

L'approche non-réductionniste du fait social dans Le Décalage Humain ; le fait social dans l'évolution.

de Georges Guille-Escuret (Editions Kimé, Paris, 1994, 400 p.)

Le livre de Georges Guille-Escuret est une somme extrêmement vaste de connaissances anthropologiques, sociologiques et biologiques, énoncées en 49 thèses au début du livre et reprises ultérieurement dans le corps du texte. Le livre commence de plus par une longue mise au point épistémologique (toute la première partie, soit 100 pages, un quart du livre) sur le statut des sciences humaines, leur constitution historique au cours du XIX^{ème} siècle et l'héritage que cette constitution représente au XX^{ème}, ainsi que le rapport que les sciences humaines entretiennent entre elles et avec les autres sciences. La deuxième et dernière partie développe un certain nombre de thèses anthropologiques fortes sur le statut du social humain par opposition au social animal.

Le livre se place d'emblée dans une certaine tradition française, à la fois du point de vue sociologique (rappel de la position de Durkheim concernant la nature spécifique du social) et anthropologique (rappel de l'originalité du point de vue Lévi-Straussien sur le couple nature / culture, mise en lumière de l'originalité du point de vue de Leroi-Gourhan sur le rapport technique - le "geste" - / langage - la "parole" -). Guille-Escuret résume lui-même sa tentative (p. 352) :

«En somme, le geste et la parole ont été projetés sur nature / culture afin de montrer que leur interdépendance passait du régime de la nature à celui de la culture.»

Guille-Escuret consacre tout un chapitre (chapitre 6 "Critique de la sociologie animale") à la sociobiologie, qui refuse toute autonomie au social humain. De façon très argumentée, il rapporte la sociobiologie à sa constitution historique, c'est-à-dire à la réflexion sur les sociétés d'insectes menée à bien par Wilson en 1975 : Guille-Escuret montre à la fois du point de vue de la description interne aux sociétés d'insectes ainsi que du point de vue de la généralisation à d'autres formes sociales (celles des primates et des humains) l'aspect abusif de l'équation fondamentale de la sociobiologie : société = espèce, tout en évaluant les raisons épistémologiques du succès d'une telle thèse et de l'échec de ses critiques (critique de la position de Marshall Sahlins (p. 83 et infra § 14) et de tous ceux qui critiquent la sociobiologie en invoquant seulement une "fonction symbolique" spécifiquement humaine, sorte de "supplément d'âme" dont on ne trouve trace nulle part).

Du point de vue qui est le mien touchant la nature du symbolique, le livre a ceci d'intéressant qu'il cherche précisément à faire l'économie de la notion de fonction symbolique, que Guille-Escuret identifie en quelque sorte au phlogistique de la chimie pré-lavoisienne, tout en évitant les pièges de la position

réductionniste soutenue par la sociobiologie. C'est donc en gardant en mémoire mon thème de recherche sur le symbolique que je vais rendre compte de la perspective mise en place par Guille-Escuret. Avant d'en venir au coeur du sujet, il faut cependant décrire rapidement les attendus épistémologiques de la première partie du livre.

1. Le cadre épistémologique de la réflexion de G. Guille-Escuret

11. Rappel historique : les fondateurs de la sociologie

Revenant à l'époque des fondateurs, Comte, Spencer, Marx et Engels, G. Guille-Escuret rappelle un certain nombre de faits que l'on a tendance à oublier.

Comte est le fondateur de la sociologie en tant que discipline sans parvenir néanmoins à se dégager d'une perspective psychologique ; il est aussi l'inventeur de la notion "d'altruisme" chère aux sociobiologistes (p. 38). Comme le fait remarquer Guille-Escuret plus loin (p. 94), l'un des problèmes majeurs de la sociobiologie est celui de l'altruisme, qui se pose dans les termes suivants : pourquoi dans de nombreuses espèces animales (dont l'espèce humaine) un individu est capable de mettre en danger ses chances de survie au profit de celles d'un congénère ? Cette question n'a de sens que parce que l'on suppose que les rapports entre congénères forment un système suffisamment fermé pour être analysables de façon isolée, ce qui n'est guère darwinien. On reviendra ultérieurement sur ce point sur lequel Guille-Escuret s'oppose à la sociobiologie, très encline à instaurer des relations hiérarchiques d'englobement (en l'occurrence les relations intraspécifiques par rapport à toute autre relation).

Spencer, très critique à l'égard de Comte parce que, chez Spencer, c'est le biologique qui a la préséance sur le sociologique, est celui qui a tenté de mettre en continuité évolution biologique et évolution sociale et il est en particulier l'inventeur de la notion de "survie du plus apte" et non pas Darwin (p. 38).

Marx et Engels enfin définissent bien une autonomie radicale du social par rapport au biologique et au psychologique sans que soient bien définis le rapport que le social entretient avec ces deux instances (p. 39).

On regrette cependant qu'après un aperçu sur les fondateurs français, anglais et allemands, de la sociologie du XIX^{ème} siècle, les considérations sur les écoles anglaise et allemande soient laissées de côté.

12. Les trois pôles de la sociologie

Guille-Escuret insiste plus profondément sur les fondateurs de l'école française de sociologie : Espinas, Tarde et Durkheim et leurs rapports, qui dénote un conflit majeur au coeur même de la discipline à la fin du XIX^{ème} siècle. (Tout au long du livre, Guille-Escuret use beaucoup de triangles qui lui semble être la forme la plus simple permettant de prendre en compte l'aspect évolutif d'un système ;

il s'en explique dans les dernières pages du livre, cf. le § "anthropologie sociale et épistémologie", pp. 355 sq.).

Alfred Espinas publie la première thèse française de sociologie en 1877 sur "Les sociétés animales" et pose deux questions qui seront appelées à devenir fondamentales pour le domaine (p. 37) : "comment concilier l'individualité des parties et celle du tout ?" et "quelle sorte d'être est la société ?". Espinas, sous l'influence de Spencer, accorde le statut d'organisme à la société et inscrit le projet sociologique dans le prolongement de la biologie, tout en voyant dans la psychologie la première manifestation de la vie sociale, ce qui retarde l'inscription de la sociologie dans les sciences de la nature tant que la psychologie n'y est pas inscrite aussi.

Gabriel Tarde, dans les années 1890-1900, critique l'aspect biologique de la sociologie d'Espinas et l'aspect économique d'une définition du social trop pauvre parce que trop large dans la mesure où elle est exclusivement basée sur l'utilité réciproque. Il vise une définition du social comme communauté culturelle fondée sur la notion d'imitation à connotation psychologique (p. 42).

Durkheim dans *Les règles de la méthode sociologique* (1895) fonde la sociologie sur une double déclaration d'indépendance vis-à-vis de la biologie et vis-à-vis de la psychologie. C'est cette position que tente de défendre Guille-Escuret en montrant à la fois son irréversibilité pour le développement ultérieur de la sociologie et comment dépasser les limites de sa présentation par Durkheim, essentiellement contenues dans l'espèce de cercle vicieux consistant à définir le social par la société et la société par l'"institution" qui n'est rien d'autre que le social lui-même (p. 161). Contrairement à Espinas et à Tarde (cf. p. 315) qui tentent de définir la société en essayant de déterminer une fois pour toutes les rapports entre l'individu et la société, Durkheim, en inventant le concept de fait social défini comme contrainte agissant de l'extérieur sur l'individu, ne cherche pas à délimiter les limites de ce qui fait société et les rapports que le tout entretient avec ses parties.

Comme le souligne la thèse n°6 (p. 44), le domaine sociologique peut être défini selon trois orientations principales :

1. La sociologie se construit sous l'égide de la biologie contre la psychologie puis elle finit par intégrer la psychologie comme composante secondaire (Espinas).
2. La sociologie se construit sous l'égide de la psychologie puis elle finit par intégrer la biologie comme composante secondaire (Tarde).
3. La sociologie se construit dans une double opposition à la biologie et à la psychologie, à la fois du point de vue de son objet et de sa méthode (Durkheim).

13. Les trois pôles des sciences humaines

Guille-Escuret tente de généraliser son point de vue concernant la seule sociologie à l'ensemble des sciences humaines et sa thèse n°10 (p. 52) soutient que les sciences humaines s'organisent intuitivement autour de trois pôles : la biologie, la psychologie et la sociologie et que la tension entre ces

trois pôles se retrouvent dans toute science humaine. Les relations entre ces trois pôles sont de l'ordre de l'interaction parce qu'elles ne sont pas hiérarchisées.

Guille-Escuret mentionne la "triade concurrente" propre au point de vue réductionniste de la sociobiologie qui est fondée non pas sur des rapports non-hiérarchisés entre les disciplines mais sur des relations d'inclusion hiérarchique : au fondement se trouve la biologie (le gène et la cellule), englobée par l'éthologie et la psychologie (l'organisme et la personne) elle-même englobée par l'écologie et la sociologie (la "biocénose" et la société). Guille-Escuret envisage les effets des rapports hiérarchiques entre les trois pôles de la "triade concurrente" sur le mode de l'addition (le social = le biologique + le psychologique). Au contraire, le point de vue de Guille-Escuret envisage les effets des rapports entre les trois pôles sur le mode de la multiplication.

Deux remarques capitales sont énoncées par Guille-Escuret (p. 64) au sujet de ce schéma hiérarchisé : 1. le "socle" est de nature biologique et le reste ne peut être que superstructure (même s'il occupe plus de place en volume) ; d'où une définition de la culture toujours "en négatif" (celle de Hiernaux citée en exemple p. 75 : "Culture : Ensemble de comportements et de l'information communiqués par une autre voie que l'ADN") ; 2. le social ne peut être atteint que par l'intermédiaire du psychologique. La première remarque est bien connue : le culturel devient une sorte de luxe de l'évolution ou pire, une sorte de "poubelle du matérialisme" (p. 76). La seconde l'est moins ; elle a des effets capitaux sur la façon d'appréhender la nature même du social, comme le fait remarquer Guille-Escuret (p. 64) :

«Camper sur la psychologie pour préserver la sociologie contre les spéculations néo-darwiniennes, c'est avouer implicitement que la pensée individuelle constitue le matériau spécifique du social. D'où ce paradoxe : le réductionnisme de la sociobiologie met à contribution une approche épistémologiquement proche de la sociologie (l'écologie) pour l'envahir, tandis que ses adversaires émettent leurs critiques hors de la sociologie pour la préserver. On ne saurait mieux illustrer le fait que le "troisième pôle" durkheimien demeure une difficulté théorique non résolue : les partisans de cette solution ont eux-mêmes quelque peine à s'y retrouver. La série cellule / organisme / groupe révèle ici, mieux que partout ailleurs, la puissance de son empreinte idéologique et sa capacité à censurer discrètement les problématiques. Car enfin, la biologie travaille à la fois sur des cellules, des organismes et des populations ; la psychologie s'occupe à la fois des organes, des personnes et des collectivités ; et les sciences sociales n'ignorent ni les éléments, ni les individus, ni les sociétés. Seul un colossal préjugé peut cautionner l'illusion que ces sciences ne seraient vraiment "chez elles" qu'à un seul des trois étages. Et ce préjugé contient déjà en germe ce que le réductionnisme présentera fièrement dans ses conclusions».

14. La place du symbolique dans le dispositif épistémologique de Guille-Escuret

La difficulté vient de ce que jusqu'à présent, la critique que l'on a adressée à la sociobiologie a consisté à exhiber une faculté, la "faculté symbolique", dont on assure sans autre forme de preuve qu'elle est spécifiquement humaine et non réductible à du biologique. C'est le sens de la critique que M. Sahlins adresse à la sociobiologie et qui consiste à faire converger toutes les caractéristiques propres à l'humain vers la faculté symbolique dont la présence distinguerait radicalement le rapport que l'humain entretient avec le biologique (p. 85 et aussi p. 307). Sahlins en vient ainsi à caractériser la culture comme étant "la biologie plus la faculté symbolique" et de ce fait à prendre la défense de la sociologie en s'appuyant sur une réalité de nature psychique, c'est-à-dire en se plaçant hors de son champ de compétence. La sociobiologie peut ignorer cette critique parce que celle-ci ne se place dans le cadre épistémologique posé par la sociobiologie elle-même que pour en sortir de façon quasi-métaphysique en arguant de la présence d'une faculté symbolique dont on n'a pas les moyens de prouver l'existence. Comme a tenté de l'établir Guille-Escuret, une critique pertinente doit changer de cadre épistémologique, c'est-à-dire refuser d'entrée de jeu les contraintes réductionnistes imposées par la sociobiologie. Il faut suivre en détail son argumentation.

L'argumentation de Sahlins manque son but parce qu'elle superpose de la même manière que la sociobiologie deux dualités : inné / acquis et nature / culture, ce qui a pour effet d'absorber l'un des trois pôles du triangle biologie / psychologie / sociologie et de revenir à une hiérarchie réductionniste. Or les deux dualités ne sont pas superposables parce que la première joue sur le rapport biologie / psychologie tandis que la seconde joue sur le rapport biologie / sociologie. Guille-Escuret en veut pour preuve que pour s'intéresser au domaine de l'histoire en utilisant la dualité nature / culture, la condition sine qua non est précisément de laisser de côté la dualité inné / acquis (p. 101). D'où le phénomène d'"absorption de pôle" décrit plus haut et sa nécessaire conséquence : le retour en sous-main d'un cadre de pensée réductionniste alors que Sahlins cherchait à le combattre. Bref, comme dit Guille-Escuret,

«[...] le rapport nature / culture finit par être une extension du duel inné / acquis, centrée sur lui, ou fondée par lui. [...] Autrement dit, pour Sahlins, la faculté symbolique engendre le rapport nature / culture en enrichissant la dualité inné / acquis, sans plus.» (p. 87).

Le résultat est que le social devient un simple enjeu dans le débat avec la sociobiologie mais sur l'axe que la sociobiologie considère comme primordial (à savoir le rapport biologie / psychologie) et non pas sur les autres axes, dont la spécificité disparaît. A l'inverse, un anthropologue aussi avisé que Lévi-Strauss refuse de se laisser enfermer dans une discussion où le rapport inné / acquis joue le rôle de fondement, ce qui le priverait de la spécificité de son domaine de recherche et tiendrait pour nulle et non avenue sa propre compétence (p. 84-85). Guille-Escuret cite en exemple *Le regard éloigné* p. 59 :

«Or la culture n'est ni naturelle, ni artificielle. Elle ne relève pas plus de la génétique que de la pensée rationnelle, car elle consiste en règles de conduite qui n'ont pas été

inventées et dont ceux qui lui obéissent ne comprennent généralement pas la fonction : pour partie, résidus de traditions acquises dans les différents types de structure sociale par lesquels, au cours d'une très longue histoire, chaque groupe humain a passé ; et pour l'autre partie, règles acceptées ou modifiées consciemment en vue d'un but déterminé. Mais il n'est pas douteux qu'entre les instincts hérités de notre patrimoine biologique et les règles d'inspiration rationnelle, la masse des règles inconscientes demeure la plus importante et reste la plus efficace, car la raison elle-même est, comme Durkheim et Mauss l'avaient compris, un produit plutôt qu'une cause de l'évolution culturelle.»

On comprend pourquoi Lévi-Strauss reste prudent et peu disert dans son usage d'une notion aussi délicate épistémologiquement que celle de "fonction symbolique" (cf. l'article de L. Scubla, "Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines", Revue du Mauss, 1998) et on comprend donc aussi pourquoi Guille-Escuret refuse de se servir de cette notion, qu'il interprète dans le cadre du débat entre M. Sahlins et la sociobiologie : dans ce cadre, la notion même de "fonction symbolique" suppose que le problème de l'avènement de la culture soit ou bien résolu ou bien secondaire. La "fonction symbolique" se trouve en effet rapportée à autre chose qu'elle : soit au domaine de la conscience rationnelle pure dont on décrète qu'il n'a pas de base génétique (le problème de l'avènement de la culture est alors résolu d'avance par cette fameuse "fonction symbolique") soit au domaine de la génétique (le problème de l'avènement de la culture est au fond un problème biologique et n'a pas de valeur intrinsèque). Dans les deux cas, on s'est laissé enfermer dans une alternative qui émane d'un cadre de pensée réductionniste sous-jacent.

Une autre raison pousse sans doute aussi Guille-Escuret à ne pas utiliser l'expression de "fonction symbolique" (p. 238) : c'est souvent en opposant technique et langage comme matérialisme et idéalisme que l'on situe la fonction symbolique du côté du langage en oubliant complètement que la technique relève elle aussi du social.

Si, contrairement à Guille-Escuret, je continue à parler de fonction symbolique, il faut garder en mémoire que l'interprétation que j'en donne ne se situe ni dans le cadre d'une pensée réductionniste hiérarchisante comme celle de la sociobiologie ni dans celle d'une argumentation imprudemment critique comme celle d'un M. Sahlins, ni dans un idéalisme linguistique tel qu'il a pu être prôné naguère par l'école lacanienne deuxième manière, mais désigne bien plutôt les relations triangulaires non-hiérarchisées qu'entretiennent les trois pôles biologie / psychologie / sociologie tels qu'ils ont été mis en lumière par Guille-Escuret. D'un point de vue épistémologique, je souscris donc entièrement à la conclusion de Guille-Escuret (p. 110) :

«Le réductionnisme affirme que les éléments constitutifs des sociétés évoluent dans une certaine continuité phénoménologique et que, donc, les sociétés évoluent dans la continuité. Le discontinuisme rétorque que les sociétés n'ont pas subi d'évolution continue car des éléments apparus ont créé des discontinuités. Mais rien ne nous permet

de supposer qu'une somme d'évolutions continues engendre une continuité dans l'évolution de la somme.»

15. Le rapport nature / culture et la détermination des invariants culturels

Pour parvenir à caractériser plus avant la notion de social, Guille-Escuret tente de découpler, en revenant la caractérisation de Lévi-Strauss, les deux rapports inné / acquis et nature / culture que la sociobiologie cherchait à superposer.

Il fait remarquer tout d'abord que le social se trouve des deux côtés du rapport nature / culture : il y a des "structures collectives" comme les sociétés d'insectes et des sociétés dotées de culture comme les sociétés humaines sur lesquelles portent seulement sa compétence. Lévi-Strauss n'a donc pas l'ambition de traiter de tout le phénomène du social mais seulement de sa partie culturelle. Encore faut-il réussir à préciser ce que l'on entend par culture.

Guille-Escuret distingue "deux" Lévi-Strauss : le premier, celui des *Structures élémentaires de la parenté* (1949) et le second, celui de l'époque plus tardive des *Mythologiques*. Il souscrit au point de vue développé par le "premier" Lévi-Strauss et récuse le "second" qui, selon lui, a renoncé à faire de la différence nature / culture une opposition véritablement opératoire (pp. 126-127) parce qu'il a fait de la culture une capacité psychologique. Lévi-Strauss aurait en effet, dans la deuxième partie de son oeuvre, pêché par psychologisme parce qu'il aurait conçu la différence nature / culture comme une capacité psychologique humaine dont on pouvait décliner deux aspects, la capacité technique et la capacité à user de moyens de communication. Dès lors que l'on reconnaissait à d'autres espèces du règne animal la capacité technique et la capacité à user de moyens de communication, la possibilité d'opérer une différence entre nature et culture n'était plus le privilège de l'espèce humaine rendu possible par une capacité psychologique spécifique et la différence entre nature et culture devenait inopérante pour distinguer l'espèce humaine des autres espèces du règne animal. Mais la différence nature / culture ne résulte pas de l'exercice d'une capacité psychologique : quelle que soit la ou les capacités qui permet son exercice dans l'espèce humaine, elle engendre un type de différenciation inconnu dans le règne animal. Employer le terme de "culture" dans le règne animal résulte donc d'une projection d'une capacité humaine prétendue que l'on attribue indûment à d'autres espèces. Or la culture n'est pas une capacité, c'est un mode de différenciation. Pour l'avoir progressivement négligé au cours de son oeuvre, Lévi-Strauss a hypostasié la culture en capacité psychologique, rendant le terme de culture inopérant pour caractériser l'espèce humaine.

Pour Guille-Escuret, en revenant aux *Structures élémentaires de la parenté*, il devient de nouveau possible de clarifier le rapport nature / culture à l'aide d'un raisonnement en trois étapes (pp. 120-126).

Premier moment : la culture est le complémentaire du biologique et elle ne saurait donc se résoudre en celui-ci ; de ce fait, elle est pensée comme englobant l'axe psycho / socio.

Les structures élémentaires de la parenté p. 9 : «Il y a un cercle vicieux à chercher dans la nature l'origine des règles institutionnelles qui supposent - bien plus, qui sont déjà - la culture, et dont l'instauration au sein d'un groupe peut difficilement se concevoir sans l'intervention du langage. La constance et la régularité existent, à vrai dire aussi bien dans la nature que dans la culture. Mais, au sein de la première, elles apparaissent précisément dans le domaine où, dans la seconde, elles se manifestent le plus faiblement et inversement. Dans un cas, c'est le domaine de l'hérédité biologique, dans l'autre celui de la tradition externe. On ne saurait demander une illusoire continuité entre les deux ordres de rendre compte des points par lesquels ils s'opposent.»

Deuxième moment : pour Lévi-Strauss, ce qui est universel chez tous les hommes relève de la nature tandis que ce qui ressort de la règle, toujours particulière et relative, relève de la culture. Le couple nature / culture est donc posé comme un critère dans l'opposition de l'universel et du particulier et non comme une essence.

Les structures élémentaires de la parenté p. 10 : «Aucune analyse réelle ne permet donc de saisir le point de passage entre les faits de nature et les faits de culture et le mécanisme de leur articulation. Mais la discussion précédente ne nous a pas seulement apporté ce résultat négatif ; elle nous a fourni, avec la présence ou l'absence de règle dans les comportements soustraits aux déterminations instinctives, le critère le plus valable des attitudes sociales. Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l'universel le critère de la nature. Car ce qui est constant chez tous les hommes échappe nécessairement au domaine des coutumes, des techniques, et des institutions par lesquels leurs groupes se différencient et s'opposent. A défaut d'analyse réelle, le double critère de la norme et de l'universalité apporte le principe d'une analyse idéale, qui peut permettre - au moins dans certains cas et dans certaines limites - d'isoler les éléments naturels des éléments culturels qui interviennent dans les synthèses de l'ordre plus complexe. Posons donc que tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier.»

Cependant, un problème immédiat se pose : il y a des règles universelles de la culture. Comment traiter par exemple le cas privilégié par Lévi-Strauss, celui de la prohibition de l'inceste, qui semble relever de la culture ? Guille-Escuret (et Lévi-Strauss avec lui) s'en tirent en soutenant que la règle de la prohibition de l'inceste n'a pas le même statut épistémologique qu'une constante élémentaire naturelle. La règle de la prohibition de l'inceste ne viserait pas à collectionner les faits en se donnant pour but un partage strict nature / culture mais à permettre une investigation en travaillant cette opposition. De ce point de vue, la

règle de la prohibition de l'inceste constituerait un principe d'investigation permettant de s'introduire dans un contexte spécifique et il ne s'agirait pas d'un concept au contenu déterminé. Lévi-Strauss mentionne d'ailleurs lui-même les exceptions à la règle (Égypte ancienne, Incas) et Guille-Escuret commente (p. 122) :

«Une exception à la règle est avant tout le moyen d'évaluer les limites de cette règle et les rapports qu'elle entretient avec son contexte.»

Trois remarques me semblent devoir être faites concernant ce point.

Premièrement, il faut distinguer la prohibition de l'inceste qui est universelle et les règles de la prohibition de l'inceste qui diffèrent de société à société (même si certaines règles possibles sont cependant universellement exclues comme les relations sexuelles d'un fils avec sa mère ou le mariage du fils avec sa mère en secondes noces). A partir de cette distinction élémentaire entre le principe (la prohibition) et ses applications (les règles), il devient plus facile de comprendre pourquoi le cas de l'Égypte pharaonique qui avait institué au Moyen-Empire le mariage entre frère et sœur ou de la civilisation inca ne peuvent pas servir de contre-exemple : ces deux civilisations explorent chacune une règle spécifique.

Deuxièmement, on peut ajouter une autre raison qui corrobore l'irrecevabilité des contre-exemples en question : si des groupes humains parviennent à survivre au sein d'un même environnement en instituant chacun un mode différent d'exploitation de la nature - contrairement à chaque espèce animale qui occupe un même environnement en l'exploitant de façon univoque - (cf. infra §24), il reste qu'une forme de compétition demeure entre les groupes au sein d'un même environnement, compétition qui porte sur un objet au moins : la possession des femmes et ce, précisément parce que si les groupes humains sont ethniquement différents, ils sont biologiquement homogènes. La compétition sexuelle s'articule donc à la fois sur la nature (homogénéité biologique de l'espèce mais conçue comme trace de la nature au sein des groupes) et sur la culture (exogamie par l'institution entre groupes voisins de règles d'échange qui reconnaissent le caractère différent des groupes - c'est-à-dire qui reconnaissent la différence dans le mode d'exploitation de la nature - et en régulent les rapports - c'est-à-dire attribuent un caractère universel à la règle qui ne dépend pas des particularités de chaque groupe). L'objection de l'Égypte pharaonique, à l'inverse de la règle d'exogamie supposée universelle dérivant de la prohibition de l'inceste, ne tient plus (et pas seulement pour la raison - qui me semble ad hoc - évoquée par Guille-Escuret, du caractère arbitraire de la règle qui pourrait dès lors se retourner en son contraire) : ce n'est pas que les femmes à l'intérieur du groupe soient absolument exclues, c'est qu'elles représentent moins un enjeu dans la compétition sexuelle parce qu'elles ne font pas assez fonctionner le couple nature / culture. Bref, les femmes à l'intérieur du groupe en sont réduites à des déterminations naturelles. Savoir pourquoi l'Égypte pharaonique a mis l'accent sur la naturalité dans la possession des femmes et le manque de compétition sexuelle est elle-même une question culturelle spécifique qu'il faut étudier dans le détail de la société égyptienne de l'époque.

Il faut noter enfin que la culture n'est pas définie plus avant par Lévi-Strauss, ce qui lui permet, du point de vue du contenu, de ne pas limiter à une culture particulière la notion de culture et du point de vue de la méthode, de ne pas rabattre l'ordre culturel sur l'un des trois pôles seulement. Comme dit Guille-Escuret (p. 123-124) :

«[...] il [Lévi-Strauss] protège le problème contre toute appropriation prématurée de la particularité des variations humaines. La culture peut a priori se concrétiser à la fois conjointement et diversement dans le vivant, le psychique ou la structure sociale, sans qu'une des sciences correspondantes puisse, d'autorité, en monopoliser l'origine. Une seule hypothèse est impliquée : la différence culturelle est produite à partir d'un noyau naturel, sa "matière première" en somme, qu'elle peut écorner, corroder ou bouleverser, mais pas anéantir.»

Ce qu'il y a de spécifique dans l'humain, c'est que sa diversification ne s'opère pas sur le même mode que la diversité animale que l'on explique au moyen du concept de "sélection naturelle" (p. 124). Non que la validité du concept de sélection naturelle s'arrête quand on aborde le domaine humain mais interviennent également dans ce domaine des facteurs sociaux (historiques, économiques) spécifiques qui rendent compte de la diversification culturelle. C'est ce qu'exprime la thèse n°20 (p. 126) :

«Thèse n°20. Le rapport nature / culture n'a de signification justifiable que dans un décalage observable entre les différenciations culturelles et les variations naturelles. Une théorie globale de la culture, aujourd'hui, doit se construire en relation avec une théorie de la sélection naturelle. Si la singularité des différences culturelles est saisissable, c'est à partir d'un sous-ensemble d'invariants naturels qui particularisent notre genre. Il convient alors de rechercher, parmi les "invariants", ceux qui - propre à l'espèce ou non - participent de la différenciation culturelle et ceux qui la permettent.»

Il faut noter que Guille-Escuret ne prend pas en compte l'autre principe mis en avant par Darwin avec la sélection naturelle, à savoir la sélection sexuelle, qu'il juge peu sûr. Pour Guille-Escuret, à la sélection naturelle revient le triangle génétique / éthologie / écologie ; à la culture revient ce qui échappe à ce triangle et relève du triangle biologie / psychologie / sociologie. Ce qu'il y a de remarquable dans cette thèse, c'est que la culture n'est pas assignée à l'espèce humaine par le biais d'une définition de contenu mais par le biais d'une définition différentielle qui joue sur le rapport nature / culture. On retrouve ici l'idée selon laquelle l'anthropologie ne doit pas réduire la culture à l'étude des invariants universels en les supposant intrinsèques à l'espèce humaine mais doit au contraire dégager des diverses formes de comportement ayant cours parmi les espèces animales le principe de leur variation selon le triangle biologie / psychologie / sociologie qui sera dès lors dénommé "culture".

Guille-Escuret se pose d'ailleurs à lui-même l'objection d'une culture animale (p. 250) en prenant l'exemple de l'étude menée par C. et H. Boesch sur différents groupes de chimpanzés vivant dans des écosystèmes différents : les Boesch soutiennent précisément la thèse de l'existence de variations entre ces groupes pour ce qui est des techniques visant l'obtention de nourriture et l'apprentissage de ces techniques, ce qui tendrait à prouver l'existence de cultures animales particulières. Guille-Escuret se dit prêt à corriger son schéma dans le sens d'un amoindrissement du rôle du sociologique (puisque les chimpanzés n'utilisent pas le langage) mais il fait remarquer que ces résultats sont pour le moment difficiles à interpréter parce que l'on ne sait pas quelles variables de l'écosystème entrent en jeu, ni quelles sont les capacités techniques des animaux s'ils étaient guidés par des primatologues (ce qui permettrait une première mesure de la distance entre ce qu'ils font spontanément et ce qu'ils parviennent à faire une fois guidés) (p. 251) :

«Pour le moment, aucune information n'incite à penser que le rapport des chimpanzés à la sélection naturelle rompt avec celui que l'on analyse chez les babouins, macaques et langurs. [...] même en supposant que les talents techniques et pédagogiques des chimpanzés aient une force suffisante pour que la sélection naturelle se manifeste à leur endroit, il paraît clair que cela ne débouche sur aucune modalité supplémentaire qui s'opposerait aux modalités classiques. Les différences comportementales entre populations ne sont guère plus surprenantes que les différences écologiques ou génétiques puisqu'il est connu que la spéciation s'opère à partir de tous ces facteurs. Ce qui peut accréditer un décalage dans les mécanismes évolutifs affectant les chimpanzés par rapport aux autres singes, se situe dans la reproduction à long terme, voire l'accentuation, de ces différences d'une population à l'autre malgré des changements écologiques profonds (à la suite de migrations, par exemple) : les singularités d'un groupe ne pourraient plus se comprendre hors de l'histoire du groupe en tant que tel. Nous n'en sommes pas là.»

Guille-Escuret ne nie cependant pas le grand intérêt de la nouvelle perspective ouverte par l'étude des Boesch, qui, même si elle a tendance à placer une psycho-culture avant une socio-culture, peut aider à mieux situer l'irréductibilité du fait social humain (p. 251-253 et thèse n°35) car ou bien l'homínisation s'identifie à la croissance biologique de cette aptitude psycho-culturelle ou bien l'homínisation a déclenché un phénomène non-biologique qui est précisément le fait social humain qu'il faudra parvenir à décrire (cf. infra § 22).

Troisième moment :

Comme on l'a déjà vu, Lévi-Strauss mentionne comme un "scandale" la prohibition de l'inceste dans la mesure où il s'agit d'une règle universelle, ce qui l'apparente à un invariant naturel.

Les structures élémentaires de la parenté, p. 10 : «Nous nous trouvons alors confrontés avec un fait, ou plutôt un ensemble de faits, qui n'est pas loin, à la lumière des définitions précédentes, d'apparaître comme un scandale : nous voulons dire cet ensemble complexe de croyances, de coutumes, de stipulations et d'institutions que l'on désigne sommairement sous le nom de prohibition de l'inceste. Car la prohibition de l'inceste présente, sans la moindre équivoque, et indissolublement réunis, les deux caractères où nous avons reconnu les attributs contradictoires de deux ordres exclusifs : elle constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité.»

Guille-Escuret fait remarquer que l'on a beaucoup critiqué l'universalité de la prohibition en mentionnant des cas qui semblent ne pas la respecter mais que l'on n'a pas essayé de remettre en question le monopole de cette universalité. Or c'est précisément ce que tente Guille-Escuret quand il avance (p. 130), sous forme d'une conjecture, une autre règle universelle, la division sexuelle du travail, puisque toute société humaine réserve un certain nombre de tâches exclusivement aux hommes et un certain nombre de tâches exclusivement aux femmes, même si les tâches en question varient d'une société à l'autre. On se trouve donc confronté au problème de la combinaison de ces règles universelles (pp. 133-134) :

«La combinaison de la prohibition de l'inceste et de la division sexuelle du travail constitue donc une autre façon d'amorcer la quête, si attractive pour la sociologie française, de ce que Leroi-Gourhan nomma la "construction du comportement social élémentaire" de notre espèce. La base de départ est d'autant plus prometteuse que les primatologues ont mis en valeur de possibles "antécédents" chez les singes.»

Guille-Escuret constate tout d'abord qu'il n'est pas possible de réduire la division sexuelle du travail à la prohibition de l'inceste. Il y a bien, dans les deux cas, application d'une opposition sexuelle mais, dans le premier cas, l'application de l'opposition porte sur la parenté et les relations inter-groupes (le versant positif de la prohibition de l'inceste étant l'exogamie) ; dans le deuxième cas, sur l'économie, la technologie et les relations dans les unités de production. Comme le soutient la thèse n°22 (pp. 149-150), de même que la reproduction sexuée s'accompagne de recombinaisons génétiques, de même la combinaison de l'alliance exogamique et de la division sexuelle du travail permet des recombinaisons socio-écologiques dans les populations humaines, c'est-à-dire des modifications de leur niche écologique, produisant au moins une extension phénoménale de la sélection naturelle, si ce n'est une innovation radicale par rapport à elle.

Dans les deux cas, on note l'existence d'une idéologie de l'opposition sexuelle qui date, si l'on se rapporte au travail classificatoire de Leroi-Gourhan, du Paléolithique supérieur (p. 138) :

«Tout indique qu'un dualisme sexuel a joué un rôle éminent dans une idéologie initiale du genre humain, en tant qu'interprétation sociale de l'univers.»

Si l'on en revient à la problématique de la recherche des invariants, on peut alors soutenir (p. 136) :

«La "correction" minimale de la conjecture de Lévi-Strauss aura donc à comprendre trois aspects aisément repérables, l'ultime étant un dualisme doublement inspiré par l'opposition sexuelle et le fait de génération. La question qui se pose maintenant est de savoir si ce dualisme a une existence universelle comparable à celle de la prohibition de l'inceste et de la division sexuelle du travail. »

Pour ce faire, il faut résister à la tentation hiérarchisante qui voudrait replacer le dualisme sexuel dans l'un des trois pôles, biologique, psychologique, sociologique, exclusivement. On en arrive ainsi à la formulation de la thèse n°21 (p. 141) :

«Thèse 21. Le principe de la prohibition de l'inceste n'est pas isolable dans une étude consacrée au rapport nature / culture. Il faut y ajouter au moins deux autres principes universels : la division du travail et le dualisme. Ces trois principes, en étroite interdépendance, se sont réalisés originellement à partir et autour de l'opposition sexuelle, d'une part, et de la génération, d'autre part. Ils représentent une structure culturelle humaine initiale (c'est-à-dire une structure de différenciation spécifique de l'homme) et ont continué à former un système dans les sociétés qui se sont différenciées ensuite. Ce sont les interventions de ce système dans la société qui varient.»

Comment caractériser alors le fait social humain ? Le fait social humain est caractérisé par Guille-Escuret comme (p. 145) :

«[...] l'extériorité du biologique par rapport à lui-même, par l'intermédiaire du psychique et du social. [...] le moment où le psychisme et le social humains ne se déroulent plus uniquement dans la suite du biologique est précisément le moment où ils se mettent à l'observer, à le travailler. Le regard sur l'autre sexe devient un regard sur le rapport entre les sexes, le regard sur les parents devient un regard sur la génération. La perception des objets devient une attention aux rapports. L'homme n'a pris de la distance vis-à-vis de la détermination biologique qu'en la saisissant comme son premier objet de travail : non en raison d'un besoin "d'évasion", mais parce que la nature ne lui offrait dans sa vie aucune invariance sur laquelle s'appuyer. Génération et sexualité étaient les deux rapports socio-psycho-biologiques constamment présents, répétés et par dessus tout "connotables". Ce

sont les deux universaux naturels (partagés avec le groupe entier des primates) qui se transforment en universaux spécifiques et culturels, dès que l'homme se retourne sur eux.»

Bien entendu, il reste à comprendre à la fois la nature propre de ce retournement ainsi que les causes qui ont présidé à son déclenchement. La deuxième partie du livre de Guille-Escuret n'aborde pas encore les réponses possibles à ces questions puisqu'il continue à "déblayer le terrain" de la sociologie en construisant une critique très argumentée de la sociobiologie, que je laisserai provisoirement de côté.

2. Le fait social humain

L'irréductibilité du fait social exige de se départir de deux interprétations, l'une "biologisante" et l'autre "psychologisante".

Interprétation sur l'axe biologie / psychologie (p 232) :

«Le décalage émergerait dans l'évolution de l'animal à l'homme.»

Le social devient le produit d'une singularité de l'évolution, il est donc en continuité avec le biologique : mais alors il n'est plus irréductible.

Interprétation sur l'axe psychologie / sociologie (p. 232) :

«Le décalage émergerait dans une libération du psychisme face à la dictature du biologique.»

C'est là qu'il est généralement question de "fonction symbolique" (p. 232) :

«[...] l'avènement du social repose uniquement sur l'évasion du psychique hors du biologique grâce à un processus quasi accidentel ne s'expliquant pas par un déterminisme "utilitariste" de l'écologie. La faculté symbolique serait arrivée tout simplement parce que rien ne l'empêchait d'arriver, et, dès lors, aurait su s'imposer par sa puissance propre pour suivre son destin propre sans qu'il y ait besoin de lui chercher un tuteur environnemental.»

L'irréductibilité du fait social est là encore accessoire, soit que (premier cas) elle soit un mélange de psychologique et d'écologique, soit (deuxième cas) qu'elle soit une révolution isolée du psychologique. La solution proposée par Guille-Escuret est la suivante (p. 233) :

«Le décalage se produirait dans une rupture du social avec la biologie qui ne se déduirait pas complètement des progrès psychiques que l'espèce humaine a enregistrés.»

La difficulté vient qu'il faut rendre compte à la fois du mode de différenciation des hommes et de l'avènement de cette singularité à partir d'une situation initiale où la sélection naturelle joue de façon standard. Dans cette optique, deux grandes questions doivent être abordées qui couvrent l'intégralité du triangle biologie / psychologie / sociologie, celle de la technique et celle du langage, parce qu'il est nécessaire de convoquer ces deux domaines pour rendre compte des faits sociaux humains.

21. La technique et le langage

Il faut d'abord se débarrasser d'une vision psychologisante, le plus souvent implicite, qui a tendance à considérer que l'avènement du technique et du langage dans l'espèce humaine résulte d'un accroissement des capacités psychiques. Le raisonnement prend la forme suivante (p. 245) :

«Un dérapage général de la pensée se dégage que Leroi-Gourhan lui-même n'a pas su éviter :

1°. On reconnaît dans le monde présent la technique et le langage comme les supports concrets du décalage humain ; ce sont des marqueurs du social et ils supposent une mémoire sociale.

2°. Ce à quoi ces facteurs s'opposent, c'est la mémoire "normale" des êtres vivants : l'instinct, ou l'inné.

3°. Or, ce qui se détache de l'instinct, c'est l'éducation, l'apprentissage, le cognitif, la conceptualisation et la faculté symbolique.

4°. "Donc" la technique et le langage résultent d'une augmentation des capacités psychiques des hominidés.

5°. La mémoire psychique est la condition nécessaire à une mémoire sociale.

6°. Le langage constitue une mémoire psychique plus apparente que la technique et peut "donc" être placé en amont de l'émergence d'un certain niveau de complexité des chaînes opératoires.»

Ce raisonnement reproduit en fait l'attitude réductionniste qui envisageait l'émergence du social à partir d'un fondement biologique et par l'intermédiaire du psychologique (p. 246) :

«Soumettre l'évolution humaine à l'amélioration des capacités conceptuelles, que ce soit via le langage ou via la technique, c'est toujours s'en remettre à une orthogénèse du psychisme : l'intelligence n'a pas de relation directe avec la nature.»

C'est par exemple la façon dont, pour Guille-Escuret, Bickerton traite la question de l'origine du langage qu'il cite p. 111):

«[...] si l'on accepte la théorie de l'évolution, il faut bien reconnaître que le langage n'est rien de plus qu'une adaptation évolutive, mais, si c'est le cas, il n'a pas émergé ex nihilo et ne saurait passer en ce sens pour une véritable nouveauté (Bickerton 1990 : 7). Il est flagrant que le "paradoxe" puise son apparente crédibilité dans l'assimilation de la "nouveauté" à une réalité élémentaire : la nouveauté du langage humain réside dans l'agencement des matériaux qui le construisent, qui assurent sa cohésion et qui permettent sa permanence. La solution à laquelle Bickerton parvient pour échapper à ce paradoxe laisse perplexe tant elle semble arbitraire et artificielle : le langage fut en premier lieu un système de "représentation" (par opposition à un système de communication) et la continuité évolutive se produirait à cet endroit (ibid : 75). Qu'importe si la conjecture est séduisante : ce qu'il faut voir, c'est qu'elle installe la naissance du langage sur le trajet bio / psycho et hors du trajet bio / socio en prétendant résoudre un paradoxe imaginaire. Le choix de la "représentation" contre la "communication" découle d'une nécessité inventée de toutes pièces : celle d'une continuité élémentaire éminente qui servirait de tuteur à la progression adaptative.»

On retombe donc dans une argumentation de type orthogénèse finalisée vers un but résultant d'une pression adaptative. Un tel raisonnement fait usage d'une finalité cachée : il n'est possible que parce que l'on suppose que la progression des capacités psychiques humaines est un fait qui transcende la niche écologique et que l'on peut étudier comme une abstraction : or c'est le contexte socio-écologique seul qui explique qu'il y ait une succession d'étapes. C'est ce contexte qui explique l'avènement du psychique qui n'est ni posé d'emblée ni constitué par une force interne mais se construit par le biais de médiations externes : le langage et la technique. Or ces deux médiations ont bien à voir avec les deux invariants intraspécifiques de l'exogamie (résultant de la prohibition de l'inceste) et de la division du travail (p. 246) :

«Or, la distinction entre les singes et l'homme pour la première appelle immédiatement le langage. Et le passage de la différence sexuelle à la division sexuelle pour la seconde réclame, autant qu'on puisse en juger, langage et technique. Il n'y a donc, dans l'état actuel des débats, aucun argument susceptible d'étayer la conviction qu'une augmentation des potentialités psychiques ait précédé celle des potentialités linguistiques et techniques.»

22. La technique de Homo et celle de sapiens

L'augmentation de la taille du cerveau, la bipédie et la transformation de la dentition ne se raccordent pas directement avec la notion de progrès technique. On note une grande stabilité de la production technique au Paléolithique inférieur ("civilisation acheuléenne") et au Paléolithique moyen ("groupes moustériens"). Ce n'est qu'au moment de l'apparition du mode de débitage Levallois à la fin du Paléolithique ancien que l'on note un véritable seuil (pp. 259-260) :

«La borne significative est le basculement d'une production de sous-produits utiles (éclats) à partir d'un "biface nucléus" (qui demeure lui-même le principal produit utilisable) vers la réalisation d'outils principaux sur un nucléus qui n'est plus destiné à avoir une action intrinsèque sur la nature. [...] L'apparition de la technique Levallois revêt donc un côté fascinant en ce qu'elle indique le moment où l'homme commence à produire des objets dont la fonction est de produire des outils. Le nucléus devient un produit d'une certaine sorte pour que les lames soient au bout du compte - car compte il y a - celles que l'homme veut obtenir. Le geste s'articule alors en une chaîne qui multiplie les maillons entre l'organisme humain et le monde environnant : il est assurément très tentant de rapporter la venue de cette articulation à l'émergence du langage qui se détache lui aussi des modes classiques de la communication animale en intégrant l'articulation.»

Le "résultat" serait donc une certaine concordance entre le mode de débitage Levallois et une disparité technique à l'intérieur du genre Homo : le "Moustérien" n'est plus, comme dans le cas qui le précède (l'Acheuléen) répandu à travers toute la terre et on peut faire l'hypothèse d'un début de spécialisation dans une aire géographique particulière d'une espèce particulière d'Homo. Guille-Escuret cite Leroi-Gourhan (p. 260) :

«Le seul fait positif est que l'évolution de l'outillage est aussi lente que celle des crânes, et que le cumul des innovations reste modeste jusqu'aux Néanderthaliens inclus. [...] C'est ce qui donne à penser que jusque là le progrès technique marche au même pas que l'évolution cérébrale.»

23. Le langage de *Homo sapiens sapiens*

Le langage est beaucoup plus récent que l'outil puisqu'il n'est apparu que chez sapiens sapiens. Deux faits liés à l'apparition du langage demandent à être expliqués : la disparition de l'homme de Neanderthal et la constitution du fait social.

Pour ce qui est de la question de la disparition de Néanderthal, il faut essayer de comprendre la raison pour laquelle le langage apparaît comme le meilleur "candidat" pour expliquer la disparition de Homo sapiens neandertalis après une longue cohabitation avec sapiens sapiens (p. 273) :

«1) Homo sapiens sapiens "voisine" pendant des milliers d'années et plus, avec une autre sous-espèce, selon des modalités qui, dans l'état actuel de nos connaissances, contredisent ce que peuvent savoir les sciences sociales des hommes modernes.

2) Homo sapiens sapiens a les mêmes capacités biologiques et psychologiques que les hommes actuels, ce qui implique les mêmes capacités techniques et phonatoires.

3) Homo sapiens neandertalis a les mêmes capacités techniques que les hommes de Cro-Magnon et l'existence de sépultures anciennes y indique des dispositions considérables à l'élaboration de croyances culturelles (dont le lien qu'elles entretiennent avec l'existence d'un langage articulé ne doit pas être hâtivement postulé).

4) Les sciences humaines connues actuellement se singularisent dans leurs transformations par la double utilisation des techniques et du langage.

Conclusion : un écart dans l'usage de la langue est le facteur éminent le plus indiqué pour commencer à expliquer le caractère unique des relations entre les deux groupes d'Homo sapiens dans l'histoire de notre espèce.»

Pour ce qui est de l'apparition du fait social humain proprement dit, Guille-Escuret tente de montrer que les conditions de possibilité de l'apparition du fait social humain viennent de la progressive mise en relation de la technique et du langage qui ont tout d'abord évolué séparément (p. 287) :

«La technologie est étymologiquement un discours sur les techniques. Les sociétés analysées par les ethnologues et les historiens ont toutes une vraie technologie, en ce sens qu'elles ont à la fois des techniques et des façons d'en parler. Les chimpanzés et les fourmis ont des techniques mais pas de technologie. Dans le kaléidoscope de l'hominisation, il faut donc également guetter cette transformation de techniciens muets en "technologues". La vision d'hommes biologiquement achevés, très habiles de leurs mains et experts dans le maniement du silex, qui devraient la relative lenteur de leur évolution technique à l'absence d'une parole appliquée au geste, n'est nullement improbable.»

Mais il faut bien comprendre que cette évolution ne consiste pas en la constitution du "psychisme" dont on se donnerait d'abord le concept plein et entier et qu'il faudrait réussir à "rejoindre" par une évolution finalisée (ce qui ferait retomber dans le psychologisme) (p.246) :

«Soumettre l'évolution humaine à l'amélioration des capacités conceptuelles que ce soit via le langage ou via la technique, c'est toujours s'en remettre à une orthogénèse du psychisme : l'intelligence n'a pas de relation directe avec la nature. Il n'y a pas de schéma conceptuel ou de faculté dont on puisse parler sans qu'elle ne s'exprime concrètement par une médiation. Tout comme la société, ou l'écosystème, le psychisme est un concept à atteindre et non un outil constitué.»

Le rôle joué par l'inter-relation de la technique et du langage ne vise donc pas à justifier l'accès à un prétendu psychisme entièrement caractérisé par avance (p. 246) :

«[...] le geste et la parole ne sont plus des récepteurs passifs du "schéma conceptuel". Ils deviennent des courroies de transmission et c'est par leur entremise que toute action de l'homme sur la nature infère une action de la nature sur l'homme et vice versa.»

24. Caractérisation du fait social humain

Guille-Escuret tente de placer un certain nombre de repères chronologiques sur l'avènement du fait social humain (p. 275) :

«[...] la documentation nous autorise à une première conclusion : l'émergence du fait social humain est forcément postérieure au Paléolithique ancien (Homo habilis et H. erectus) et elle paraît encore insignifiante au Paléolithique moyen. Le fonctionnement du triangle bio / psycho / socio ne se distingue nullement durant ces nombreux millénaires de celui du triangle génétique / éthologie / écologie, malgré le développement considérable des potentialités psychiques humaines démontrées à la fois par la biologie et la technologie. L'espèce humaine acquiert des caractères particuliers, voire uniques, sur ces trois pôles, mais sans que cela entraîne une rupture ou un décalage essentiel dans leurs dialectiques. La paléontologie, on l'a vu, justifie la naissance du genre Homo en utilisant trois aspects. Biologie d'abord : bipédie, augmentation du volume cérébral, etc. Ethologie : outillage et augmentation de la chaîne opératoire dans la fabrication des instruments (notamment, le fait que celle-ci s'achève à quelque distance de la source de matière première). Et Ecologie : adaptation à des milieux ouverts et à des écosystèmes assez spécialisés (savane). Dès le départ, tous ces éléments forment un réseau. Or, par la suite, avec H. erectus, ce réseau se développe de façon harmonieuse, comme si tous ces traits évoluaient ensemble et au même rythme.»

On n'observe donc pas de décalage dans cette très longue période entre la reproduction des écarts comportementaux et des écarts biologiques : les premiers humains s'inscrivent, comme l'ensemble du monde animal, dans des écosystèmes et s'adaptent à leur environnement selon les lois de l'évolution. Une conséquence en découle qui va à l'encontre de nos réflexes intuitifs : l'humain a pu être biologiquement "complet" bien avant qu'il ne soit psychologiquement et socialement complet. Ce qui est frappant par la suite, c'est qu'avec un volume crânien qui augmente de 600 cm cube à 1300 cm cube, les changements sont peu notables et que d'un coup, un changement radical dans les techniques apparaît sans que le volume crânien augmente. D'où la thèse n°37 (p. 277-278) :

«Thèse n°37 : Il ressort de la thèse n°36 que l'émergence d'un fait social irréductible ne saurait accompagner l'hominisation biologique, mais qu'elle lui succède. De deux choses l'une : ou bien elle en résulte platement par le franchissement d'un seuil critique libérateur et alors le fait social vient également après la formation d'une "psychologie humaine", ce qui annihile en dernière instance l'hypothèse de son irréductibilité ; ou bien le fait social ne résulte pas seulement de la création d'un rapport original entre la biologie et la psychologie humaines, et cela signifie qu'on doit le voir participer de plain-pied à la formation de la psychologie humaine. En d'autres termes, l'irréductibilité du fait social implique que celui-ci ait vu le jour avec le psychologique et en exerçant immédiatement une action sur lui. Faute de quoi le triangle bio / psycho / socio est une illusion.»

Le premier décalage que l'on doit reconnaître consiste dans le rapport biologie / écologie. Dans le règne animal, deux individus de la même espèce qui se retrouvent à un même endroit en vue de se l'approprier ont deux possibilités : soit s'associer, soit s'opposer. Ce n'est pas le cas avec les humains qui ont inventé la diversification écologique : plusieurs sociétés humaines peuvent occuper le même terrain mais en en vivant différemment, c'est-à-dire en ayant un rapport à la nature sans commune mesure. Par exemple, Pygmées et bantous dans la forêt, pasteurs nomades versus agriculteurs : ils appartiennent tous à la même espèce biologique mais pas à la même espèce écologique. Comme dit Guille-Escuret (p. 282) :

«Il y a 500 000 ans l'homme était déjà un homme, à ceci près qu'il évoluait encore à la manière d'un animal. Il s'est manifestement passé quelque chose depuis qui permet à une rencontre de deux populations de faire autre chose qu'un perdant et un gagnant sur la scène naturelle et qui, donc, les a fait sortir de la sélection naturelle classique.»

Si l'on essaye maintenant de placer des repères chronologiques sur l'événement considérable que fut le "partage inter-ethnique des milieux" (p. 283), on peut dire que la limite antérieure se situe au cours

du Paléolithique moyen et la limite postérieure, le Mésolithique. C'est en effet à cette époque que les contacts se multiplient entre groupes biologiquement identiques et écologiquement dissemblables. La conséquence directe de ce changement, c'est que les groupes humains se distinguent en fonction de leur différence, c'est-à-dire que les relations des groupes humains à la nature deviennent indissociables des relations des groupes humains entre eux.

Si l'on en revient au rapport technique / langage, on est amené à formuler l'hypothèse selon laquelle la relative lenteur de l'évolution technique au Paléolithique ancien provient de l'absence d'une parole appliquée au geste (p. 287) - mais non de l'absence pure et simple d'une parole dont on ne sait rien - ce qui expliquerait également, chez les chimpanzés, la relative limitation des moyens d'apprentissage, par imitation du geste seulement et non par le langage appliqué au geste : il n'y aurait pas concordance entre technique et communication. Cette concordance est le résultat d'une imbrication du technique et du linguistique qui s'est progressivement mise en place et qui serait le processus de l'hominisation lui-même ; comme le dit Guille-Escuret (p. 291) :

«Cela revient à dire que l'homme n'a pas balisé, quadrillé et classé l'univers en un jour : il a fallu du temps, beaucoup de temps, pour que le monde dont il parlait s'étende jusqu'à recouvrir entièrement le monde qu'il travaillait (si tant est qu'il soit jamais parvenu à le faire). Communications et techniques ont entamé leurs progressions sur la base de secteurs d'activité différents : leur jonction et la multiplication de leurs interdépendances résultent d'une évolution qui constitue en soi un objet d'étude de la plus haute importance pour les sciences sociales.»

Guille-Escuret prend le cas de l'art pariétal et fait remarquer qu'il s'agit d'un art qui résulte du fait social : dès la première peinture au Paléolithique supérieur, on note l'apparition d'un style, c'est-à-dire de contraintes collectives de créativité qui ne relèvent pas du psychisme individuel. Pour Guille-Escuret, l'aspect révolutionnaire du fait social humain vient de l'interaction entre technique et langage qui constitue le fait social en tant que tel (pp. 306-307) :

«Le Paléolithique supérieur signale que ce réseau est devenu assez puissant pour conquérir un rôle éminent dans la vie sociale, mais il est clair que l'accumulation de ces connexions a débuté longtemps avant : disparates et ponctuelles, elles eurent d'abord des conséquences limitées ; omniprésentes et régulières, elles associèrent dans le comportement la signification du geste à l'action de la parole. Les pratiques funéraires du Paléolithique moyen utilisent déjà la matière pour dire quelque chose. Quant aux fossiles et autres "curiosités" ramassées par les hommes de cette époque, se sont déjà des objets qui parlent. Par rapport à la période suivante, il y manque néanmoins une organisation du geste et de la matière dans la parole et une organisation du discours et de la parole dans le geste. Une double articulation, sussureraient les linguistes. Une double hélice

souffleraient les biologistes. Au sens fort, une dialectique autonome se crée ainsi entre technique et langage. Et le biologique y perd sa toute puissance. Il régissait les deux progressions, avec des décalages à moyen terme et une corrélation à long terme. Ce n'était pas un triangle puisque les deux pôles déterminés par lui ne se répondaient pas l'un à l'autre. L'apparition de la dialectique hors du contrôle biologique constitue en revanche le triangle dialectique. [...] Pour que le fait social émerge, il fallait un gros cerveau certes, mais en tant que condition nécessaire - non suffisante - à la réalisation des interactions mouvantes entre technique et langage. Et ces interactions sont ensuite les véritables créatrices du fait social, de la scission avec l'évolution biologique et de l'organisation des structures psychologiques humaines.»

L'organisation psychique individuelle résulte alors du fait social humain et il n'est pas étonnant de retrouver dans cette organisation psychique individuelle des contraintes émanant du social. Mais Guille-Escuret met en garde contre une façon qu'il y aurait, en prétextant la reconnaissance de l'autonomie du fait social humain, à refaire de la métaphysique qui réifierait le fait social humain en oubliant les conditions sans cesse mouvantes de sa cohérence (p. 312) :

«[...] la réification de la société ou la surévaluation du degré de réalité de ses cohérences les plus complexes, reste un moyen de neutraliser le fait social en le réduisant à un contenant universel (donc métaphysique) que l'on pourra à sa guise remplir avec les intuitions "synthétiques" que l'on voudra : le profit, l'égoïsme, l'altruisme, l'inconscient, le progrès, l'équilibre, la néguentropie, le développement, la faculté symbolique, l'action et autres divinités qui échappent - dans ces conditions - à un contrôle par l'étude des relations objectives que nouent les hommes avec les éléments, humain ou non, de leur milieu.»

Pour éviter la réification du fait social humain, il faut revenir aux composantes spécifiques de l'espace-temps qu'il manifeste pour retrouver les décalages rythmiques entre technique et langage. Guille-Escuret use pour ce faire d'un nouveau triangle : vie / technique / langage qui lui semble résumer ce qui s'est produit dans l'histoire de l'évolution culturelle humaine une fois mis en place le fait social humain irréductible.

Une telle approche permet de situer le point de vue de Guille-Escuret par rapport à ses deux sources principales : Leroi-Gourhan et Lévi-Strauss.

Guille-Escuret reprend de Leroi-Gourhan l'idée que les hommes ne se différencient plus spécifiquement mais ethniquement mais s'en démarque quand il reproche à Leroi-Gourhan de ne pas inclure le geste dans la mémoire externe et de ne vouloir y placer que le seul langage.

Guille-Escuret reprend du premier Lévi-Strauss la distinction nature / culture qui permet de comprendre la diversification spéciale de l'espèce humaine par opposition à la diversification naturelle. Mais il limite

cette diversification culturelle au cas de la prohibition de l'inceste en délaissant la division sexuelle du travail, c'est-à-dire en interprétant le rapport nature / culture au moyen de la parole et pas du geste. C'est ce qui explique que le deuxième Lévi-Strauss reprenne l'opposition nature / culture mais en inféodant la nature à la culture seule.
