

## Anthropologie et Sociétés



**A. FORTIN : Mode de connaissance et organisation sociale.**  
**Université de Montréal, Département de sociologie, " Cahiers**  
**du C.I.D.A.R. ", no 1, 446 p. bibl.**

Pierre-André Tremblay

Volume 6, Number 3, 1982

Vieillir et mourir : repères et repaires

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/006107ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/006107ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Tremblay, P.-A. (1982). Review of [A. FORTIN : Mode de connaissance et organisation sociale. Université de Montréal, Département de sociologie, " Cahiers du C.I.D.A.R. ", no 1, 446 p. bibl.] *Anthropologie et Sociétés*, 6(3), 184-186. <https://doi.org/10.7202/006107ar>

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval,

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

**Érudit**

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

A. FORTIN : *Mode de connaissance et organisation sociale*. Université de Montréal, Département de sociologie, « Cahiers du C.I.D.A.R. », no 1, 446 p., bibl.

Il fut un temps où la référence à la « crise de la sociologie » était un moment obligé de toute réflexion sur la pratique de la recherche. Il fut aussi un temps — qui, partiellement, recouvrait l'autre — où l'avancement des possibilités de connaître ne s'effectuait plus par l'ajout d'une autre variable à l'arsenal des technicalités et des protocoles d'enquête; en ce temps, on se mit à concevoir des ensembles larges, des populations de concepts dénommées, selon les traditions, paradigmes ou épistémès. On établit vite le rapport entre ces deux vagues successives des modes théorisantes : la crise de la sociologie n'était rien d'autre que la perception du passage d'un paradigme ancien à une épistémè nouvelle. Quelque chose était en gestation entre les ordinateurs et l'héritage des pères fondateurs. Les voies tracées par ces derniers avaient permis une extraordinaire profusion de recherches partielles, chacune développant ses outils, ses théories régionales, ses modalités propres d'abstraction. À force de vérifier la loi selon laquelle quand y'en a plus, y'en a encore, plus personne ne s'y retrouvait, et surtout pas les pères fondateurs. Crise. Il fallait donc aller plus loin que les bricolages et chercher à re-totaliser les éléments épars. Cela commença vers la deuxième moitié des années soixante, époque qui vit aussi les printemps de Prague et de Paris, la succession des étés chauds de Watts et de Détroit, la G.R.C.P. Parsons est fini, Parsons se meurt, Parsons est mort, maman, que vais-je devenir ? Une vraie belle crise.

Quand la poussière retomba, quand fut passée de mode la remise en question des fondements bureaucratique-universitaires de la sociologie fonctionnaliste, quelque chose avait effectivement changé. Quelle nouvelle orthodoxie se donneraient les sociologues ? Il y avait, bien sûr, le marxisme, mais il était resté, même à l'époque glorieuse de Poulantzas, un discours sociologique coupable, d'abord parce qu'il était entaché du crime d'économie politique et, ensuite, parce qu'il martelait sans cesse cette vérité simple : la lutte des classes. Il fallait donc autre chose qui puisse rendre compte tant de la présence durable des divers mouvements sociaux que de la tout aussi évidente transformation des modes de domination (et de reproduction élargie) du capital. En d'autres termes, il fallait s'atteler à la rude tâche de comprendre le possible éclatement de la société bourgeoise en une multitude d'atomes, tout en expliquant pourquoi, justement, ça n'éclate pas.

Pour A. Fortin, ce problème se présente comme celui de la division entre le tout et les parties ou, plus précisément, comme celui de la *coordination* des parties entre elles et des parties avec le tout. Ces mots sont à prendre comme symboles : le rapport partietout pourra être, selon le cas, individu-groupe, groupe-communauté, communauté-société. On se situe donc à un niveau élevé d'abstraction où on s'adressera tant au rapport Bas-du-Fleuve — Québec que quartier-ville, jeunes-société gérontocratique, monde ordinaire-technocrates, etc. On aura compris que le substrat social de ces oppositions logiques est en réalité le problème *politique* d'une coordination « véritable » (p. 29) des parties et du tout où celui-ci respecte l'autonomie de celles-là.

On est un peu écrasé par l'ampleur de la tâche, sinon effrayé par l'importance des enjeux. Fortin passe d'ailleurs les 300 premières pages du livre à en explorer les principaux aspects. Si on accepte de voir la société comme organisation de trois instances : le mode d'accumulation, le mode culturel et le mode de connaissance — la référence est ici à A. Touraine — on réalisera vite que la structure économique et le mode de pouvoir sont incapables, à eux seuls, de rendre compte de ce je ne sais quoi qui fait que les sociétés sont différentes. Il faut donc s'arrêter sur le *mode de connaissance*, qu'on définira comme le rapport social (théorique et pratique) à la nature. La sociologie, étant occidentale, l'a toujours négligé, car elle a cru que son mode de connaissance — le rationalisme — était, sinon le seul possible, en tout cas le seul raisonnable. En fait, ce qui vaut pour la socio-

logie vaut pour la société occidentale en son entier. Il y a là comme un choix de civilisation; nous (nous ? Oui, nous, depuis Platon) avons choisi de nous différencier de la nature, que nous avons reléguée au rang d'environnement. Sur cette coupure, nous avons édifié l'État, archétype de l'organisation rationalisante, rationaliste, dominante et hiérarchique. Nous avons aussi construit sur elle notre science objectiviste fondée sur la logique binaire. Pour l'auteur, science et État sont deux « manifestations » (p. 30) de notre mode de connaissance. Cette première partie de l'ouvrage cherche donc à montrer comment science, État, hiérarchie et logique binaire sont des émanations du rationalisme.

La deuxième partie s'intitule « Dépassement du rationalisme » : après le diagnostic (crise de la société occidentale parce que crise de son mode de connaissance), on passe au prognostic. C'était l'étape logique. C'était aussi beaucoup plus compliqué. Sans prétendre faire justice à son imagination, je me bornerai à noter que pour l'auteur, on peut opposer un contre-exemple au rationalisme : la « pensée sauvage », pensée des sociétés dénuées d'État et, de ce fait (ou l'inverse ?), sociétés intégrées harmonieusement à la nature, ayant un autre rapport au temps, à l'espace, au corps. On pourrait presque parler d'une vision cybernétiste – façon E. Morin – dépassant l'antinomie sujet/objet. Les Hopi semblent représenter pour A. Fortin l'exemple même de la société « mystique », axée sur la *coopération* entre les êtres humains et sur l'*insertion* douce dans la nature. Il y a quelques années, on l'aurait dite fonctionnellement intégrée : sans contradiction, sans fracture, sans violence. Jusqu'à sa langue qui, loin d'être abstraite comme la nôtre, est *concrète*, basée sur les perceptions (p. 367). Et, en plus, son système de parenté est matrilinéaire.

Les sociétés sauvages, primitives, sans État (etc.) représentent donc quelque chose comme l'utopie vers laquelle nous portent certains mouvements sociaux. La société autogérée, en effet, dans la mesure où elle est la reprise en charge de chaque communauté par elle-même en fonction de ses propres spécificités, s'inspirera – ne pourra pas ne pas s'inspirer – des modes anti-hiérarchiques d'organisation sociale dont la possibilité a été démontrée par les Hopi. Il ne s'agira plus alors de réconcilier la norme générale et les spécificités locales mais d'accorder les spécificités locales entre elles (p. 396). Société de la diversité, elle ne pourra apparaître grâce à l'action de l'État mais sera le fruit de l'activité de la base, communautés et groupes sociaux (p. 408).

Ma réaction à cet ouvrage est double. D'une part, on ne peut douter de l'importance des questions soulevées par l'auteur. Quiconque tient à concevoir le changement social dans sa globalité ne peut manquer de s'interroger sur la place de la science et de l'État, sur le rapport des intellectuels (technocrates ou non) au « monde ordinaire », etc. Il est soulageant de constater que les professionnels des sciences sociales s'intéressent encore à ce qui fait la vraie substance des débats socio-politiques. Il est cependant dommage et frustrant de s'apercevoir que la façon de formuler les questions procure, elle, beaucoup moins de satisfaction. Il est évident qu'en soulevant pareille masse de problèmes, l'auteur ne pouvait accorder à tous la même attention, mais je déplore que l'auteur se borne à tracer du marxisme l'image désolante d'une sorte de technologisme simple, opinion qui me semblerait plus à sa place dans un ouvrage datant des années cinquante. Dans le même ordre d'idées, je trouve regrettable que sur la cinquantaine de pages consacrées au problème de l'État, le rapport État-classes sociales soit évacué en onze lignes. Ce ne sont là que deux exemples d'une manie fort générale de ce livre : soulever une question, en montrer l'importance, en amorcer l'analyse et puis, tout laisser en plan, le pied en l'air. De cette façon de procéder est issu un certain flou conceptuel ou une certaine naïveté trop confiante dans l'évidence de termes comme communauté, localité, « groupe social ». Je garde l'impression que dans ce texte où l'indécis au précis se joint, c'est encore la vieille soupe fonctionnaliste qu'on veut nous servir avec piments de systé-

L'auteur a visiblement choisi d'opter pour un langage le plus dénué possible de jargon sociologiste, et il faut l'en louer, mais je ne crois pas que cela excuse l'imprécision dans le discours. Je me demande, par exemple, ce que signifie une déclaration selon laquelle la femme serait métaphorique et l'homme métonymisateur (p. 238). Par ailleurs, d'un point de vue d'ethnologue, je me serais attendu à plus de prudence dans la manipulation des thèses de Whorf. Je m'interroge aussi sur le sérieux d'un concept comme celui de « civilisation occidentale », qui cherche à mettre dans le même sac la Grèce classique, l'empire romain, la France féodale, la renaissance hollandaise et l'ère des monopoles. Enfin, l'affirmation selon laquelle « l'État fonctionne selon la méthode scientifique » (p. 238) ne me semble pas résister à l'ethnographie : que faire des Incas, de la Chine, de l'Inde, d'Ife, de Sumer ? Je présente ces quelques illustrations pour indiquer qu'A. Fortin oublie fréquemment le fondement social des objets théoriques manipulés. Autrement dit, on l'aura compris, je suis passablement en désaccord avec la façon dont procède l'auteur. Je ne crois pas que l'histoire du monde dépende des attitudes envers la nature, pas plus que je ne suis prêt à accorder que le fonctionnement des organisations sociales dépende d'un mode de pensée. Cette revue de littérature est souvent passionnante (notamment dans le chapitre sur la logique, où l'auteur est visiblement plus à l'aise), mais le sociologue reste sur sa faim.

Pierre-André Tremblay  
Département d'Anthropologie  
Université Laval