Gaston, Bouthoul, *Les structures sociologiques*, Petite bibliothèque Payot, France, 1968, p. 139-140.

vers un même but. Il est utilisé, par exemple, par Picard⁹³ lorsqu'il introduit certaines précisions dans la classification de la vie sociale. Tout d'abord, il précise que la hiérarchie et la division du travail présente chez les insectes sociaux comme les fourmis ou les guêpes ne sont pas une différenciation d'un type social, mais plutôt d'un type organique marquée par la croissance de l'insecte. Contrairement à certaines idées très répandues, la spécialisation chez les insectes est donc liée à une diversité anatomique et physiologique qui n'a rien à voir avec la spécialisation psychique observée chez l'homme. Tout comme beaucoup d'autres de son temps, Picard centre le cœur de la socialité sur l'attraction. L'attraction entre individus de mêmes espèces devient une constante dans la réflexion d'auteurs qui auront une influence sur la sociologie. En effet, elle est pour beaucoup d'auteurs comme Grotius, Pufendorf et même Rousseau un élément clef du pacte social⁹⁴.

Plutôt que de chercher à classer les formes de vie sociale, la distinction entre l'homme et l'animal peut prendre la forme d'une dichotomie nettement tranchée. Il demeure alors plus difficile de distinguer quand prennent forme la société et sa culture dans l'histoire de l'humanité. La séparation entre l'humanité et l'animalité prend ainsi un caractère d'a priori indéterminé. En effet, l'avènement de l'homme peut être considéré comme événement historique d'une telle évidence qu'il devient un a priori théorique sans fondement réel. Par le fait même, il reste indéterminé et, bien souvent, cherche à définir des caractéristiques sociales sans considérer le contexte historique de changement et d'évolution sociale. Comme nous le verrons, les découvertes ultérieures de l'anthropologie, l'archéologie et la primatologie vont permettre au courant sociologique de mieux situer historiquement l'origine des changements sociaux ayant permis l'avènement de l'homme.

⁹³ F., Picard, *Les Phénomènes sociaux chez les animaux*, Colin, Paris, 1933, 201 P.

⁹⁴ Gaston. Bouthoul, *Les structures sociologiques*, Petite bibliothèque Payot, France, 1968, p. 140-142.

3.2.2 La sociologie après 1950

La sociologie classique semble donc effectuer une distinction relativement nette entre l'homme et les animaux, d'une part à travers la classification des différents types de sociétés et, d'autre part, par la recherche de l'état naturel de l'homme. Malgré tout, il semble que l'information scientifique incomplète de l'époque ne permette pas de bien saisir toute la complexité qui peut exister dans la vie sociale simiesque. Avec l'arrivée de la primatologie et de ses grandes études de terrain dans les années 50, certains sociologues vont réagir. On peut alors observer une division : ceux continuant la tradition de la sociologie classique avec une distanciation nette dans laquelle le social est seulement humain et ceux adoptant une vision plus nuancée dans laquelle on peut entrevoir l'influence des découvertes de l'archéologie et de la primatologie.

En effet, dans les années 1970, l'étude sur la nature humaine sera poussée à un tout autre degré par Edgar Morin. Dans son ouvrage intitulé *Le paradigme perdu*⁹⁵, l'auteur propose l'étude de la nature humaine au travers d'une vision qui se distingue de ses prédécesseurs. Dans un premier temps, il va tenter d'expliquer que la nature humaine n'est pas totalement culturelle. Selon Morin, il faut cesser de disjoindre nature et culture : la clé de la culture est dans notre nature et la clé de notre nature est dans la culture. L'hominisation serait ainsi un processus complexe dans lequel s'articulent nature et culture. Dans ce mélange, la nature humaine (intelligence, raison, capacité d'apprentissage, imagination) lui impose de s'ouvrir à la culture et la culture intègre des caractéristiques dues à son fondement biologique. Dans la réflexion de Morin, la séparation entre la nature humaine et l'aspect social est remplacé par un entrelacement des deux éléments. Morin ne s'arrêtera pas là, il pousse sa réflexion jusqu'à redéfinir l'articulation entre l'individu et la société. Afin de dépasser l'opposition des approches holistes et individualistes, l'auteur va imaginer une récursivité entre l'individu et la société. Il pose l'individu comme étant à la fois un produit de la société et un producteur de société. Comme nous pouvons le voir, le cœur de l'œuvre de Morin est d'essayer de rapprocher l'individu et la société afin d'amoindrir la distance entre les deux

⁹⁵ E., Morin, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*. Paris : Éd. du Seuil, 1973.

éléments. Qui plus est, la dichotomie disparaît dans la réflexion de Morin et fait place à la récursivité entre animalité et humanité ainsi qu'entre individu et société⁹⁶.

Les idées avancées par Morin nous permettent de voir que certains sociologues commencent de plus en plus à préciser la distinction entre l'animalité et l'humanité en reliant les deux dans un tout cohérent. Parallèlement à cette conceptualisation de la nature humaine, la différence entre les sociétés humaines et animales va s'éclaircir. Une filiation se forme, certainement en lien avec la théorie évolutionniste et les découvertes en archéologie, entre l'homme actuel, ses ancêtres et ses plus proches cousins génétiques : les singes. L'histoire sociale de l'homme est alors imaginée à travers un long passé social qui est illustré par les découvertes de l'archéologie et de la primatologie. À titre d'exemple, nous pouvons citer la définition donnée par Giner dans *Initiation à l'intelligence sociologique* parue en 1970. L'auteur donne une définition très claire au sujet de la distinction entre les sociétés humaines et les sociétés animales en précisant que :

Les hommes vivent en société, non parce qu'ils sont des hommes, mais parce qu'ils sont des animaux. L'apparition du mode social de vie a été un stade à l'intérieur de l'évolution biologique préalable à l'apparition de l'être humain. La seule chose que nous puissions dire de l'homme, c'est qu'il a porté ce mode de vie à un degré d'élaboration beaucoup plus élevé que celui de l'espèce animale non humaine la plus complexe.⁹⁷

Bien évidemment, *le degré d'élaboration* dont il est question fait référence à la culture, au langage, à la structure sociale, aux institutions ainsi qu'à l'outillage. Cette précision apportée par Giner permet de mettre en lumière une réalité complexe et patente à l'humanité : le substrat animal de la société humaine. Il ne s'agit pas de faire l'apologie du réel biologique au sein de la société humaine, mais plutôt de discerner correctement la nature sociale de l'homme sans pour autant nous abstraire de sa condition animale. Nous voilà donc en face d'un constat : il semble que le fait social ne soit plus le seul apanage de l'homme et qu'il se soit différencié. Bien entendu, nous devons nous entendre sur la nature de ces différences qui ne sous-entendent pas un progrès complexifiant et rectiligne, mais

⁹⁶ Dortier, J-F., Cabin, P. La sociologie histoire et idées, Éditions sciences humaines, Espagne, 2000, p. 216.

⁹⁷ Salvador, Ginier, *Initiation à l'intelligence sociologique*, Privat, France 1970, p.73

bien la résultante de procédés d'apprentissage et d'innovation proprement sociale. Ces précisions sont importantes, d'une part, afin d'éviter le piège de l'évolutionnisme darwinien souligné avec Gould⁹⁸ et, d'autre part, afin de bien distinguer la composante sociale des procédés biologiques.

Le cheminement de la démarche sociologique s'effectue par la classification des différentes formes de vie sociale, la recherche de la nature humaine et finalement une conceptualisation historique et une filiation interspécifique du social. À travers tous ces schèmes de pensée, nous retrouvons une même constante : *l'aspect social de la société humaine est unique en son genre*. La distinction nette entre les sociétés humaines et les sociétés animales effectuée par la sociologie classique fait place à la filiation interspécifique entre l'homme, ses ancêtres et les singes. Il semble que les différences entre la vie sociale animale et la société humaine se situent dans des solutions novatrices qu'apportent avec elles des représentations collectives et, inévitablement, font appel à la capacité cognitive d'utiliser des représentations symboliques.

Le symbole, créateur et révélateur de la totalité sociale comprise comme étant abstrait, est indubitablement relié à la capacité cognitive du symbolique. Mais il y a plus, puisque c'est en tant que totalité sociale (intégrée et reflétée par le symbole) que nous conceptualisons la société humaine et, qu'ainsi, une partie du débat sur l'anthropomorphisme est éclairci⁹⁹. La société humaine comprise en tant que totalité ne peut être appliquée aux primates, car, à preuve du contraire, ceux-ci n'intègrent pas le symbole dans leur vie sociale. Il reste qu'il est possible de s'interroger sur la démarche analytique menant à l'interprétation des comportements simiesques par des disciplines comme la primatologie. Pour répondre à ce questionnement, nous proposons de suivre la démarche d'un sociologue qui s'est interrogé à ce sujet.

⁹⁸ Rappelons-nous ici que Gould nous mettait en garde contre le fait de concevoir l'évolution comme un processus rectiligne qui s'échelonne indéniablement vers le progrès. Les solutions successives ne sont pas plus évoluées mais différentes en fonction de besoins différents.

⁹⁹ Précisons que c'est au niveau sociologique puisque d'autres disciplines des sciences humaines, comme la psychologie, pourront toujours réorienter le débat vers la mesure des capacités cognitives. Pour notre part,

3.3 Une nouvelle conception de la vie sociale simiesque

Comme nous l'avons dit précédemment, de plus en plus de sociologues sont influencés par les découvertes de la primatologie moderne. Parmi ceux-ci, nous pouvons prendre l'exemple de Bruno Latour qui, dans ouvrage intitulé *Une sociologie sans objet ?* va émettre des critiques à l'interprétation des résultats faite par la primatologie tout en présentant, dans la même foulée, une nouvelle vision de la vie sociale simiesque. La réflexion de l'auteur au sujet de l'interprétation se concentre sur l'examen de l'appropriation du réel (des observations) et des façons de l'instrumenter. Ainsi, selon Latour, ce sont avant tout les procédés utilisés par les scientifiques pour analyser les données recueillies qui dénaturent les observations. L'utilisation d'instruments d'analyse et de méthodes conçues, à la base, pour observer des comportements humains, aurait inévitablement attribué des caractéristiques humaines à un comportement spécifiquement animal. Nous nous retrouverions donc devant une classification qui ne représente pas adéquatement la réalité sociale des primates : les résultats obtenus par la primatologie nous rapprocheraient davantage de la situation humaine que de la situation animale.

Cette critique met-elle en doute la validité des études de primatologie comme telles ? Non, elle nous met seulement en garde contre une erreur dans le traitement des données sans pour autant discréditer l'observation. En fait, Latour nous apprend plutôt à poser un regard différent sur les primates afin de bien saisir les subtilités de leur vie sociale. Mais alors, comment faut-il concevoir la vie sociale qui a lieu dans un groupe de primates ? Il ne faut pas réfléchir au groupe de primates en créant, comme on le fait chez l'être humain, une distanciation entre les interactions et la structure sociale.

nous considérerons la conception de totalité sociale, sous l'idée de représentation symbolique, comme une caractéristique unique à l'être humain.

3.3.1 Structure et interactions imbriquées l'un dans l'autre

Alors, comment réfléchir au groupe des chimpanzés sans tomber dans le piège souligné par Latour ? Comme nous l'a déjà dit Latour, nous pouvons nous attendre à trouver quelque chose de différent chez les primates puisque, par leur nature même, ils ne sont pas des hommes. La réponse à ce petit mystère se trouve dans la formule suivante : dans un groupe de primates, la distanciation entre les interactions et la structure sociale est impossible, car ces deux éléments n'en forment qu'un seul¹⁰⁰. Cette réponse est relativement simple lorsqu'on prend en compte le fonctionnement d'un groupe de primates. En effet, comme nous l'avons exposé, la vie des primates est composée d'interactions qui ont lieu constamment dans le moment présent et dans lesquelles tout individu peut prendre part. De plus, l'action de chacun est continuellement scrutée par les autres : les individus de la troupe observent qui se dispute avec qui, qui mange avec qui, qui épouille qui, etc. Cette surveillance est nécessaire puisque chaque instant de distraction peut laisser échapper un changement complexe dans la hiérarchie de tout le groupe. Ainsi, il est vrai que la relation de dominance peut être observée dans les épreuves de force entre les mâles. Toutefois, il est difficile de construire un schéma ordonné allant du plus fort au plus faible puisque les changements dans les rapports de domination sont trop fréquents et trop rapides. Le résultat d'un tel mode de vie est la formation d'un milieu social surchargé d'interactions à la fois passives et actives qui, à travers leurs interrelations, forment une sorte de structure instable et intemporelle.

Ce constat de Latour est étayé par les nombreuses observations de Goodall et De Waal. En effet, Goodall a décrit toute l'importance de l'activité d'épouillage chez les chimpanzés et également l'influence de cette activité sur les comportements. Nous pouvons ajouter à cela le taux de salutations des mâles dominants observé par De Wall qui nous indique la présence d'une collusion entre les membres et le respect de certaines règles. Cette idée est d'ailleurs supportée par les deux auteurs qui reconnaissent qu'il y a une connaissance

¹⁰⁰ En effet, comme nous l'avons vu précédemment, la nature des interactions de coprésence que la hiérarchie impose dans les groupes de chimpanzés a pour effet de contraindre à une vigilance de tous les instants. Cette forme de surveillance permet à chacun de suivre les modulations comportementales entre les individus, d'adapter son comportement et d'assurer sa place sociale.

évidente de la dominance et du rang de chacun au sein du groupe. Dans le même ordre d'idées, nous pouvons ajouter le statut particulier des jeunes qui implique que leurs comportements marginaux sont acceptés par tous jusque vers l'âge de trois ans, après quoi ils doivent se soumettre aux règles de la vie en groupe. Cette situation toute particulière chez les jeunes chimpanzés est également présente chez d'autres espèces de primates tels les babouins. La multitude d'interactions qui existent entre tous les individus assure le maintien d'une certaine stabilité sociale tout en sécurisant le groupe. La structure sociale évolue ainsi au fil des interactions et n'est pas un être *sui generis*, un destin appréhendé, fixé dans le temps qui surplombe les individus. Ce phénomène peut être illustré par une citation d'Héraclite : « On ne peut pas se baigner deux fois dans le même fleuve¹⁰¹. »

Voilà une conception de la vie sociale simiesque différente qui nous permet de nous distancer de l'intelligibilité sociologique plus *classique* qui cherche à *comparer* les formes de vie sociale animale avec la socialité humaine plutôt que de les *différencier* en *singularisant* les conditions de vie. De plus, la plupart des interprètes de la théorie de l'évolution, à l'exception de quelques-uns dont Gould, renforcent une conception basée sur la *comparaison*.

Au cours de ce troisième chapitre, nous avons pu voir comment les observations de la primatologie peuvent être teintées d'anthropomorphisme. Si l'hypothèse de l'anthropomorphisme nous paraît séduisante, c'est peut-être aussi parce qu'elle rassure en plaçant l'humanité au dessus de l'animalité. Cette attitude demeure cependant questionnable dans la mesure où elle rappelle les diverses formes d'anthropomorphisme qui jalonnent le parcours de l'humanité. Les croyances religieuses, entre autres, ont placé l'homme au centre de l'univers s'opposant du même coup aux observations de Galilée. Aujourd'hui encore, les nouveaux paradigmes ou théories sont parfois mal accueillis par le

¹⁰¹ Héraclite, De la nature, fragment 91.

monde scientifique parce qu'elles interrogent non seulement d'anciens paradigmes, mais également le statut et la position sociale de certaines communautés scientifiques. Dans notre recherche de l'erreur analytique, nous avons également exploré quelles ont été les différentes voies explorées par la sociologie pour distinguer l'humanité de l'animalité. Cette démarche nous a conduit à souligner une constante très importante au sein de la réflexion sociologique : la singularité de l'aspect symbolique de la société humaine. Une singularité exprimée dans un élément précis du contenu culturel de toute société humaine : le langage.

CHAPITRE 4 LE LANGAGE

Un des éléments culturels associés strictement aux sociétés humaines est certainement le langage. Quand nous parlons de langage humain, nous désignons un langage vocal, symbolique, porteur de représentations imaginaires et de concepts abstraits voulant décrire une réalité présente ou absente. Bien que certaines disciplines comme la sociobiologie ou la biologie conçoivent le langage comme un élément négligeable ou essaient carrément de l'écartier en adoptant une nouvelle définition conceptuelle de la culture, il demeure que le langage représente un élément distinctif de toute société humaine. Dans ce chapitre, nous verrons donc quels ont été les résultats d'expériences portant sur les capacités langagières des grands primates. Par la suite, nous distinguerons le signe du symbole afin de dégager les particularités du symbolique. Finalement, avec Denis Duclos, nous étudierons l'importance de l'émergence du symbolique dans le passage de la socialité animale à la socialité humaine.

4.1 Les capacités langagières simiesques

L'idée que les singes ont les capacités physiologiques et psychologiques nécessaires pour utiliser le langage humain est assez ancienne dans l'univers scientifique. En effet, plusieurs auteurs, tel Rondal dans son volume *Le langage : de l'animal aux origines du langage humain*¹⁰² remonte à Pepys en 1661 et à La Mettrie en 1748 afin de trouver les premiers signes d'une réflexion sur les capacités langagières des singes. Le premier chercheur à s'aventurer dans des expériences destinées à faire apprendre un langage à un primate semble avoir été Witmer, en 1909¹⁰³, dont le chimpanzé n'articule qu'un seul mot, « mama ». Sept ans plus tard, Furness¹⁰⁴ renoue l'expérience mais cette fois avec deux mots

¹⁰² Jean-Adolphe, Rondal, *Le langage : de l'animal aux origines du langage humain*, Sprimont :Mardaga, 2000, 208p.

¹⁰³ L. A, Witmer, *monkey with a mind*, psychological clinic 3, 1909.

¹⁰⁴ W. Furness, *Observations on the mentality of chimpanzees and orangutans*. The Americal Philosophical Society, 65: 281-290, 1916.

« papa » et « cup ». Toutefois, les résultats des recherches de Furness font ressortir que ni les chimpanzés ni les ourans-outangs n'utilisent leurs lèvres et leur langue pour articuler un mot. Cette situation explique, selon l'auteur, la difficulté d'obtenir des résultats concluant pour apprendre à un primate un langage articulé. Au cours du 20^e siècle, plusieurs autres scientifiques tels Hayes-Nissen (1971)¹⁰⁵, Hopkins-Savages-Rumbaugh (1991)¹⁰⁶, vont tenter des expériences similaires mais les résultats ne comptent jamais plus que trois ou quatre mots difficilement articulés. Tout comme dans la recherche de Furness, une constante se retrouve dans chacune de ces différentes études: les primates n'ont pas la capacité de produire un langage articulé. Il est important de souligner que l'absence d'une articulation physiologique d'un langage ne sous-entend pas que les primates n'ont pas les capacités de compréhension ou d'utilisation du langage comme tel. Les raisons de cette incapacité physiologique restent plutôt floues. Certains, comme Lieberman en 1975¹⁰⁷, indiquent que la physionomie des primates ne leur permet pas l'articulation de mots en raison de la position du larynx qui se situe trop haut dans la gorge pour la production de voyelles. D'autres vont plutôt penser qu'il s'agit de la taille du cortex ou bien de certaines parties neurologiques manquantes. Ce point devrait pouvoir être éclairci définitivement avec les progrès de la neuropsychologie.

Malgré le fait que les capacités orales ne semblent pas être réunies chez les primates, la communication ne réside pas seulement au niveau oral. Les expérimentateurs se penchent alors sur les capacités visuo-manuelles des primates. En effet, plusieurs études sur le comportement des primates révèlent la présence de ce genre de communication à l'état naturel. Ainsi, en 1965, Marler¹⁰⁸ révèle dans la nature un répertoire de base constitué de 10 à 15 signaux chez les primates. Rondal nous indique également qu'il y a prise de tour

¹⁰⁵ K.J. Hayes, & C.H. Nissen, (1971). Higher mental functions of a home-raised chimpanzee. In A.M. Schrier & F. Stollnitz (Eds.), *Behavior of nonhuman primates* (pp. 59-115). New York : Academic Press.

¹⁰⁶ W. D., Hopkins, R. D., Morris, & E. S. Savage-Rumbaugh, (1991). *Evidence for asymmetrical hemispheric priming using known and unknown warning stimuli in two language-trained chimpanzees* (Pan troglodytes). *Journal of Experimental Psychology: General*, 120(1), 46-56.

¹⁰⁷ Phili., Lieberman, *On the origin of language : an introduction to the evolution of human speech*, Macmillan, New-York, 1975, 196p.

¹⁰⁸ P. Marler, *Communication in monkeys and apes. In: Monkeys and Apes: Field Studies of Ecology and Behavior*, I. DeVore (ed.). Holt, Rinehart & Winston, New York, 1965, pp. 544-584.

conversationnel et une organisation des contenus des messages de façon à répondre ou à influencer un congénère. Nous savons donc que les primates ont la capacité d'utiliser les signes pour la communication puisqu'ils en ont déjà l'habitude dans leur milieu naturel, mais ont-ils la capacité de le faire de façon complexe ?

Vers la fin du 20^e siècle les études vont commencer à se pencher davantage sur les capacités visuo-manuelles complexes des primates. Ces recherches vont généralement s'effectuer à l'aide d'ordinateurs qui distribuent des symboles afin de ne pas laisser place aux indices que pourraient laisser transparaître une interaction avec un expérimentateur. Les expériences de chercheurs comme Matsuzama (2001)¹⁰⁹, Rumbaugh (1991)¹¹⁰ et Savage-Rumbaugh-Lewin (1994)¹¹¹ laissent penser que les primates possèdent des capacités langagières par le biais de signes. Le champs lexical est alors constitué généralement d'une centaine d'éléments. Ces différents résultats permettent à Rondal de situer les primates dans une échelle des différents niveaux de langage. Selon l'auteur, les primates se situent au niveau deux de l'échelle, ce qui signifie qu'il y a existence de répertoires lexicaux et expression de relations sémantiques au moyen d'une organisation combinatoire minimale.

¹⁰⁹ T., Matsuzawa, *Chimpanzee mind*. Kyoto, Research Institute, Japan, Primate, 2001.

¹¹⁰ D. A., Washburn, & D. M., Rumbaugh, *Ordinal judgments of numerical symbols by macaques (Macaca mulatta)*, *Psychological Science*, 2, 1991, 190–193.

¹¹¹ E. S., Savage-Rumbaugh, & Lewin, *RKanzi: At the brink of the human mind*, New York, John Wiley, 1994

4.1.1 Sur la distinction du signe & du symbole

Comme le titre de cette section l'indique, la distinction que nous nous apprêtons à effectuer au niveau du langage est celle du signe et du symbole. Pour ce faire, nous allons utiliser deux ouvrages de Michel Freitag, *Dialectique et Société*¹¹² et *Actualité de l'animal, virtualité de l'homme*¹¹³. L'auteur aborde l'idée de conscience pour ensuite entreprendre l'analyse des distinctions entre le signe et le symbole. « *Si on les appelle des animaux, c'est pour dire qu'ils ne sont pas des choses, que l'on définit justement comme inanimées. On reconnaît et on distingue les animaux des choses et des machines à cette sensibilité subjective qui les habite eux-mêmes et qui les anime de l'intérieur*¹¹⁴. » Cette citation est importante puisqu'elle nous montre que le point de départ de la réflexion de Freitag s'appuie sur une logique causale : la notion « animal » signifie intrinsèquement une différence par rapport au monde « inanimé » en désignant une entité vivante distincte. Cet écart entre les notions d'*animal* et de *chose inanimée* représente le point de départ de ce qui va suivre. Afin d'aborder le langage, l'auteur s'approprie dans un premier temps l'idée de *conscience*.

Les animaux ont-ils une conscience ? Voilà une question à laquelle nous avons déjà présenté une réponse partielle dans le chapitre deux. Dans son analyse, Freitag subdivise la conscience en deux formes différentes qui reposent essentiellement sur le signe et le symbole. La première forme de conscience fait appel à la sensibilité de l'être vivant par rapport au milieu dans lequel il évolue. La sensibilité suppose elle-même, une autonomie qui constitue une véritable rupture entre l'organisme vivant et son propre monde extérieur. Freitag définit ainsi ce qu'il est possible de trouver chez les animaux comme une *conscience sensible* qui se distingue de la *conscience réfléchie* de l'homme. Comme son nom le suppose, la conscience sensible repose avant tout sur la sensibilité au monde extérieur de l'être vivant et les réactions qui en découlent. Concrètement, la conscience

¹¹² M. , Freitag, *Dialectique et société. Tome 2: Culture, pouvoir, contrôle Les modes de reproduction formels de la société*. 1986, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, P.443.

¹¹³ M. , Freitag, *Actualité de l'animal, virtualité de l'homme*, Conjonctures, no 33-34, automne 2001 – hiver 2002 ,P. 99-154.

¹¹⁴ M. , Freitag, *Actualité de l'animal, virtualité de l'homme*, Conjonctures, no 33-34, automne 2001 – hiver 2002 ,P.4

sensible devient donc cette capacité pour le tigre de marcher dans les hautes herbes en adaptant ses mouvements au monde extérieur (la direction du vent, les herbes sèches, etc) afin d'être furtif. La conscience sensible repose ainsi sur cette *sensibilité subjective* de l'être vivant au milieu qui l'entoure.

Venant s'y juxtaposer, la conscience réfléchie représente la capacité de se représenter des idées ne faisant pas référence à l'action actuelle. La particularité de la conscience réfléchie est de se distancer de l'action concrète qui se déroule à un moment précis. Cette forme de conscience se donne des objets intemporels puisqu'elle existe au-delà du moment présent. La conscience réfléchie vient donc surplomber la conscience sensible sans toutefois la remplacer. La distinction entre les deux types de conscience nous donne un avant-goût de la nature des différences au sein du langage. D'emblée, soulignons que la conscience réfléchie est étroitement liée à la condition humaine, condition qui, pour le moment, est basée sur la distanciation entre l'action et le temps ou encore, entre la conscience et l'actualité.

Maintenant que nous avons présenté les deux types de conscience, nous allons aborder un phénomène qui leur est intimement relié : le langage. Selon Freitag, le langage se définit d'une part, par le signe et, d'autre part, par le symbolique. Nous voilà donc en face de deux types de langage qui, comme nous le verrons, se différencient l'un de l'autre de la même manière que l'on peut différencier les consciences. Le langage par signes se caractérise principalement par le fait qu'il évolue dans le moment actuel.

[...] les signes désignent directement des états de l'expérience sensible et de la sensibilité, des dispositions et des attitudes; ils en découlent à peine en les annonçant ou les provoquant, mais c'est toujours en situation de proximité comportementale et expérientielle. Lorsqu'un animal exprime la présence d'un danger, c'est qu'il le perçoit, ou alors qu'il l'hallucine ou le rêve.¹¹⁵

La conscience sensible joue un rôle important dans le langage par signes puisqu'il exprime et dégage au même moment ce que la conscience perçoit de l'environnement extérieur.

¹¹⁵ M. , Freitag, *Actualité de l'animal, virtualité de l'homme*, Conjonctures, no 33-34, automne 2001 – hiver 2002 ,P.8

Ainsi, lorsqu'un oiseau vole dans la forêt en adaptant ses mouvements au gré des branches qu'il perçoit, il fait appel à sa conscience sensible. Dans le même ordre d'idée, lorsque l'oiseau émet un son (un signe) pour signifier la présence d'un *danger*, il fait appel à sa conscience sensible. Le danger qu'il signale est une référence qui repose sur un événement ayant lieu actuellement. En résumé, que ce soit pour les mouvements faisant appel à la conscience sensible ou pour l'émission d'un signe, toutes ces réactions s'effectuent dans l'actualité. C'est d'ailleurs une caractéristique fondamentale du fonctionnement de la conscience sensible et de son corollaire, le langage par signes. Le caractère temporel du langage et la portée immédiate du signe nous indiquent qu'un des points fondamentaux de la vie animale constitue l'actualité de l'action. À ce propos, soulignons que d'autres auteurs comme Bruno Latour vont en ce sens. En définitive, retenons l'idée qui suit à ce sujet: *les groupes sociaux du règne animal sont caractérisés par la présence d'une solidarité d'un type particulier qui repose sur l'interdépendance immédiate*¹¹⁶. Nous nous retrouvons devant une pièce maîtresse de l'analyse de la vie sociale simiesque. En effet, nous croyons qu'il s'agit d'un point fondamental pour toute compréhension ultérieure des phénomènes sociaux existant chez les primates.

Le langage symbolique se distingue du précédent puisqu'il possède une signification au deuxième degré. En effet, il peut évoquer des rapports entre des signes qui sont indépendants de toute référence appartenant au moment présent.

« Les expressions symboliques ne désignent pas directement des choses, des actes et des événements, ni des perceptions ou des sentiments actuels, mais une idée générale, une sorte de modèle idéal de toutes sortes de choses, actes et événements. Et il ne les saisit pas selon leur présence actuelle ou même virtuelle, mais selon leurs différences, leurs relations entre elles ou entre eux. [...] Par l'idée, on peut alors savoir si telle occurrence empirique est bien ceci plutôt que cela, par exemple si ceci est une souris ou un éléphant. »¹¹⁷

¹¹⁶ Comme nous l'avons montré au chapitre précédent, c'est d'ailleurs ce sur quoi avait insisté Latour. Nous retrouvons la même position chez Durkheim lorsqu'il traite du symbole. Il semble donc qu'il soit impossible d'envisager la distinction entre l'animal et l'homme sans la notion de temps, ou de temporalité.

¹¹⁷ M. , Freitag, *Actualité de l'animal, virtualité de l'homme*, Conjonctures, no 33-34, automne 2001 – hiver 2002, P.7

Le langage symbolique permet ainsi de dégager la conscience de l'expérience sensible et de faire référence à des idées impossibles à retrouver dans le réel¹¹⁸. Cette distanciation par rapport à l'expérience sensible (au moment présent) donne au langage symbolique la force de perdurer dans le temps grâce à la solidarité distancée qu'elle suppose. Par « solidarité distancée » nous entendons cette interrelation qui s'effectue à l'extérieur de l'actualité et de la coprésence par l'intermédiaire de mécanisme comme le langage réfléchi ou l'utilisation de symboles. En effet, le symbolique, cette forme de représentation collective intemporelle, a l'avantage de survivre dans l'imaginaire collectif plutôt que de se perdre dans l'individualité¹¹⁹. Freitag pose en somme que l'essence du langage symbolique consiste en sa capacité à désigner quelque chose dans son inactualité et non dans sa présence¹²⁰.

4.1.2 Le symbolique : l'objectivation ou la subjectivation ?

Le langage symbolique représente une étape fondamentale pour saisir les distinctions entre l'être humain et les autres espèces animales. Dans l'histoire de la sociologie, le paradigme du symbolique s'est surtout développé à travers deux grands courants : l'un privilégie son caractère objectif et l'autre la subjectivation¹²¹. Le caractère objectif du système symbolique est donné avec les conceptions systémiques et structuraliste d'auteurs comme Parsons et Lévi-Strauss. Dans ce courant, la notion de symbolique est saisie par la contrainte et l'intégration du sujet au système symbolique. D'un autre côté, la subjectivation est portée par les idées de l'interactionnisme et de la phénoménologie. Contrairement au précédent, le symbolique est expliqué par le rôle de la subjectivité individuelle dans la constitution et la maintenance de la structure sociale.

¹¹⁸ Cette conception est supportée par plusieurs auteurs tel Olivier Clain dans, « Fonder le symbolique? Sur la mort et la Loi », dans Markos Zafiroopoulos et Paul-Laurent Assoun (eds), *Actualités du symbolique*, Paris, Anthropos/Économica, 2007, P.31-50. Il présente le symbolique ainsi : « Le symbolique rend présente l'absence de ce qui est désigné en introduisant dans la désignation une idéalité impossible à retrouver dans le réel. »

¹¹⁹ M. , Freitag, *Actualité de l'animal, virtualité de l'homme*, Conjonctures, no 33-34, automne 2001 – hiver 2002 ,P.8-9

¹²⁰ IDEM. P.25

¹²¹ Ino, Rossi, *From the sociology of symbols to the sociology of signs: toward a dialectical sociology*, Columbia University Press, 1983, P. 311.

Nous sommes en présence de deux grands courants d'idées qui, dans la majorité des cas, séparent l'intelligibilité de la notion de symbolique en une dichotomie sujet & structure. Il est difficile de trancher parfaitement ces deux extrêmes et d'y trouver une position d'équilibre. Nous essayerons donc de nous frayer un chemin en proposant une position qui, sans être parfaite, ne tombe pas dans un ou l'autre des deux extrêmes.

Commençons d'emblée par souligner que l'idée, si séduisante soit-elle, d'une position d'équilibre repose avant tout sur la nécessité d'éviter les pièges portés par une conception misant davantage sur l'objectivation, ou bien, sur la subjectivation. En effet, l'une ou l'autre de ces conceptions a bien souvent tendance à sous-estimer son corollaire, concevoir la structure ou le sujet comme entité déterminée et présenter la relation entre les deux notions de façon unidirectionnelle. À ce sujet il faut peut-être rappeler ce truisme : la structure n'est rien sans l'acteur social et l'acteur ne vit jamais sans structure sociale.

L'individu porte avec lui une perception imaginaire de lui-même (le Moi) et il intériorise l'ordre symbolique d'ensemble qui régule les différentes facettes de son identité. Lacan, dans son œuvre, a insisté sur les effets inconscients de cette intériorisation de l'ordre symbolique. Il est possible de percevoir que les autres ont bien plus qu'une simple signification charnelle mais qu'ils sont, par leurs paroles, au fondement de l'inconscient du sujet, représentant ainsi ce que Durkheim nomme la totalité sociale ou la société. Les autres ont une signification particulière, car ils construisent l'identité subjective de l'individu par l'intermédiaire de la structure symbolique. Mais ils ne sont présents à la psyché qu'au titre d'absents : c'est la raison pour laquelle on doit dire que c'est la présence de cette absence qui signale l'exercice de la fonction symbolique. Il y a pré-existence de l'ordre symbolique à l'individu qui, en quelque sorte, la transforme en fonction symbolique, par la médiation de la perception imaginaire qu'il a de lui-même et des autres.

Disons simplement que le qualificatif bidirectionnel pour particulariser la relation sujet & structure doit être utilisé avec prudence puisque l'actualisation est unidirectionnelle soit : de la structure symbolique vers le sujet. Pouvons-nous trouver une façon de concevoir

l'actualisation bidirectionnelle entre le sujet et la structure ? Pour développer une idée semblable, Rossi utilise le concept de « praxis » de Konik. En fait, pour Konik les individus, par leurs praxis, produisent les sociétés et portent la structure dans la structuration de leur praxis. Il est alors possible de distinguer clairement la perspective subjective de Konik. Pour Rossi, la praxis est conceptualisée comme : « [...] la résultante des tensions dialectiques entre les principes subjectif et objectif, une résultante qui n'élimine pas un ou l'autre des deux principes mais reproduit leur tension à un niveau supérieur¹²². » Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'il présente avant tout un principe dialectique. Pour lui, la structure est constituée de régularités et de contraintes mais elle ne peut pas être conceptualisée sans que des sujets soient eux-même ces mêmes contraintes. De cette manière, Rossi regroupe sous un même principe les activités structurantes (praxis subjective qui actualise les structures) et les subjectivités structurées (les contraintes structurelles sur le subjectif). Dans cette perspective le caractère bidirectionnel de la relation entre le sujet et la structure tout comme leurs actualisations réciproques permet de rendre compte du concret.

Nous voilà rendu dans le vif du sujet puisque tout ce qui précède nous permet de passer à un autre niveau de l'analyse et de concevoir le langage comme composante, non seulement essentielle du lien social dans la totalité, mais également comme une dialectique entre le sujet et la structure. Tournons-nous vers Paul Ricoeur qui, *dans la structure, le mot, l'événement*¹²³, présente une idée tout à fait séduisante. Selon Ricoeur, c'est dans le processus du discours qu'il y a existence d'une relation bilatérale entre le sujet et la structure. La langue, comprise en tant que structure, vient alors se fusionner au sujet dans l'acte de la parole. Les mots passent ainsi de la structure à l'action du discours en étant utilisés dans la relation entre deux acteurs par l'intermédiaire de la parole. Jusqu'ici l'idée ressemble à ce que présente Lacan, puisque la structure vient s'immiscer, par le langage symbolique, dans les relations entre les individus. C'est dans la prochaine étape du discours que la relation bilatérale entre sujet / structure vient s'éclaircir. Ainsi, dans un processus

¹²² Ino, Rossi, *From the sociology of symbols to the sociology of signs: toward a dialectical sociology*, Columbia University Press, 1983, P. 320.

¹²³ Paul, Ricoeur, *La structure, le mot, l'événement*, *Esprit*, mai 1967

inverse au premier, les mots vont de l'acte de la parole vers la structure en apportant son actualisation. Nous avons déjà pu entrevoir l'influence de la structure sur le sujet avec Lacan et maintenant nous pouvons mieux comprendre la relation inverse. Selon nous, cette conception du langage symbolique permet de bien saisir comment l'acte de parler constitue un lien social fondamental pour la totalité sociale en reliant le sujet et la structure.

Il est clair que les primates ont des capacités tout de même élaborées lorsqu'il s'agit de communication visuo-manuelle. D'ailleurs, celles-ci se retrouvent même à l'état sauvage dans les relations entre les individus appartenant au même groupe. Il n'en demeure pas moins, que les études présentées suggèrent une incapacité de la part des primates à avoir des capacités langagières vocales. Ce constat démontre ainsi une différence flagrante entre les chimpanzés et l'homme au niveau du langage. Cet état de fait ne nous permet cependant pas de connaître les raisons de ces différences. Afin de mieux comprendre les finalités du langage symbolique vocal humain et les raisons de son apparition dans les sociétés humaines, il convient de se tourner vers l'œuvre de Denis Duclos, *Traité de la singesse humaine*¹²⁴.

4.2 Le langage symbolique

Considérant que, plusieurs études ont été faites sur les capacités langagières des grands singes, nous devons nous questionner sur les raisons qui ont pu pousser les ancêtres de l'homme à passer d'un système complexe de signes efficaces, leur permettant de survivre en communauté comme le font les chimpanzés actuels, à un langage symbolique qui tente de dire le réel en faisant appel à des références imaginaires. Dans la première phase de sa réflexion, Duclos émet quelques précisions sur le langage et l'analyse qui en est souvent faite. Bien que le langage puisse révéler sa nature absolue d'exactitude et de précision dans les mathématiques ou bien dans l'informatisation, il n'en demeure pas moins qu'il est avant tout utilisé pour parler entre deux personnes. Dans cette optique, il ne devient plus porteur d'exactitude mais plutôt de sentiments. En effet, selon Duclos, l'interaction entre deux

¹²⁴ Denis, Duclos, *Traité de la singesse humaine*, non publié

individus par le langage utilise des mots qui représentent un état de chose comme la colère, par le mot « guerre », avant les objets qui s'y rattachent (les armes). De plus, l'utilisation du langage est soumise aux problèmes d'interprétation de chacun et contient donc une grande part d'ambiguïté. En procédant ainsi, Duclos subdivise le langage en deux dimensions : l'une est la référence à des objets (précision, exactitude) et l'autre à des individus (sentiment/ambiguïté). La division de Duclos suggère également une suite logique dans laquelle la seconde notion (sentiment/ambiguïté) précède la première (précision/ exactitude). Pour étayer ce constat, il suffit d'affirmer que le langage prend vie par son utilisation entre individus et qu'il a dû, avant tout, survivre grâce au groupe social auquel il était associé.

Toutefois, sa réflexion va plus loin. En se basant sur les observations de Goodall et De Waal, Duclos peut affirmer que les chimpanzés n'ont pas besoin du langage articulé pour l'affection, la haine, l'amitié, le rejet, la dominance, l'égalité, la guerre, la paix, la délinquance, l'altruisme, l'apprentissage par imitation de techniques, etc. Si ces états d'âmes se reflètent dans les interactions des grands primates, qui sont sans doute très proches des ancêtres de l'homme, pourquoi dans l'histoire de l'humanité le langage symbolique a-t-il émergé ?

Pour répondre à cette question, Duclos se base sur une sorte d'équation logique : puisque le langage tire avant tout sa véritable nature de l'interaction, son essence doit être en concordance avec une force logique interne à tout groupe social. Le langage s'ancre ainsi dans la relation constante entre *appartenance et exclusion* propre au groupe social. Le langage permet de représenter une identité et donc une identification à un groupe social d'appartenance à travers le fait qu'il est différent des « autres ». D'un point de vue sociologique, nous pourrions sans doute suggérer que, pour Duclos, le langage devient un élément clef dans l'intégration et la régulation sociale d'un groupe donné. En effet, comme le souligne Duclos, l'appartenance au groupe des primates parleurs ne se fait pas en l'affirmant mais bien en parlant. Il semble donc que la survie du langage et la collusion de la collectivité à qui elle appartient, soient en relation directe avec le fait que le langage est

utilisé dans cette même collectivité. Il s'agit d'une logique de l'action dans laquelle la notion de langage prend vie à travers les interactions : il devient l'élément rassembleur d'un peuple. C'est pourquoi il est important de bien comprendre que le langage, avant même qu'il soit connu sous sa forme structurale, est un pont entre deux individus, un signe d'appartenance à une communauté.

Duclos continue cependant son cheminement en suggérant que le langage possède d'autres subtilités. En effet, c'est au-delà du signe, dans l'adoption du mode symbolique qu'il prend toute son essence. Bien que la base commune soit le social lui-même, à travers l'identification de « l'étranger » que rend possible le langage, l'apparition du symbolique fait appel à un univers imaginaire commun par soustraction au réel. L'effet imaginaire porté par un mot évoque une réalité absente que seul celui qui connaît le langage peut comprendre. « *Le langage symbolique fabrique une règle d'appartenance réelle impliquant les parleurs comme auteurs communs de l'idée communautaire niant la réalité à travers l'emploi partagé du mot la désignant*¹²⁵. » Voilà ainsi pourquoi les notions d'appartenance et d'exclusion sont fondamentales dans la réflexion de Duclos. Toutefois, cela n'explique toujours pas pourquoi nos ancêtres ont mis en œuvre le langage ...

La question, à première vue, peut sembler absurde mais considérant que les primates peuvent communiquer une gamme d'émotions et même une structure sociale sans la parole, une réflexion plus poussée s'impose. Duclos va ainsi postuler que quelque chose, une force de contrainte, a dû pousser l'homme vers le langage symbolique. Tel qu'on la relevé dans le chapitre précédent, le groupe social des chimpanzés semble porter un souci pour la communauté qui passe par diverses stratégies (relations tripartistes, participation des femelles à la hiérarchie, alliance, guerre intra-spécifique) afin de maintenir le groupe relativement stable. Nous pouvons donc penser qu'il existe une « quasi-notion » de la collectivité globale, en regard de ce qui peut la détruire de l'intérieur. Bref, pour faire face aux aléas de la collectivité et des chicanes internes, il faut avoir une certaine conception de la collectivité à laquelle on appartient. Le cheminement de Duclos suggère ainsi que le

¹²⁵ Denis, Duclos, *Traité de la singesse humaine*; non publié

langage symbolique est la résultante de contraintes conflictuelles dans laquelle l'identité devient primordiale pour la survie. Les guerres intra-spécifiques auraient ainsi engendré le langage symbolique avant tout dans le but de créer des identités d'appartenance. Duclos précise que, selon les observations de Goodall et De Wall, les « guerre » existent bel et bien chez les primates, elles sont de longues durées, le plus souvent inexplicables et tendent à l'élimination d'un des deux groupes. De plus, elles supposent la mise en œuvre d'un ensemble de mesures rationnelles, tactiques et stratégiques¹²⁶.

Cela dit, on peut se demander comment la guerre a pu favoriser l'émergence du langage symbolique alors que, de toute façon, les primates gèrent efficacement les relations d'appartenance dans le groupe. Pour répondre à cette question, il suffit de poser que, d'une part, les membres des groupes opposés sont rendus trop nombreux pour que l'identité du groupe soit efficace sans le langage et que, d'autre part, les guerres sont très féroces. Le langage aurait ainsi servi à différencier ennemis et amis, à créer une barrière symbolique entre le groupe et « les autres », à renforcer l'appartenance à un groupe en combattant l'effondrement social et finalement en évitant la confusion identitaire.

Selon Duclos, le passage d'une interaction directe au symbolique est redevable de la référence identitaire imaginaire puissante qu'elle porte, permettant, par le fait même, de rendre la différence entre *appartenance* et *exclusion* plus efficace. Il s'agit donc de rapprocher une grande alliance (proto-nation) comportant plusieurs groupes immédiats (famille) dans leur référence identitaire afin de créer une cohésion sociale plus dense et plus intense. La situation n'est pas évidente puisque le but est de créer une cohésion si forte que les réactions face à un « étranger » soient aussi rapides que dans un groupe immédiat. Par exemple, lorsqu'un babouin étranger pénètre le territoire d'un autre groupe, la réaction est immédiate et tous les membres, sans égard aux liens familiaux, participent à l'assaut. Dans un groupe comportant beaucoup plus de membres, le seul lien les unissant serait le langage.

¹²⁶ La « chasse » désignera la violence organisée d'un groupe sur un ou des individus d'une autre espèce et la « guerre » désignera la violence organisée d'un groupe sur un ou des individus de la même espèce.

Agissant comme une sorte de drapeau, celui-ci représente une langue naturelle plutôt que la fonction universelle du « langage ».

La théorie de Duclos nous permet de faire ressortir deux idées centrales. Tout d'abord, elle établit une distinction précieuse entre le langage servant d'instrument de nomination précise et le langage permettant la communication entre les individus. Ensuite, l'essor du langage symbolique à travers les relations d'appartenance et d'exclusion que les guerres intra-spécifiques imposent. La première idée permet de bien comprendre le fondement du langage et de s'éloigner des analyses syntaxiques voulant classer les différentes formes de langages selon leur complexité. De plus, elle permet de souligner le rôle majeur du langage dans l'intégration sociale d'un groupe en mettant l'accent sur le fait qu'il est avant tout un instrument de communication entre deux individus. En mettant en relation ce constat avec la vie sociale efficace des chimpanzés, il est possible de comprendre pourquoi Duclos essaie d'imaginer une situation ayant forcé l'apparition du langage symbolique. Puisque le mode social de vie précède l'arrivée de l'Homo Sapiens, la contrainte à l'apparition du langage est venue des guerres intra-spécifiques; du moins l'hypothèse nous paraît plausible. Afin d'aller plus loin dans cette réflexion, il nous apparaît pertinent de mettre en parallèle cette vision de Duclos avec la thèse de Godelier, dont nous avons discuté au premier chapitre, sur l'importance du feu pour les ancêtres de l'homme dans la création d'un système social. La combinaison des deux théories nous donne ainsi une histoire de l'évolution sociale de l'homme dans laquelle nos ancêtres auraient, dans un premier temps, perfectionné les mécanismes sociaux grâce à l'arrivée du feu qui, dans un deuxième temps, aurait engendré l'arrivée de proto-civilisation cherchant à créer un lien d'appartenance et d'exclusion par l'utilisation du langage symbolique. À travers tout ce que Duclos nous présente, le langage symbolique constitue certainement la différence majeure quand vient le temps de comparer les socialités de l'homme et du singe.

CONCLUSION

La prise de conscience de la proximité physiologique extérieure indéniable entre les grands singes anthropoïdes et l'homme devait paraître comme un indice précurseur d'un bouleversement scientifique qui allait se jouer vers le milieu du 20^e siècle. En effet, depuis les années 1950, l'homme s'est décidé à observer les grands anthropoïdes dans leur milieu naturel. Depuis ce jour, les découvertes et les constats de disciplines comme la primatologie, la paléontologie et l'archéologie ne cessent d'ébranler les frontières entre l'homme et ses proches cousins génétiques. Les distinctions tranchantes singularisant l'homme sous l'aspect biotique, psychologique et social ont été ébranlées par les nouvelles découvertes et se sont graduellement effritées.

L'argument physiologique, comme la bipédie ou l'acuité manuelle, a été le premier rempart à s'effondrer. Nous savons désormais que les primates possèdent ces capacités physiques bien qu'elles ne soient pas couramment utilisées. La nette distinction entre l'homme et le primate que l'on croyait trouver au sein des capacités physiologiques ne constitue en fait qu'un caractère plus affirmé chez l'homme mais déjà présent chez le primate. Toutefois, le plus grand revers de la conception biologique fut certainement l'incapacité du modèle théorique de l'évolution synthétique des espèces à expliquer, selon les seules logiques d'adaptation et de sélection naturelle, l'évolution d'une espèce animale submergée par le social. Lorsque la vie sociale prend une telle importance dans chacune des sphères comportementales d'une espèce, l'évolution de celle-ci devient insaisissable d'un point de vu biologique, et ce, chez l'homme, aussi bien que chez les simiens et leurs ancêtres.

Bien que les distinctions physiologiques aient été infirmées, il fallut attendre les années 1990 pour que le second rempart, l'aspect psychologique, finisse par s'ébrécher. La question sous-jacente à un tel argument est celle-ci : jusqu'à quel point l'être humain se distingue-t-il du règne animal par son sens moral et ses émotions ? L'observation en milieu naturel et les expériences de laboratoire allaient fournir l'information nécessaire pour

secouer une nouvelle fois la science. En effet, la découverte d'une sensibilité envers les autres et envers soi a permis de démontrer que les grands singes anthropoïdes possèdent des capacités émotionnelles sophistiquées. Entre autres, soulignons la compréhension sensible d'autrui, les interrelations stratégiques et la reconnaissance de Soi. Cela dit, bien que ce nouveau savoir sur la capacité psychologique des primates ait atténué les distinctions entre *Eux* et *Nous*, l'ampleur des aptitudes cognitives de l'homme demeure un fait indéniable.

Nous savons depuis bien longtemps que le développement cognitif de l'homme est dépendant d'un support social, des autres individus et donc de la société. La chose n'est toutefois pas reconnue pour nos proches cousins génétiques et il faut attendre le début du 21^e siècle pour qu'il soit démontré, dans plusieurs études, que leur développement cognitif est soumis au même besoin d'encadrement social. Ainsi, chez l'homme et les simiens, l'intelligence de chacun se développe à l'aide des autres individus du groupe et de la culture. Les expérimentations de Schaik et Whiten et les histoires d'enfants sauvages en sont de bons exemples. La capacité cognitive n'est donc pas une distinction naturelle donnée à l'espèce, mais bien une caractéristique résultante de la vie sociale apparue avant même l'avènement de l'homme. Chaque individu étant dépendant, dans son développement cognitif, de l'apport des autres membres du groupe et de la culture à laquelle il s'identifie. Pour comprendre la raison des différences cognitives, il faut donc aborder la question par l'intermédiaire des particularités sociales.

Il ne reste plus que la vie sociale comme dernier bastion idéologique de la singularité humaine. Ce dernier retranchement des différences élevant l'homme au sommet des espèces a tenu bon un moment mais, à son tour, fut remis en cause. En effet, nous savons que les grands anthropoïdes vivent dans des groupes bien organisés socialement et soutenus par une socialisation efficace. Il a été démontré que ceux-ci sont capables d'innover, d'adapter les expériences du passé à de nouvelles situations et de transmettre le savoir technique d'une génération à l'autre. Ainsi, pour assurer la survie du groupe la transmission des gènes a été remplacée par la transmission de savoir lié à la vie de groupe. Pour suppléer efficacement à l'évolution biologique, la vie des grands anthropoïdes apparaît immergée

dans une protoculture semblable, à bien des égards, à ce qui se retrouve dans les sociétés humaines.

L'idée d'une protoculture est appuyée sur le savoir acquis depuis les années 50, à savoir l'observation de techniques élaborées pour se nourrir, la présence d'une socialisation des membres du groupe, de leur enfance jusqu'à l'âge adulte, et le transfert intergénérationnel de techniques par imitation. Ainsi, bien avant l'homme, d'autres espèces ont utilisé des outils et ont créé de nouveaux objets en le détournant de sa fonction première. Mais plus encore, les techniques utilisées par les simiens diffèrent d'un groupe à l'autre et leurs distributions géographiques sont déterminées, en grande partie, par les obstacles naturels. Dans ces conditions, non seulement l'utilisation et le transfert du savoir sont-ils universels chez les primates, mais la distribution et les caractéristiques sont inégales chez une même espèce. Voilà, un indice de taille qui corrobore la présence d'une protoculture chez les primates. Ce nouveau paradigme suppose également qu'une forme de solidarité particulière et une protoculture existent préalablement à l'apparition de l'homme. Nous sommes donc en présence d'un double constat à propos de l'avènement de l'homme: d'une part, le social précède l'arrivée des sociétés humaines et, d'autre part, il en est à l'origine.

La présence d'une protoculture chez les simiens permet d'aborder une problématique classique de la sociologie, à savoir le débat sur les rôles respectifs de la nature et de la culture dans l'émergence de la socialité humaine. Dans un tel questionnement, une position fréquemment adoptée est la conceptualisation de l'avènement de l'homme comme le résultat d'une rupture entre l'animalité et l'humanité. Certains auteurs vont également aborder la question par une classification des espèces animales. Toutefois, l'arrivée du concept de protoculture modifie le questionnement qui n'est plus de bien identifier la ou les ruptures entre l'animalité et l'humanité, mais de percevoir l'ensemble dans une perspective de continuité de l'aspect social. Les caractéristiques des sociétés humaines actuelles sont la résultante d'un processus de modulation d'un univers social déjà bien implanté dans la famille des hominoïdes, tout particulièrement celle des hominidés, composée de l'homme, du chimpanzé, du bonobo et du gorille.

Mais alors, où se trouve la nature humaine si âprement recherchée au cours de l'histoire de la science moderne ? Les constats tirés au cours de notre travail suggèrent que la complexité apparente de la vie sociale humaine est la résultante visible de phénomènes symbolique sous-jacents qu'il est possible de conceptualiser. Ce qui distingue l'homme et la société humaine est l'existence d'une stabilisation de l'émergence du symbolique par l'intermédiaire de la parole et du langage. Parmi ses effets, soulignons l'abstraction du réel, la distension du temps social, la présence d'une solidarité particulière ainsi que la symbolisation de la totalité sociale et, avec elle, l'apparition de l'inconscient du lien social, comme inconscient de la psyché de chacun des membres du groupe.

Le langage symbolique et les capacités spécifiques le supportant apparaissent au cœur des changements qui ont permis le passage de la protoculture à la culture. Le langage symbolique représente la capacité à créer une image mentale qui constitue un cadre symbolique du réel et qui permet virtuellement de se détacher de la réalité concrète. Le symbolique a donc la capacité de rendre réel ce qui ne l'est pas et d'introduire une idéalité dans ce qui est signifié. Pour ce faire, la réalité virtuelle a la particularité d'être interprétée immédiatement et inconsciemment. Un tel processus tire son efficacité dans sa capacité à transformer la circulation de la reconnaissance mutuelle en ordre symbolique. Cette nouvelle dynamique, de la circulation de la reconnaissance, a l'avantage d'être à l'abri des aléas de la mémoire individuelle et de nicher dans la mémoire collective. Ainsi, contrairement à une circulation du signe qui est supporté par un objet réel, la circulation du signifiant permet de remplacer l'objet réel par un objet virtuel composé d'une image mentale intemporelle. Il est facile de comprendre comment un tel système symbolique a permis à des regroupements d'individus de plus en plus nombreux de subsister sans s'effriter sous la pression des tendances propres aux multiples individualités. Le langage symbolique est donc un puissant lien social qui possède une double fonction : il suscite le sentiment d'*appartenance* et engendre le sentiment d'*exclusion*, ou plutôt rend pérennes leurs émergences spontanées. En fait, ces sentiments sont liés directement à l'existence d'une totalité sociale spécifique et de son langage symbolique particulier. Le langage

symbolique peut ainsi, à la fois lier certains individus à une totalité sociale et rappeler à d'autres qu'ils en sont exclus.

Notre travail nous aura permis de proposer une esquisse de la nature humaine, mais il aura également soulevé des questions qui restent, pour le moment, sans réponses. Si nos ancêtres et, dans une certaine mesure, les grands anthropoïdes démontrent certains traits d'une moralité à l'égard d'autrui, pouvons-nous concevoir que la base de la moralité soit plus ancienne que l'avènement de l'homme ? Nous avons également porté une attention particulière sur la règle d'exclusion qui se distingue nettement dans la solidarité que supporte le langage symbolique et semble universelle aux différents systèmes de parenté que l'on retrouve chez l'homme, mais également chez les grands anthropoïdes. Or, l'exclusion du groupe est-elle le pire sort que l'on puisse réserver à un individu ? Le fait que le sentiment d'exclusion suppose le besoin des autres mais également de leur présence à nos côtés est-il le fondement spécifique du sentiment de solitude ? L'observation de la vie sociale des simiens nous apprend que, malgré la pluralité des structures sociales possible, celles-ci sont constamment hiérarchisées. Conséquemment, est-ce que la vie de nos ancêtres devrait être conceptualisée de cette manière ? Et, que dire des sociétés « démocratiques », dites « égalitaires » qui pourtant croulent toujours sous les systèmes hiérarchiques de toutes sortes ?

BIBLIOGRAPHIE

- Alger J. & Alger S., *Drawing the line between humans and animals : an examination of introductory sociology textbooks*, International journal of sociology and social policy, 2003, Vol. 23, #3
- Bouthoul, G., *Traité de sociologie; Les structures sociologiques*, Payot, Paris, 1968
- Cabin, P., Dortier, J-F., *La sociologie histoire et idées*, Éditions sciences humaines, Espagne, 2000, 216p.
- Campan, R., *Éthologie approche systémique du comportement*, De Boeck Université, Bruxelles, 2002, 737p.
- Chauvin, R., *Les sociétés animales*, Puf, France, 1982, 290p.
- Chambon, P., Lima, P., Revoy, N. *L'évolution a-t-elle un sens*, Science & Vie, N. 1059, Décembre 2005, p.59-79.
- Coppens et Picq, *Aux origines de l'humanité*, Fayard, Italie, 2001, 378p.
- De Waal, F., *La politique du chimpanzé*, Édition Odile Jacob, 1995, London, 243p.
- Duclos, D., *Traité de la singesse humaine*, non publié
- Durkheim, E., *Les formes élémentaires religieuses*, PUF, 1960, 647p.
- Espinas, *Des sociétés animales, étude de psychologie comparée*, in-8°. Paris, Germer-Baillière, 1877, 389p..
- Freitag, M. , *Dialectique et société. Tome 2: Culture, pouvoir, contrôle Les modes de reproduction formels de la société*. 1986, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 443p.
- Freitag, M. , *Actualité de l'animal, virtualité de l'homme*, Conjonctures, no 33-34, automne 2001 – hiver 2002 ,P. 99-154.
- Furness, W. *Observations on the mentality of chimpanzees and orangutans*. The americal philosophical society, 1916, 65: 281-290.
- Ginier, S., *initiation à l'intelligence sociologique*, Privat, France 1970
- Godelier, M., *Métamorphose de la parenté*, Fayard, France, 2004, 678p.

- Hayes, K.J. & Nissen, C.H. (1971). *Higher mental functions of a home-raised chimpanzee*. In A.M. Schrier & F. Stollnitz (Eds.), *Behavior of nonhuman primates* (pp. 59-115). New York : Academic Press.
- Heraclite, *De la nature*, fragment 91.
- Hopkins, W. D., Morris, R. D., & Savage-Rumbaugh E. S. (1991). *Evidence for asymmetrical hemispheric priming using known and unknown warning stimuli in two language-trained chimpanzees* (Pan troglodytes). *Journal of Experimental Psychology: General*, 120(1), 46-56.
- Imanishi, K. *Identification : A process of enculturation in the subhuman society of Macaca fuscata*. *Primates*, 1, 1-29, 1957.
- Jay Gould, S. , *l'éventail du vivant*, Seuil, 1997, Paris, 303p.
- Lévi-Strauss, C., *Structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Co, Paris, 1967, préface de la seconde édition p. XVI, 591p.
- Laborit, H., *Éloge de la fuite*, Robert Laffont, Paris, 1976, 186p.
- Latour, B., *Une sociologie sans objet? Remarque sur l'interobjectivité*, sociologie du travail, Dunod, 1994, #4.
- Lawick-Goodall, J., *Les chimpanzés et moi*, Éditions Stock ,1970, Paris, 316p.
- Lieberman, P., *On the origin of language : an introduction to the evolution of human speech*, Macmillan, New-York, 1975, 196p.
- Mazure, M. A., *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Librairie classique d'Eugène Belin, Paris, 1863.
- Marler, P., Tamura, M. *song dialect in three populations of white-crowed sparrows*. *Science*, 146, 1964
- Marler, P. 1965, *Communication in monkeys and apes*. In: *Monkeys and Apes: Field Studies of Ecology and Behavior*, I. DeVore (ed.). Holt, Rinehart & Winston, New York, pp. 544-584.
- Matsuzawa, T., *Chimpanzee mind*. Kyoto, Research Institute, Japan, Primate, 2001.
- Morin, E., *Le Paradigme perdu : la nature humaine*. Paris : Éd. du Seuil, 1973, 246p.
- Moscovici, S., *La société contre nature*, 1994, Éditions du Seuil, 381p.
- Palmier, J.-M.I, *Lacan le symbolique et l'imaginaire*, Éditions universitaires, Paris, 1969

- Picard, F., *Les Phénomènes sociaux chez les animaux*, Colin, Paris, 1933, 201P.
- Rondal, J.-A., *Le langage : de l'animal aux origines du langage humain*, Sprimont :Mardaga, 2000, 208p.
- Rossi, I., *From the sociology of symbols to the sociology of signs: toward a dialectical sociology*, Columbia University Press, 1983, 311p.
- Ricoeur, P., *La structure, le mot, l'événement*, *Esprit*, mai 1967
- Sahlins, M., *critique de la sociobiologie*, Gallimard, 1980, 192p.
- Savage-Rumbaugh, E. S., & Lewin, R., *Kanzi: At the brink of the human mind*, New York, John Wiley, 1994
- Sakka, M., *Homme, société, évolution* - Éditions des Archives Contemporaines, 1999, 235p.
- Sperling, S., *Baboons with briefcases*, *Journal of Women in Culture and Society*, 1991, Vol 17, no.1.
- Van Schaik, C., *La culture, source d'intelligence*, *Pour la science*, N 344, Juin 2006
- Washburn, D. A., & Rumbaugh, D. M., *Ordinal judgments of numerical symbols by macaques (Macaca mulatta)*, *Psychological Science*, 2, 1991, 190-193.
- Witmer, L. A., *monkey with a mind*, *psychological clinic* 3, 1909
- Whiten & All., *Culture in Chimpanzees*, *Nature*, no. 399, 1999, p.682-685.

ANNEXE 1 Horloge moléculaire

