



## **SOUVENIRS, RENCONTRES, PERSPECTIVES : ENTRETIEN AVEC SERGE PROULX**

Dominique Trudel  
Université de Montréal

### **Résumé :**

Dans cet entretien, Serge Proulx évoque ses rencontres avec des figures intellectuelles marquantes des sciences sociales, notamment Marcel Rioux, Edgar Morin et Gregory Bateson. Ces rencontres constituent le prisme à travers lequel se réfléchissent des considérations sur l'histoire, le développement, l'épistémologie et la dimension politique du champ d'étude de la communication.

Mots-clés : histoire des idées; histoire intellectuelle; cybernétique; sociologie; idéologie de la communication.

### **Abstract :**

In this interview, Serge Proulx recalls his encounters with some of social sciences' influential figures, such as Marcel Rioux, Edgar Morin and Gregory Bateson. These encounters constitute the cornerstone of Proulx's views on the history, genesis, development as well as epistemological and political dimensions of the communication studies field.

Keywords: history of ideas; intellectual history; cybernetics; sociology; communication and ideology.

## Introduction

Serge Proulx est un pionnier de la recherche en communication au Québec. Co-fondateur de la Faculté de communication de l'Université du Québec à Montréal (UQAM), Serge Proulx y enseigne la communication depuis près de trente ans, en plus d'être l'auteur (avec Philippe Breton) de *L'Explosion de la communication à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle*, un ouvrage qui s'est imposé, avec ses multiples rééditions et traductions, comme un classique de la discipline<sup>1</sup>.

Durant notre long entretien, j'ai demandé à Serge Proulx de nous raconter ses rencontres avec ces figures intellectuelles marquantes – pour lui-même et pour des générations de chercheurs – que sont, parmi d'autres, les Guy Rocher, Marcel Rioux, Edgar Morin et Gregory Bateson. C'est en sa qualité de « témoin privilégié » que j'ai interrogé Serge Proulx. Témoin des bouleversements paradigmatiques et des ruptures épistémologiques de la deuxième moitié du siècle, mais également participant et artisan de ces grands mouvements d'idées. Notre entretien s'articule donc autour de ces deux lignes directrices ; d'une part, des souvenirs et un parcours intellectuel, et, d'autre part, les bilans d'une telle aventure. Ce regard vers un passé récent, s'il peut intéresser les historiens des idées et de la discipline, ne saurait être seulement rétrospectif. Il est plutôt paradoxal, complexe, dans la mesure où il s'agit d'un regard double; celui du « témoin » qui raconte et celui du « privilégié » qui participe pleinement à cette histoire. Loin de vouloir solutionner l'aporie, elle m'apparaît ici comme le point de départ nécessaire et incontournable à la montée en puissance de la pensée, c'est-à-dire à une pensée qui se pense alors qu'elle était en train de se penser. Comme le souligne Edgar Morin, « la vraie nouveauté naît toujours dans le retour aux sources » (1997, p. 49).

Mettre ainsi l'accent sur les rencontres et les souvenirs d'un chercheur, dans leurs contextes historiques et politiques, permet de saisir l'élément aléatoire et contingent du développement d'une pensée intellectuelle et ce, à l'encontre de la chimère du cheminement autonome de l'Idée.

---

<sup>1</sup> Pour un aperçu détaillé de la carrière et des recherches de Serge Proulx, voir son site Internet qui contient une bibliographie exhaustive de ses travaux et une biographie : <http://www.sergeproulx.info/>. Dans son texte « La société de l'information et l'avenir : l'utopie et après ? », paru en 1992 dans l'ouvrage collectif *Hommage à Marcel Rioux*, Serge Proulx propose quelques extraits de ce qui semble son journal personnel, composé de souvenirs et de réflexions sur le vif.

Il est possible de réfléchir une telle démarche en parallèle avec le projet de sociologie de la connaissance de Karl Mannheim. En effet, pour Mannheim, il est nécessaire de considérer la constellation socio-historique dans laquelle s'inscrit le développement des connaissances, notamment en termes de classes sociales. Cette perspective n'est pas relativiste – il ne s'agit pas de « réduire » une pensée à son contexte ou à une idéologie de classe – mais bien « relationniste », dans la mesure où la relation entre une pensée et un contexte est cela même qui produit de nouvelles pensées et de nouveaux contextes : « Que, des conditions déjà données, de nouvelles pensées prennent naissance, et que les pensées donnent naissance à de nouvelles conditions, voilà l'œuvre des hommes » (Mannheim, 1929, p. 79). La dimension « relationniste » de la pensée est dès lors cela même qui la distingue – tout en la rapprochant – de l'idéologie puisqu'elle tend ainsi au-delà de la simple reconduction du réel, vers les territoires inconnus de l'utopie.

### **1. Les révolutionnaires en culottes courtes**

Dominique Trudel — *Avant d'aller faire votre thèse de doctorat en France, vous avez étudié, durant les années soixante, au Département de sociologie de l'Université de Montréal. J'aimerais que vous nous parliez un peu de ces années où le Québec était en pleine effervescence. C'étaient les années de la Révolution tranquille, « l'année de l'amour, l'année de l'expo » ont chanté Beau Dommage. Mais le Québec est alors en pleine crise sociale et politique, avec des revendications d'un genre nouveau, sur la sexualité, la place des femmes, la place des jeunes et évidemment, au niveau politique, ce sont les années du Front de libération du Québec (FLQ) et du Rassemblement pour l'indépendance nationale (RIN), les années de l'affirmation d'une nation québécoise. Comment avez-vous vécu ces événements et qu'en avez-vous retenu ?*

Serge Proulx — J'étudiais en sociologie à l'Université de Montréal à l'époque des bombes du FLQ, donc bien avant Beau Dommage. Je viens d'un milieu populaire et j'ai fréquenté l'école secondaire plutôt que le collège classique. Il y avait à cette époque une division de classes sociales flagrante dans le système d'éducation. Après l'école primaire, un petit pourcentage des enfants des milieux populaires allaient à l'école secondaire tandis que les enfants des milieux favorisés allaient vers les collèges classiques. Je suis allé à l'école secondaire et je me destinais à

poursuivre des études en mathématiques avec mes meilleurs amis qui étudiaient tous en mathématiques. Mais quand je regardais le programme du baccalauréat spécialisé en mathématiques de l'Université de Montréal, je sentais qu'il manquait quelque chose à ma formation. En réalité, je manquais du cours classique bien que je ne le savais pas. Il y avait quelque chose que je trouvais très réducteur dans l'idée de ne faire que des sciences pour le reste de ma vie. Quelques mois avant mon arrivée à l'Université de Montréal, un représentant de la Faculté des sciences sociales s'est présenté à l'école secondaire avec de bonnes nouvelles, en disant que des places seraient ouvertes pour les étudiants de l'école. Comme nous n'avions pas le cours classique, il fallait faire une propédeutique de deux ans avec des éléments de philosophie, d'histoire, de littérature, d'histoire de la littérature et de statistiques. C'était le programme dont je rêvais. J'ai choisi les sciences sociales parce que la propédeutique comblait pour moi un manque, mais sans comprendre en quoi consistaient les sciences sociales. J'étais directeur du journal de mon école secondaire alors j'ai demandé au représentant de la faculté si je pouvais devenir journaliste. Il m'a répondu : « C'est la voie royale monsieur. Il n'y a pas mieux ». J'ai choisi les sciences sociales en me disant que je deviendrais journaliste, que la propédeutique comblerait mon manque de culture générale et que je verrais bien en quoi ça consiste, les sciences sociales.

Au cours de la formation, nous étudions les quatre grandes sciences sociales qui étaient alors définies comme étant la sociologie, les sciences politiques, l'économie et l'anthropologie. J'ai donc suivi les quatre grands cours d'introduction sur un an. Le cours d'introduction à la sociologie était donné par Guy Rocher. Les notes de ce cours sont ensuite devenues son ouvrage « Introduction à la sociologie générale » qui n'existait pas encore et que Guy Rocher rédigeait à travers ses cours. Il était un professeur absolument hors pair, grandiose. C'est en suivant ses cours que j'ai réalisé que j'étais comme Monsieur Jourdain, que je faisais de la sociologie sans le savoir. Originaire d'un milieu populaire, j'étais maintenant dans un milieu privilégié qui me permettait chaque jour de faire des comparaisons entre des gens provenant de milieux sociaux différents, de classes sociales différentes. C'est ce qui explique cette adhésion extrêmement profonde entre la proposition de faire de la sociologie et mon être. Je me suis retrouvé en sociologie, et très profondément.

C'est à travers la question de l'indépendance du Québec que je me suis socialisé à la politique. Lorsque j'étais directeur du journal étudiant, j'ai fait un éditorial en faveur de la séparation du Québec (on appelait ça la séparation à l'époque, pas encore l'indépendance). Il y avait alors deux penseurs importants sur cette question. Marcel Chaput, qui était plus à gauche, et Raymond Barbeau qui était plus à droite<sup>2</sup>. À l'école secondaire Saint-Stanislas, nous étions un petit groupe d'amis qui discussions de ces questions. Plus tard, Gérard Pelletier a écrit que les premiers felquistes<sup>3</sup> étaient des terroristes en culottes courtes. Je ne dis pas que nous étions des terroristes, mais simplement des jeunes qui pensaient la question politique sans base aucune. Nous construisions notre pensée politique à l'intérieur de notre petit groupe, dans nos interactions.

D. T. — *Votre réflexion politique était en quelque sorte immanente?*

S. P. — Oui, voilà. En fait les références que nous avions c'était l'Algérie et le livre de Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*. Il y avait Sartre aussi, que j'ai commencé à lire à l'école secondaire. Je ne sais pas ce que je comprenais de Sartre (*rires*), mais j'avais l'impression que ça produisait un effet, même s'il me manquait la culture philosophique pour vraiment comprendre Sartre. Je m'étais attaqué à *L'être et le néant*. C'est effrayant les mois que j'ai passé dans *L'être et le néant*. Mais ce qui m'a beaucoup parlé, c'est *Les chemins de la liberté*. Nous étions en 1962, j'étudiais en sociologie et j'étais traversé par ce que je dirais être une idée existentialiste de la liberté.

C'est dans ce climat où on commençait, on balbutiait cette question qui va devenir la question de l'indépendance du Québec et ce, sans assise, sans Père, sans référent d'autorité. Nous faisons partie de cette génération politique qui a porté le projet de l'indépendance du Québec, mais sans le savoir. Comme nous ne venions pas de milieux favorisés, nous construisions tout. C'est pour cette raison qu'un ouvrage comme celui de Frantz Fanon et la lutte du FLN pour l'indépendance de l'Algérie étaient très importants pour nous qui nous identifions à cette lutte. Certains d'entre nous, mais pas moi, fonderont le FLQ. Dès mes 17 ans, j'ai été socialisé à la politique en même

---

<sup>2</sup> Marcel Chaput participe à la fondation du Rassemblement pour l'indépendance nationale (RIN), en 1960, tandis que Raymond Barbeau fonde l'Alliance laurienne en 1957.

<sup>3</sup> Le terme « felquiste » désigne les sympathisants du Front de libération du Québec (FLQ), une organisation politique fondée en 1963 par Raymond Villeneuve, Gabriel Hudon et Georges Schoeters.

temps qu'à la question de l'indépendance du Québec, ce qui fait qu'aujourd'hui je suis un peu fatigué de cette question (*rires*). La question de l'indépendance du Québec aura traversé toute ma vie. Avec le recul, je trouve extraordinaire la vitesse à laquelle la société est allée; la vitesse à laquelle une génération politique est allée.

D. T. — *Au fond, vous employez cette expression « génération politique » comme un concept sociologique dans un sens proche de celui de Karl Mannheim. C'est le sociologue qui parle ici?*

S. P. — Exactement. Par « génération politique » j'entends un projet social et politique porté par des intellectuels et auquel s'identifie une strate générationnelle. J'ai d'ailleurs écrit sur cette question des générations politiques<sup>4</sup>.

## **2. Figures de l'utopie : de la sociologie à la communication**

D. T. — *J'aimerais revenir sur un de vos commentaires. Vous avez mentionné l'enseignement de Guy Rocher qui, à cette époque, travaillait aussi sur la commission Parent. Marcel Rioux<sup>5</sup> est également présent et sa sociologie est très engagée dans le monde. De nouvelles revues naissent alors, Parti Pris en 1963, puis Socialisme Québécois en 1964. Quel sens avait l'étude des mouvements sociaux à cette époque? Quelle est la différence avec la vie universitaire d'aujourd'hui? J'ai souvent l'impression d'une transformation importante de la vie intellectuelle qui devient de plus en plus professionnalisée et de moins en moins politisée. En d'autres termes, est-ce que vous considérez qu'une redéfinition du projet et de la pratique sociologique s'est accomplie depuis ces années?*

S. P. — La figure de Marcel Rioux a été très importante pour moi, encore davantage que Guy Rocher. Guy Rocher a constitué le point de départ, c'est celui par qui j'ai choisi la sociologie. Durant ma formation en sociologie à Montréal j'étais dans un milieu assez politisé ; c'était comme ça dans ces années. C'était des années de changement. Tout éclatait, tout volait en éclats

<sup>4</sup> Voir l'ouvrage *Changer de société* (1982), coédité avec Pierre Vallières.

<sup>5</sup> Marcel Rioux (1919-1992) est un écrivain et professeur québécois. Il fut un artisan de l'introduction de la pensée marxiste dans l'université québécoise, pensée qu'il s'efforça de prolonger dans une sociologie critique de son cru. Pour un aperçu de la contribution de Marcel Rioux, voir notamment *Hommage à Marcel Rioux* (Bernier et al., 1992).

et c'était absolument incroyable. Je me souviens que Marcel Rioux aimait faire l'adéquation entre la sociologie, le socialisme et la jeunesse. *Partis Pris* a été vraiment un phare intellectuel pour définir le projet politique de cette génération politique dont je parle et dont j'étais. *Parti Pris* a mis en place, je dirais, trois mots-clés. C'est-à-dire la « laïcité », une valeur portée jusque-là par le mouvement laïque de langue française auquel on identifiait Jacques Godbout. Puis il y avait les morceaux « indépendance du Québec » et « socialisme ». Le mot socialisme était un mot presque interdit au Québec au début des années soixante. C'est vraiment *Parti Pris* qui a mis sur la sellette la notion de socialisme au Québec, suivie peu après par *Socialisme Québécois*, une revue fondée par Pierre Vallières. Dans ce climat de changement on sentait, peut-être pas clairement, que la sociologie pouvait participer de ce changement. La sociologie pouvait aider à faire en sorte que les choses changent.

Déjà à l'époque de l'école secondaire Saint-Stanislas, j'avais compris que les idées participent au changement social. Mes éditoriaux m'avaient valu d'être convoqué par le « provincial », c'est-à-dire le chef des Frères de l'instruction chrétienne au Québec. Il m'avait dit : « Écoutez monsieur, vous allez arrêter de parler de politique, vous allez arrêter de parler de religion et vous arrêtez de parler de mœurs, sinon vous êtes exclu de l'école ».

D. T. — *Ça laisse place à peu de choses...*

S. P. — Effectivement, mais c'était les trois thèmes que j'avais développés dans mes éditoriaux.

D. T. — *Mais croyez-vous toujours à ce potentiel de la sociologie? Car il y a bien deux écoles sur cette question. Comme vous le soulignez, Marcel Rioux considérait que la sociologie contribuait à transformer le monde tandis qu'une autre figure intellectuelle déterminante pour vous, Edgar Morin, a écrit que la contribution de la sociologie à l'homme ou à l'humanité était nulle...*<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Dans *De la paupérisation des idées générales en milieu spécialisé*, Edgar Morin écrit « Si j'avais à répondre à la question : quelle est la contribution de la sociologie à l'épanouissement de l'Homme? Ma réponse serait simple : elle est nulle » (1984, p. 63).

S. P. — À l'époque nous avons vraiment l'impression que la sociologie pouvait être révolutionnaire et je pense qu'Edgar Morin aussi croyait cela. Au début des années soixante, il avait quitté le Parti communiste mais cette citation de Morin vient beaucoup plus tard. Car effectivement, les sciences sociales n'ont pas été à la hauteur de ce que l'on croyait. Nous entretenions une espèce d'utopie quant à la sociologie. J'ai été beaucoup habité par la question de l'utopie, à laquelle m'a incité Marcel Rioux d'ailleurs. Je participais à des rencontres avec Marcel Rioux et quelques autres, dont Paul Chamberland et Luc Racine, et nous avons rédigé un livre qui n'est jamais paru qui s'intitulait *Passages de l'utopie*. Notre réflexion s'articulait autour de la nécessité de l'utopie. J'ai toujours beaucoup aimé un penseur comme Ernst Bloch pour qui l'utopie est un horizon. L'utopie c'est un horizon vers lequel on peut se tourner, elle ne se réalisera jamais en tant que telle, bien que l'on puisse poser des gestes qui vont nous conduire plus proche de cette utopie.

D. T. — *Après l'obtention de votre maîtrise, vous allez étudier à Paris, est-ce que vous pouvez un peu revenir sur les circonstances qui vous ont menées là-bas?*

S. P. — Je suis allé voir Jacques Dofny qui était à ce moment là le directeur du Département de sociologie de l'Université de Montréal. Je lui ai annoncé que je voulais faire mon doctorat en sociologie à Montréal et que j'avais besoin d'obtenir des charges de cours. Il m'a dit : « Serge, vous n'allez pas faire un doctorat en sociologie à Montréal ? Vous connaissez tout le monde, il faut que vous alliez aux États-Unis ou en France ». Comme il était un peu tard dans le calendrier, la France s'imposait. C'est vraiment grâce à Jacques Dofny si je me suis orienté vers la France. Il m'avait dit : « Vous choisissez avec qui vous voulez travailler et moi je vous ferai les lettres de recommandation ». Au cours de cette conversation-là, il m'a dit : « Justement j'ai reçu ce matin une lettre de Serge Moscovici qui me demande de lui envoyer quelqu'un. Voulez-vous aller travailler avec Serge Moscovici ? » Et j'ai dit non! (*rires*). Je lui ai dit que tout ce que j'avais lu de lui, c'était de la psycho-sociologie et que ça ne m'intéressait pas! J'avais alors une vision extrêmement réductrice du travail de Moscovici et c'était une erreur de jugement de ma part. J'ai pris quelques jours pour réfléchir et je suis retourné voir Dofny pour lui annoncer que je voulais travailler avec Bourdieu. Ce que je ne savais pas, c'est que Dofny n'était pas du tout dans les réseaux de Bourdieu, mais il a respecté mon choix. Il a rédigé une lettre de recommandation à

Bourdieu et j'ai joint un projet de deux pages spécifiant ce sur quoi je voulais travailler : les questions de l'idéologie des publicitaires québécois. Finalement je n'ai pas reçu de réponse de Bourdieu. En fait, il n'était pas du tout intéressé. J'ai compris bien plus tard l'importance de ces luttes d'écoles, mais j'avais présenté à Bourdieu un projet dans lequel je citais Edgar Morin mais pas Bourdieu. J'ai été complètement déclassé par Bourdieu. Je suis revenu vers Dofny et il m'a dit : « Écoutez, vous citez Morin dans votre texte, pourquoi pas Morin? ». Pour moi, Morin était un penseur trop gigantesque.

D. T. — *Pourtant Bourdieu est assez gigantesque aussi...*

S. P. — Non, pas à cette époque. Mais Morin avait un halo et j'avais l'impression qu'on ne pouvait pas aller travailler avec Morin. Dofny a finalement envoyé une lettre de recommandation à Morin ... et Dofny est un ami intime de Morin ! Huit jours plus tard j'ai reçu un retour de courrier de Morin qui m'écrivait : « Cher Serge Proulx, venez je vous attends les bras ouverts ». (*rires*)

J'arrive donc à Paris en 1969 pour faire mon doctorat et je me présente au secrétariat du CECMAS,<sup>7</sup> où est rattaché Edgar Morin pour prendre rendez-vous avec lui. Sa secrétaire me dit : « Mais monsieur Morin est en Californie pour l'année ! » Au moment où j'arrive à Paris, Edgar Morin est en Californie et il est en train de changer de paradigme. Je dis souvent qu'il y a deux Edgar Morin. Un Morin avant *Le Paradigme perdu*, et puis un Morin après, qui va éventuellement écrire *La Méthode* en plusieurs tomes<sup>8</sup>. Donc Edgar Morin est vraiment en train de basculer dans le paradigme systémique, le paradigme de la complexité et ça aura un impact très fort sur moi. Je suis alors marqué par Rioux, marqué par le marxisme et je me suis approché d'Edgar Morin parce qu'il essayait de prendre en compte les influences de l'École de Francfort. Mais j'arrive à un moment où il est en train de basculer, où il délaisse le marxisme pour épouser un autre paradigme qu'il est en train de comprendre, qu'il découvre.

<sup>7</sup> Centre d'études des communications de masse.

<sup>8</sup> Edgar Morin publie *Le paradigme perdu : la nature humaine* en 1973 avant d'entreprendre, entre 1976 et 1994, la publication de *La Méthode* en six volumes.

D. T. — *Êtes-vous également en train de changer de paradigme à cette époque? Que découvrez-vous de la vie intellectuelle parisienne ?*

S. P. — Une année après Mai 68, il y a un véritable bouillonnement intellectuel mais la pensée marxiste est encore très forte. À mon arrivée à Paris, on se réfère en permanence au marxisme d'Althusser et au structuralisme. Un de mes professeurs est Roland Barthes, qui est au CECMAS, mais je ne serai jamais dans les *groupies* de Roland Barthes, parce que je suis dans les *groupies* d'Edgar Morin ! À cette époque, j'assiste aussi à des conférences de Jean Baudrillard.

D. T. — *Plusieurs affirment que la critique de la vie quotidienne d'Henri Lefebvre fut l'inspiration principale de Mai 68. L'avez-vous côtoyé à cette époque, lui qui sera membre de votre jury de thèse ?*

S. P. — J'ai eu la chance d'avoir Henri Lefebvre comme président de mon jury mais je le lisais bien avant. Henri Lefebvre était important pour sa critique de la vie quotidienne et pour moi qui m'intéressais à la publicité et à la culture de masse. Henri Lefebvre constituait aussi une bouée de sauvetage pour ceux qui ne voulaient pas adhérer au structuralisme alors à la mode. Quand je suis arrivé à Paris, la pensée marxiste était extrêmement importante et il fallait absolument se définir par rapport à elle. En sciences sociales, il était alors extrêmement difficile de ne pas être marxiste, mais il y avait en quelque sorte deux marxismes. D'une part, le marxisme de la structure avec Althusser et d'autre part, le marxisme de l'aliénation avec Henri Lefebvre. Moi j'allais aux deux râteliers. Ce n'était pas encore tout à fait clair, mais je voyais bien qu'étant avec Edgar Morin, j'étais du côté d'Henri Lefebvre.

D. T. — *Vous étiez donc du côté du marxisme de l'aliénation, du jeune Marx ?*

S. P. — Voilà ! Mais en même temps j'étais séduit par Althusser. J'étais dans la contradiction et j'essayais de m'en sortir. Je me suis alors beaucoup intéressé au structuralisme. J'ai lu énormément Lévi-Strauss et beaucoup Barthes. J'ai essayé de lire Lacan mais sans rien y comprendre, donc j'ai abandonné. Je trouvais que la sémiologie de Roland Barthes était fantastique, mais celle des *groupies* de Roland Barthes me semblait toujours assez arbitraire. Je

me disais : « Mais qui sont-ils pour dire que c'est ça qu'ils voient dans le message publicitaire ? » D'une certaine manière, j'étais à ce moment là déjà habitué, sans le savoir, par un questionnement sur la réception. Je trouvais que la sémiologie des années soixante et soixante-dix faisait complètement l'économie du récepteur. Leur univers était celui des études littéraires tandis que je me sentais plus près de la sociologie.

D. T. — *On serait aujourd'hui tenté de penser à un tel exercice comme s'inscrivant dans la tradition des « cultural studies ». Après tout, vous étudiez alors un élément de la culture populaire – la publicité – depuis un cadre néo-marxiste, ou à tout le moins un marxisme sophistiqué. Récapitulons un peu : Edgar Morin publie son livre sur les stars en 1957, Roland Barthes publie Mythologies la même année, tandis qu'Henri Lefebvre avait publié sa Critique de la vie quotidienne dix ans auparavant... Morin, Lefebvre et Barthes furent les trois membres de votre jury de thèse ! Et Marcel Rioux lui-même proposait un marxisme culturel plutôt qu'un marxisme économique. Tout cela converge vers cette question que je vous pose : Pourrait-on à votre avis parler d'une « racine francophone oubliée » des cultural studies ? D'une certaine manière, l'importation tardive des cultural studies anglo-saxonnes au Québec peut-elle s'expliquer par l'existence d'un projet similaire – quoique diffus – dont on devine quelques traces entre Montréal et Paris, avec les Rioux, Barthes, Morin et Lefebvre ?<sup>9</sup>*

S. P. — Pour travailler sur le transatlantique, je pense effectivement que ce qui réunissait profondément la pensée d'un Lefebvre et d'un Rioux, c'est la critique de la vie quotidienne. D'ailleurs, au moment où je suis parti faire mes études à Paris, j'avais commencé à être membre de l'équipe de recherche de Marcel Rioux sur la vie quotidienne. Ils ont réalisé une longue étude sur la vie quotidienne et j'aurais été membre à part entière de l'équipe de Marcel Rioux si je n'avais pas quitté pour aller étudier à Paris. Lorsqu'on y réfléchit, c'est à peu près à ce moment

---

<sup>9</sup> Sur cette question, voir l'analyse de François Yelle, « Les études en communication médiatique au Québec et l'approche des Cultural Studies » publiée dans *Commposite* en 2000. Selon John Durham Peters, le CECMAS, fondé en 1960, « constitue le parallèle français » du *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) fondé en 1964 par Richard Hoggart. Peters explique l'émergence des *cultural studies* par le rapprochement entre anthropologie et études littéraires, soulignant la pertinence d'une thèse à venir sur l'émergence de ce type de réflexion dans la « région nord-atlantique durant les années soixante », évoquant des similarités entre les démarches de McLuhan, Carpenter, Williams, Hoggart, Goody, Watt, Barthes, Friedmann, Morin et Habermas (2008, p. 155, ma traduction). Dans le cadre d'un projet si largement circonscrit (et sans évacuer les distinctions évidentes et insurmontables entre ces auteurs) il me semble possible d'ajouter Marcel Rioux – un anthropologue de formation – à ce tableau pourtant déjà bien assez compliqué.

que les trois figures fondatrices des *cultural studies* britanniques publient leurs ouvrages sur la culture. Richard Hoggart publie *The Uses of Literacy* en 1957, Raymond Williams publie *Culture and Society* en 1961 et Edward Palmer Thompson publie *The Making of the English Working Class* en 1963. Mais on ne parle pas encore des *cultural studies* au Québec. Ce qu'il y a de semblable et qui réunit tous ces gens, c'est un certain rapport au marxisme. Les premiers travaux des *cultural studies* de Birmingham sont des travaux complètement marxistes, c'est un marxisme appliqué à la culture. En ce sens, il y a bien un rapprochement possible avec Marcel Rioux. Mais il y a également une différence, qui vient peut-être de la sociologie. Les *cultural studies* se sont beaucoup développées dans le sens des *humanities*, dans le sens des études littéraires. C'est pour cette raison que la perspective méthodologique des *cultural studies* se dégage énormément d'une perspective méthodologique des sciences sociales, de la sociologie en particulier. Un échantillon en *cultural studies* est un corpus, et un corpus peut être construit de façon assez arbitraire, tandis que du côté de la sociologie, l'échantillon doit être représentatif. Alors il y a des éléments qui unissent les démarches mais d'autres qui les distinguent.

D. T. — *Pour Guy Rocher, il y aurait un « âge d'or » de la recherche québécoise sur la culture entre 1965 et 1969, suivi d'une éclipse entre 1970 et 1977. Dans un ancien numéro de Composite, François Yelle remarque que l'éclipse de la recherche sur la culture dont parle Guy Rocher advient précisément au moment où les premiers départements de communication font leur apparition au Québec. Vous étiez aux premières loges de ces événements, qu'en pensez-vous ? Quel lien est-il possible de faire entre la création des premiers départements de communication au Québec et l'éclipse de la recherche sur la culture dont Rocher affirme l'existence<sup>10</sup> ? Dans une enquête que vous effectuez en 1979 auprès de professeurs en communication québécois, il appert que nombre d'entre eux ont l'impression de travailler à la remorque de l'État, comme si l'État définissait les programmes de recherches, les objets, les épistémologies, etc. La conclusion de votre texte de 1979 annonçait des travaux « potentiellement critiques » qui ne manqueraient pas d'émerger à l'envers de ces nombreux savoirs appliqués. Quel regard posez-vous aujourd'hui sur cette question ? Avez-vous l'impression que les savoirs*

---

<sup>10</sup> Cette question est soulevée par François Yelle (cf. *supra*). Pour une discussion sur « l'éclipse de la culture » entre 1970 et 1977 et notamment sur l'influence du structuralisme français dans cette éclipse, voir le texte de Renée B.-Dandurand, « Marcel Rioux et Fernand Dumont : deux penseurs québécois de la culture (1965-1985) » paru dans *Hommage à Marcel Rioux* en 1992.

*critiques ont gagné du terrain sur les savoirs d'État dans l'université québécoise ? Est-ce que ces « catégories » vous semblent encore satisfaisantes aujourd'hui ?*

S. P. — Je suis revenu de Paris en 1972 et j'ai tout de suite été engagé par l'UQAM pour fonder « quelque chose » en communication, avec Jean-Paul Lafrance et Marquita Riel, mais on ne savait pas encore quoi... Ce « quelque chose » est d'abord une structure transitoire en 1974, puis, en 1975, le Département de communication de l'UQAM. Effectivement il y avait une effervescence, un engouement à l'idée d'enseigner les communications dans les universités. À ce moment-là, il y avait à l'Université de Montréal une section communication au Département de psychologie. Jim Taylor dirigeait la section et m'avait reçu avec l'ensemble des professeurs de la section en entrevue d'embauche.

D. T. — *Leur avez-vous fait part de votre indifférence vis-à-vis la psychosociologie ?*

S. P. — Non ! (*rires*). En fait j'avais été retenu, mais l'ouverture de poste n'a pas été complétée. C'est comme ça que je n'ai pas été professeur en communication à l'Université de Montréal en 1972 et que je me suis retrouvé à l'UQAM. Je n'entrerai pas dans les détails, ce serait trop long, mais brièvement, nous voulions penser l'université d'une nouvelle manière. Nous voulions créer un nouveau Vincennes, à Montréal. À mon arrivée j'ai été accueilli par les étudiants à bras ouverts. On m'a immédiatement identifié à « la communication ». Je venais de faire un doctorat en sociologie, mon objet portait sur les publicitaires québécois, sur le discours publicitaire, mais j'étais perçu comme étant « celui qui sait » en communication. J'ai énormément travaillé pour créer le département, par exemple en essayant de me donner une vision de l'état des études en communication dans les universités américaines. En Europe, il n'y avait pas grand-chose à l'époque et en France, il n'y avait presque rien. Mes amis Bernard Miège et Yves de la Haye étaient également en train de créer « quelque chose » à Grenoble. Nous étions vraiment des pionniers ! J'avais un lien très privilégié avec Yves de la Haye à l'époque (nous avons étudié ensemble au CECMAS). Mais au niveau de l'État, la communication devenait très importante à l'époque. C'était le moment où l'on créait des Ministères des communications, à la fois au fédéral et au provincial. Il y avait aussi la création de toutes sortes de départements des communications ou des relations publiques dans les entreprises. Il y avait une nouvelle sensibilité. Les années

soixante-dix ont constitué ce moment où l'on a conçu les besoins en communication. On sait très bien que ce sont des constructions, mais on a conçu les besoins en communication autour des médias, des relations publiques, des communications dans les entreprises, des communications dans les ministères, etc. C'est ce qui est spécifique aux années soixante-dix parce qu'avec la création de la micro-informatique en 1975, il y a eu un changement des besoins, surtout au tournant des années quatre-vingt, au moment où l'informatique se diffuse. En 1981 c'est déjà le micro-ordinateur d'IBM...

### 3. Morin et Bateson, ou la découverte d'un nouveau paradigme

D. T. — *J'aimerais peut-être faire bifurquer notre conversation, la faire revenir en arrière plutôt... Quand on regarde votre parcours, Edgar Morin et Gregory Bateson semblent être les deux figures les plus importantes pour vous, celles qui auraient contribué de manière significative au développement de vos idées. Vous avez déjà raconté les circonstances de votre rencontre avec Edgar Morin, pourriez-vous maintenant nous raconter celles de votre rencontre avec Bateson?*

S. P. — Je disais avoir rencontré Morin au moment où lui-même était en train de changer de paradigme. Bateson était mentionné dans des textes de Morin que j'ai pu lire dans les années soixante-dix. Quand je suis revenu au Québec, j'ai participé assez activement au mouvement de la contre-culture. J'ai acheté avec quelques autres une ferme et nous avons créé une commune à Maricourt, dans les Cantons-de-l'Est. Dans la sphère des contre-cultures, la figure de Bateson était alors présente. J'avais entendu parler de Bateson par Morin et ensuite, à mon retour au Québec, je réentends parler de Bateson comme un intellectuel de référence dans les milieux contre-culturels. C'est en lisant Bateson que j'entends parler de cybernétique.

D. T. — *Vous n'aviez donc jamais entendu parler de cybernétique avant les années soixante-dix, alors que vous découvrez Bateson par l'entremise de Morin ?*

S. P. — C'est-à-dire que j'avais entendu parler de cybernétique par Morin lorsqu'il est revenu de Californie. J'en avais entendu parler un peu dans mes études en sociologie mais le modèle qui

était en train d'être développé c'était l'approche systémique autour de Walter Buckley, qui appliquait la systémique à la société. J'avais lu Buckley, guidé par Marcel Rioux, et comme Rioux était marxiste, il faisait la critique de ces idées systémiques. En ce sens il était très près de Henri Lefebvre et de ses idées sur le cybernanthrope<sup>11</sup>. C'est donc un premier moment où j'avais entendu parler de cybernétique et ça revient ensuite à travers Morin, mais comme quelque chose de positif. Les premiers moments où j'avais entendu parler de cybernétique c'était assez critique, mais avec Morin j'avais l'impression qu'il faisait une redécouverte, comme s'il disait « Attention on a mal lu : la cybernétique a vraiment un potentiel extrêmement fort, un potentiel révolutionnaire pour la pensée, qu'on n'a pas vu. On a fait trop rapidement une espèce de critique en disant la cybernétique, c'est le fonctionnalisme ». Avec Rioux, nous faisons une critique du fonctionnalisme mais vers 1970, Morin nous invite à reconsidérer la cybernétique et en particulier la figure de von Foerster<sup>12</sup> – je vais le rencontrer personnellement – qui sera très importante. C'est donc à partir de ces lectures que je développe une fascination pour Bateson. Aussi, en 1972 paraît la traduction en français de l'ouvrage de Paul Watzlawick, *Une logique de la communication*, un ouvrage qui pour moi était extraordinaire. Ce livre est une vulgarisation d'une certaine pensée de Bateson, qui est peut-être trop tirée vers un espèce d'interventionnisme avec lequel Bateson n'est pas d'accord, mais il n'en demeure pas moins qu'il y a là le développement de l'idée d'une pragmatique de la communication construite à partir de la cybernétique et de la systémique qui donnera lieu à toute une réflexion, entre autres sur les thérapies familiales.

En 1974, je participe à un séminaire de l'*American Society for Cybernetics* à Philadelphie où je rencontre un certain nombre de penseurs associés à la cybernétique et où, par le plus grand des hasards, je me retrouve assis à côté de von Foerster. Au repas, j'arrive un peu en retard et il y a une seule place de libre : je m'y assois et à côté de moi c'est von Foerster ! L'idée von foesterienne fondamentale c'est que l'ordre peut produire de l'ordre et que le désordre aussi peut produire de l'ordre, et cette idée deviendra extrêmement importante pour Morin. Voilà l'univers qui structure mon intérêt pour la cybernétique et pour Bateson. Comme j'ai créé le Département de communications à l'UQAM, j'ai la possibilité de partir en année sabbatique un an plus tôt que

---

<sup>11</sup> Cf. Henri Lefebvre, *Vers le cybernanthrope, contre les technocrates* (1967).

<sup>12</sup> Sur Heinz von Foerster, voir le texte de Serge Proulx « Heinz von Foerster (1911-2002), le père de la seconde cybernétique » paru dans *Hermès* No. 37 en 2003.

prévu, donc après cinq ans plutôt qu'après six ans. Comme l'université est encore jeune, ce sont des années où on pouvait faire de vraies sabbatiques. Je pars donc avec ma compagne, je traverse les États-Unis en Volkswagen pour un voyage de cinq mois au Mexique, puis ensuite six mois en Californie. Si je vais en Californie, c'est vraiment pour rencontrer Bateson, c'est ma seule obsession par rapport à la Californie. À ce moment là il est à Santa Cruz, University of California, lieu de mon premier arrêt. Donc je me rends et je trouve le bureau de Bateson, et je vois sur la porte de Bateson une citation de William Blake sur l'enchevêtrement du général et du particulier. Je lis rapidement. Mon cœur bat terriblement, je cogne à la porte, et ça ne répond pas. Je suis presque soulagé. Je vais au secrétariat et on me dit : « Monsieur le professeur Bateson a une maladie et on ne sait pas exactement quand il va revenir ». Je repars en me disant que finalement je ne rencontrerai pas Bateson et je reprends l'autoroute. Quand j'étais au Mexique, des Américains m'avaient dit : « Si jamais tu as l'occasion d'aller à l'Institut Esalen, arrêtes-toi, parce qu'il y a des bains chauds ». Ce sont des sources chaudes, des espèces de petites cavités qui forment des bains naturels ; c'est merveilleux ... Donc je roulais dans ma Volkswagen sur l'autoroute et je vois une grande pancarte, « *Esalen Institute*, by reservation only ». Il n'y avait pas de voiture devant. S'il y avait eu une série de voiture, je n'aurais pas tourné, mais il n'y en avait pas et j'ai tourné. J'arrive à la barrière et je dis « Je viens pour les bains chauds ». On me répond que c'est réservé aux *working scholars*. Je n'ai alors aucune idée de ce qu'est l'Institut Esalen. C'est l'institut où tout le mouvement *New Age* a pris naissance. Fritz Perls<sup>13</sup> a été là pendant des années. J'ignore tout ça moi et j'apprends qu'il y a des académiques et des ateliers. Je demande un catalogue des ateliers et je repars pour aller me stationner un peu plus loin dans une forêt de Redwood. Je parcours les catalogues et je trouve un séminaire qui s'appelle *The Limits of Science* avec vingt-cinq professeurs invités et où on accepte vingt-cinq participants. Autant de professeurs que de participants. Puis, par ordre alphabétique, la liste des invités, et le premier en haut c'est... Bateson, Gregory, et ensuite Capra, Fritjof. Je suis dans ma Volkswagen et je suis en train de lire *The Tao of Physics* de Capra. Je me dis « Mais ça ne se peut pas ! » J'ai poursuivi ma route et dès que je suis arrivé à San Francisco j'ai loué un studio. Je meuble le studio, je fais installer le téléphone et j'envoie une lettre en demandant d'être accepté dans ce séminaire en soulignant que ma motivation, c'est Bateson. Je ne parle que de Bateson dans ma

---

<sup>13</sup> Fritz Perls, psychiatre et psychanalyste allemand, est le fondateur de la gestalt-thérapie.

lettre. Quelques semaines plus tard, je reçois un téléphone de Stanley Grof.<sup>14</sup> Il me dit : « Dr. Proulx, this is Dr. Grof, I have bad news about Dr. Bateson. » Il avait un cancer des poumons très avancé et il ne pourrait pas venir. Grof me dit que si jamais je voulais quand même venir, j'étais le bienvenu. Six semaines plus tard, en mai, c'est la journée où nous sommes accueillis à Esalen. À l'heure du repas du soir, je me dirige vers la cantine devant laquelle il y a un immense patio, totalement vide. Au moment où j'arrive sur le patio, je vois un autre individu de l'autre côté, exactement face à moi, lui aussi sur le patio. C'est un géant d'homme et je me dis : « Mais c'est Bateson !? » Je me retrouve sur le patio en présence de Bateson et de Bateson seulement. Nous sommes deux sur le patio. Timidement je lui demande : « Are you Gregory Bateson ? » Et lui de répondre : « Of course I am ! ». Il m'a dit qu'il ne prendrait pas de chimiothérapie, qu'il garderait sa lucidité complète pour écrire un dernier livre, qui sera *Mind and Nature*. Il avait tout juste complété son manuscrit et il avait l'air vraiment bien. Il va donc effectivement fréquenter le séminaire d'un mois, tout au long, et pas seulement pour sa présentation. Pendant un mois je vais le voir chaque jour et, à l'occasion, manger avec lui.

Ce qui m'a marqué par rapport à Bateson, c'est la connexion entre épistémologie et écologie. Dans un premier temps, il y a une sensibilisation à l'écologie, à la crise écologique, à laquelle je réfléchissais beaucoup à l'époque. C'est curieux parce que c'est aujourd'hui que nous sommes vraiment plongés dans cette crise, mais à cette époque la contre-culture était complètement pénétrée par ces idées qui étaient d'avant-garde. Personne ne parlait encore du manque de pétrole à venir... Bateson interpelle ma préoccupation pour l'écologie, mais en même temps il combine cela à la question de l'épistémologie. Il développe l'idée des pathologies épistémologiques pour décrire les façons incorrectes de penser l'écologie. Pour moi c'est alors une pensée tout à fait neuve, qui se rapproche énormément de la pensée de Morin. Mais pendant un certain nombre d'années, je me sentirai aux prises avec une contradiction dans mon cheminement intellectuel. D'une part, je suis devant un nouveau paradigme représenté par la pensée de Morin et de Bateson et par la cybernétique, par une espèce de pensée écologique systémique, une pensée de la complexité, et, d'autre part, je travaille sur des objets qui s'inscrivent dans mon propre cheminement. Et j'ai beaucoup de mal à lier les deux. Je ne sais pas exactement à quel moment cette contradiction arrêtera de m'habiter. J'étais très ami avec Antoine Hennion à travers qui j'ai

---

<sup>14</sup> Stanislav Grof est un psychiatre tchèque connu pour ses recherches sur les usages thérapeutiques du LSD.

eu l'occasion de rencontrer Bruno Latour. Quand j'ai lu des analyses de Latour, je me suis dit que ça y était. La complexité de Morin, le paradigme de la complexité pouvait effectivement devenir une pensée du social. C'est marrant parce que Latour n'aime pas particulièrement Morin, et ça doit être réciproque. Mais la lecture de travaux de Latour m'a finalement permis de résoudre la contradiction que je ressentais entre ce nouveau paradigme de la complexité et le traitement traditionnel de mes objets de recherche.

D. T. — *Vous avez participé à deux colloques d'importance à Cerisy : l'un sur l'œuvre de Bateson, en 1984, et l'autre, en 1986, sur l'œuvre d'Edgar Morin (colloque dont vous assuriez la coordination). Je conçois évidemment ces nombreux points d'intersection dans leurs pensées, des convergences, ce qui est d'ailleurs mis de l'avant lors du colloque sur Morin<sup>15</sup>. Tout d'abord il y a le style et la forme : voilà deux écrivains qui s'amuse, cherchent les tournures, abusent des métaphores et initient des néologismes. La proximité du questionnement est également évidente, cet intérêt, voire cette obsession, pour une théorie de la connaissance renouvelée, à l'encontre de toute naïveté et simplification. Tous deux se sont également intéressés au bouddhisme, ce qui me semble digne de mention dans la mesure où cet intérêt me semble renvoyer à leurs épistémologies... Bref, les points communs sont nombreux et il serait fastidieux ici d'en donner un aperçu exhaustif. Ce qui frappe donc, ce qui détonne vis-à-vis cette proximité, c'est à mon sens ce qui constitue la grande différence entre Morin et Bateson, soit leur rapport au politique. Bateson, rappelons-le, s'est tenu à distance de l'engagement politique tout au long de sa carrière, tandis que Morin fut un résistant très important dès 1942, en plus de se commettre dans de nombreux écrits politiques qui ne peuvent malheureusement être abordés ici. Or, du côté de Bateson, c'est l'inverse, rien ou presque rien. Au colloque sur l'héritage de Bateson vous vous êtes néanmoins attardés à réfléchir une pensée politique à partir de Bateson, presque malgré lui en quelque sorte. Pourriez-vous exposer ce que serait une pensée politique proprement batesonienne ? Quelles sont les convergences, les liens entre une telle pensée et celle de Morin ? Dans votre texte sur Bateson et la politique, vous énoncez le « paradoxe » d'une pensée politique inspirée de Bateson. Ce paradoxe s'énonce ainsi : Si on accepte une politique pleinement immanente, cela ne conduit-il pas au désengagement politique du sujet ? Cette question me semble capitale dans la mesure où ici, précisément sur cette question, c'est Bateson qui me*

<sup>15</sup> « Morin est notre Bateson » écrit Daniel Boughnoux (1990, p. 30).

*semble aller le plus loin dans sa quête épistémologique. Si on rejette le « sujet » au sens cartésien, traditionnel du terme dans une théorie de la connaissance, ne faut-il pas également rejeter le versant politique de la bête, celui de « sujet politique » ? D'une certaine manière, c'est la conception du politique et de sa relation à la connaissance qui est en jeu ici. Soit elle « découle » de principes épistémologiques comme c'est le cas chez Bateson et il n'y a plus de politique à proprement parler, au sens moderne du terme, soit elle se constitue elle-même comme un paradoxe vis-à-vis la connaissance, en quelque sorte une sphère « à côté d'elle » mais dont les « règles », aussi paradoxales soient-elles, sont les mêmes (des dialectiques). N'est-ce pas là ce qui différencie Morin de Bateson selon vous ? Il me semble qu'il y a, chez Morin, les vestiges d'une pensée proprement dialectique, d'une part dans la connaissance elle-même, dans « la connaissance de la connaissance », mais également entre la sphère de la connaissance et une sphère autre, politique ou quelle qu'elle soit ?*

S. P. — En fait, la question contient déjà les éléments pour y répondre puisque la différence entre Bateson et Morin, c'est essentiellement, pour faire une réponse courte et *punchée*, la dialectique. La pensée de Bateson est un monisme et la pensée de Morin est une dialogique. C'est vraiment la grande différence du côté de leur philosophie et du côté de leur pratique. Effectivement, Morin est toujours habité par la nécessité, à un moment ou à un autre, d'une intervention tandis que Bateson est contre. C'est le paradoxe de Bateson de ne pas avoir dégagé dans sa philosophie une place pour vraiment clairement identifier des pratiques politiques de changement. Il y a eu des grands moments de reculs tactiques chez Morin mais il revient dans l'espace public et se commet. Morin épouse la figure de l'intellectuel au sens sartrien alors que Bateson incarne davantage la figure du scientifique qui ne veut pas se commettre. Au mieux il va identifier des pathologies dans la façon de penser, mais il refusera de faire le pas suivant. Watzlawick, lui, a décidé de faire le pas suivant, non pas dans la pratique politique au sens large mais au niveau de pratiques d'intervention thérapeutique. La thérapie familiale et la thérapie brève puisent énormément dans les concepts de Bateson. J'ai eu une conversation avec Bateson à ce sujet et il m'a dit être horrifié par le traitement de ses travaux par Watzlawick. Pour lui, l'interventionnisme de Watzlawick est totalement réducteur, en contradiction par rapport à sa pensée.

Mais il y a un deuxième élément important qui distingue Bateson et Morin : c'est la sociologie. Morin s'est toujours défini comme un sociologue. Il s'est défini avec beaucoup d'autres étiquettes mais sa pensée, finalement, nous aide à comprendre la société. Le rapport de Bateson à la sociologie est très différent. Je me rappelle encore la conversation que j'ai eue avec Bateson quand je me suis présenté à lui comme un sociologue. Il m'avait dit : « Sociologie, sociologie, est-ce que la sociologie existe ? » Pour lui, l'anthropologie est la science humaine fondamentale. Pour Bateson, la sociologie n'est rien à côté de l'anthropologie...

D. T. — *La notion d'esprit chez Bateson m'a toujours semblée extrêmement difficile à cerner, justement parce qu'elle me semble trop englobante, sans reste, sans « négatif ». Je crois savoir que vous avez écrit l'article « Esprit » dans le Dictionnaire critique de la communication de Lucien Sfez. Comment comprendre une notion moniste aussi large ? Comment la définir ?*

S. P. — Je me souviens que j'ai passé de nombreux mois à réfléchir sur l'immanence et sur le *mind* (esprit) batesonien. Le *mind* c'est vraiment l'idée selon laquelle tout est connecté, et si on veut aller au-delà de « tout est connecté », il faut essayer de percevoir, de découper, de faire apparaître des *patterns*. Ma façon d'approcher le *mind* c'est par la réalité des *patterns*, par la régularité de certaines connexions.

Malgré ces différences, je pense que Bateson et Morin se rejoignent autour de cette idée de la cybernétique du second ordre, de la cybernétique de la cybernétique. C'est la cybernétique au sens de Von Foerster, formalisée en anglais par Bateson par la maxime « *a difference which makes a difference* ». Ici, la traduction française n'est pas « la différence qui fait la différence » mais « la différence qui est significative ». C'est une ambiguïté dans laquelle je suis moi-même tombée durant un certain temps en traduisant la définition de Bateson par « la différence qui fait la différence ». Dieu sait tous les efforts que j'ai fait pour expliquer aux étudiants ce que signifie « la différence qui fait la différence », alors que « la différence qui est significative » se comprend beaucoup mieux. J'ai compris la notion d'information chez Bateson en pensant à mon dentiste qui venait de me montrer une radiographie de mes dents en me disant : « Tu vois, c'est ici qu'il faut faire une intervention ». Évidemment je ne voyais pas le problème, mais lui de préciser « Regarde le point, là. » Et le point était significatif, il faisait la différence. La

fréquentation de Morin et de Bateson m'amène vers une épistémologie de second ordre, une épistémologie cybernétique, qui est formulée depuis von Foerster.

#### 4. Perspectives contemporaines : la société de communication

D. T. — *La première édition de L'Explosion de la communication, en 1989, a pour sous-titre « la naissance d'une nouvelle idéologie ». Ce sous-titre est absent des éditions subséquentes, qui sont aussi différentes au niveau du contenu. L'édition de 1989 me semble vraiment une description du projet cybernétique des années quarante et cinquante en tant que science voulant se substituer au politique et aux anciennes idéologies, tandis que dans les éditions subséquentes, cet argument est encore présent, bien que plus discret. Avez-vous changé d'idée sur cette idéologie de la communication ; une idéologie qui serait l'explosion de la communication elle-même ? Dans les années soixante, vous considériez que la publicité était le véhicule fondamental et nécessaire de « l'idéologie de la consommation », un concept d'Henri Lefebvre (Proulx, 1969, p. 7). Vous aviez déjà à l'époque l'intuition qu'une société de communication prenait le pas sur la société de consommation. Entre « l'idéologie de la consommation » d'Henri Lefebvre et ce que vous appelez « l'idéologie de la communication », il semble donc avoir une proximité qui n'est pas seulement phonétique, mais bien logique. Qu'en est-il de ce rapport ? Quel est l'héritage du concept de Lefebvre pour votre propre conceptualisation de l'idéologie de la communication ?*

S. P. — Je ne me souviens pas clairement, mais cette idée d'une idéologie de la communication est venue de mes conversations avec Philippe Breton. C'était la thèse forte de notre livre au départ, c'est-à-dire que la communication pouvait tenir lieu d'idéologie. Nous ne l'avons pas développé comme nous aurions pu le faire ; nous aurions pu faire un bouquin seulement sur l'idéologie de la communication. Cette idée a marqué la pensée à ce moment. Au cours de ces années, on a vraiment beaucoup réfléchi en termes d'idéologie de la communication, sans nécessairement nous désigner comme étant les auteurs de cette métaphore, mais c'est nous qui avons mis ça sur la scène publique. Je dirais que l'une des formes de cette idéologie de la communication qui me plaît beaucoup à décrire, c'est le fait que l'on attribue à la communication une causalité. Ça se voit tous les jours, à la télévision, aux informations...

D. T. — *Les fameux « problèmes de communication »...*

S. P. — Voilà, si le gouvernement performe mal, c'est un problème de communication ; le porte-parole expliquera qu'au gouvernement « nous sommes conscients que nous aurions dû mieux communiquer ». On évoque la communication pour substituer cette problématique à la problématique des rapports de force, des rapports sociaux. Je trouve que c'est assez intéressant et ça demeure très actuel. Mais nous n'avons jamais fait le lien avec le concept d'Henri Lefebvre.

D. T. — *Si on revient un peu au livre, ce qui est central c'est qu'il y a vraiment une rupture entre la première cybernétique, qui est celle du développement de cette idéologie de la communication, et la seconde, celle de Bateson et de von Foerster. En d'autres termes, les critiques de la cybernétique ne concernent jamais la seconde, elles concernent toujours la première. J'ai quant à moi l'impression que l'idéologie de la communication est aussi présente dans la seconde cybernétique. C'est le même paradoxe de la pensée politique qui se rejoue ici. Chez Bateson, l'alcoolique est sauvé au moment où il admet qu'il ne lutte pas avec la bouteille mais qu'une autre entité le fait à sa place ; il y a une distribution de la lutte en fait. N'est-ce pas là un raffinement du fonctionnement de l'idéologie de la communication au sens où il y aurait là la continuité du même projet anthropologique que vous décrivez en 1989, celui de « l'Homme de Wiener » ?*

S. P. — Je me souviens la première fois que j'ai parlé en termes de première et seconde cybernétique à Edgar Morin. Il m'a dit : « Non! Non! Non! Il n'y a pas de première et seconde cybernétique, il y a *une* cybernétique ! » C'était peut-être dû au fait que l'idée de seconde cybernétique a été poussée, à Paris, par Jean-Pierre Dupuy et qu'il y avait une tension entre Dupuy et Morin, notamment sur le rapport avec von Foerster. Pour moi, faire une distinction entre première et seconde cybernétique est très utile, il y a vraiment quelque chose de nouveau et Morin reconnaît tout ce qu'il doit à von Foerster et aux rencontres qu'il a eu avec lui à San Diego.

D. T. — *Dans un livre paru en 1982 et co-édité avec Pierre Vallières, Changer de société, vous tentiez de décrire les mouvements sociaux post-nationalistes et vous avez vu juste à de nombreux égards. Notamment tout ce qui concerne l'émergence des nouveaux mouvements politiques mondialisés, les luttes écologiques globales, etc. Vous écriviez également que ces mouvements étaient menacés par ce que vous appelez le paradoxe de l'anti-pouvoir. Vous distinguez pouvoir, contre-pouvoir et anti-pouvoir. L'anti-pouvoir se distingue du contre-pouvoir marxiste dans la mesure où il y a refus de la prise du pouvoir, qui aurait des conséquences néfastes. Bref, le danger de l'anti-pouvoir c'est d'être condamné à jouer le jeu du pouvoir, de voir son espace constamment investi par le pouvoir, notamment par le pouvoir étatique. Avez-vous l'impression que ce paradoxe de l'anti-pouvoir se réalise pleinement aujourd'hui ? Pensez-vous que le modèle du contre-pouvoir renfermerait finalement davantage de possibilités pour les luttes contemporaines ?*

S. P. — En fait je suis obligé de faire référence à l'ancrage dans lequel j'étais à ce moment, ancrage qui a structuré ma pensée sur le contre-pouvoir et l'anti-pouvoir. Dans ces années, au niveau de ma génération politique, nous étions déchirés. D'un côté, il y avait les gens qui avaient continué le projet de *Parti Pris*, c'est-à-dire qui avaient continué de développer le projet d'un contre-pouvoir. D'un autre côté, il y avait des gens auxquels je m'identifiais qui avaient fondé des communes, etc. D'un côté l'activisme politique et de l'autre, la contre-culture, qui ne croyait plus au pouvoir.

D. T. — *En d'autres termes, c'est le schisme entre Charles Gagnon et Pierre Vallières ? Gagnon demeure révolutionnaire et fonde En lutte! tandis que Vallières part réaliser des coopératives en région...*<sup>16</sup>

S. P. — Dans ce livre, *Changer de société*, notre projet était d'essayer de faire le bilan des contre-cultures. Nous avons découpé la contre-culture en sphères d'activités puis nous avons

---

<sup>16</sup> Charles Gagnon et Pierre Vallières sont des acteurs importants du mouvement indépendantiste québécois. En septembre 1964, ils fondent la revue *Révolution québécoise* avant d'adhérer au FLQ. En septembre 1966, Gagnon et Vallières entreprennent une grève de la faim devant le siège de l'Organisation des Nations unies à New York, avant d'être arrêtés et emprisonnés. On peut situer le « schisme » Gagnon/Vallières après les événements d'octobre 1970, alors que Vallières rejoint le Parti Québécois, abandonne la violence et publie *L'Urgence de choisir*, et ce, tandis que Gagnon adopte une position proche du marxisme-léninisme. À ce sujet, voir le documentaire de Jean-Daniel Lafond, *La liberté en colère* (1994).

demandé aux auteurs de faire un bilan de ce qui s'était passé en éducation, en santé, etc. Je dirais maintenant, avec le recul, que l'option de l'anti-pouvoir n'a pas tenu la route. De nouvelles valeurs ont été développées par les contre-cultures dont j'étais ; des valeurs que j'associerais au don. Il y avait alors deux conceptions du changement. Il y avait d'un côté le changement par le conflit, donc très marqué par le marxisme, et puis d'un autre côté, le changement par les valeurs. Notre projet était d'irradier le changement par nos bonnes valeurs, que les valeurs feraient changer les choses. Il y avait quelque chose de l'utopie chrétienne peut-être de ce côté-là, alors que nos références étaient plutôt du côté du zen, du bouddhisme et de l'hindouisme. Avec du recul, je dirais que ça m'apparaît très difficile de créer du changement sans développer de rapports de force. La thèse de l'anti-pouvoir est très séduisante comme utopie, à la manière dont j'en parlais tout à l'heure, d'une utopie comme horizon et je n'aimerais pas abandonner complètement cette utopie. En même temps, je ne peux pas m'empêcher de réaliser qu'on se fait avoir complètement si on demeure exclusivement dans ce mode.

Ces dernières années j'ai découvert un mouvement qui s'appelle le MAUSS – le Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales – qui est animé par Alain Caillé et Jacques T. Godbout. C'est un mouvement d'idées, un mouvement d'intellectuels, qui fait du don une espèce de roc sur lequel construire une pensée sociale. J'ai été assez séduit par ce paradigme. Nous sommes dans un dualisme avec d'un côté l'*homo-economicus*, c'est-à-dire le modèle économique dominant qui définit l'individu en tant qu'individu rationnel, qui a ses intérêts et qui choisit en fonction de ses intérêts, et de l'autre côté, pour reprendre la métaphore de Godbout, l'*homo-donator*. Il s'agit de montrer les limites d'une pensée centrée sur l'*homo-economicus* et de plus en plus d'économistes sont d'accord pour considérer les limites du modèle. Quand à l'avenir, j'ai lu un texte de Frédéric Lordon, *L'intérêt souverain*, qui propose une anthropologie spinoziste du don. Lordon propose de réinvestir les sciences sociales à partir de Spinoza. Il introduit le conatus spinozien c'est-à-dire l'idée d'un intérêt qui n'est pas celui de l'*homo-economicus* mais plutôt un intérêt lié à la construction d'une identité. Il est possible de réfléchir cette question à partir de la problématique de l'*agency*, de la puissance d'agir. Je pense qu'il y a là une pensée qui nous permettrait peut-être de faire une nouvelle lecture des mouvements sociaux en termes de puissance d'agir. Les dominés auraient intérêt à développer leur puissance et cet intérêt serait fondé sur ce *conatus*

spinozien, donc sur une nouvelle manière de penser l'intérêt. Nous sommes peut-être devant un nouveau paradigme qui dépasserait le dualisme entre *homo-economicus* et *homo-donator*.

## Épilogue

Un tel entretien résiste à toute forme de synthèse. Tout au plus, il permet d'esquisser quelques relations, quelques chemins de travers entre le développement d'une pensée et différents événements. Ce faisant, c'est la question de l'avenir – déjà bien présente dans cet entretien – qui se pose évidemment ; c'est-à-dire la question des possibles induits par les relations entre les idées et les événements.

Serge Proulx a proposé quelques points de repères : *homo-economicus* et *homo-donator*, contre-pouvoir et anti-pouvoir, idéologie et utopie. Mais comme l'écrit Mannheim, « Prédire est la tâche des prophètes, et toute prophétie transforme nécessairement l'histoire en un système purement déterminé, nous privant ainsi de la possibilité du choix et de la décision » (1929, p. 113). Je laisse donc au lecteur le soin de tirer ses propres conclusions.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> J'aimerais remercier Serge Proulx de s'être prêté au jeu de cet entretien avec beaucoup de générosité. Je tiens également à remercier Ghislain Thibault et les lecteurs anonymes du comité de lecture de COMMposite qui ont formulé des commentaires très profitables sur la grille d'entretien et sur une version antérieure de ce texte.

## Bibliographie

B.-Dandurand, R. (1992). « Marcel Rioux et Fernand Dumont : deux penseurs québécois de la culture ». Dans Bernier L. (éd.), *Hommage à Marcel Rioux*. Montréal : Éditions Saint-Martin.

Bougnoux, D., J-L. Lemoigne & S. Proulx (éds.) (1990). *Arguments pour une méthode. Autour d'Edgar Morin*. Paris : Seuil.

Breton, P & S. Proulx (1989). *L'explosion de la communication : La naissance d'une nouvelle idéologie*. Montréal/Paris : Boréal/La Découverte.

Lafond, J-D. (réalisation) (1994). *La liberté en colère*. Canada : Office national du film du Canada.

Mannheim, K. ([1929], 1956). *Idéologie et utopie. Une introduction à la sociologie de la connaissance*. Paris : Librairie Marcel Rivière.

Morin, E. (1997). *Amour, poésie, sagesse*. Paris : Seuil.

Morin, E. (1984). *Sociologie*. Paris : Fayard.

Peters, J. D. (2008). « Institutional Opportunities for Intellectual History in Communication Studies ». Dans Park, D. & J. Pooley (éds.), *The History of Media and Communication Research. Contested Memories*. New York : Peter Lang.

Proulx, S. (2003). « Heinz von Foerster (1911-2002), le père de la seconde cybernétique ». *Hermès*, No. 37.

Proulx, S. (1992). « La société de l'information et l'avenir : l'utopie et après ? ». Dans Louis Maheu et Jacques Hamel (éds.), *Hommage à Marcel Rioux*. Montréal : Éditions Saint-Martin, pp. 153-172.

Proulx, S. (1979). « Les communications: vers un nouveau savoir savant ». *Recherches sociographiques*, Vol. XX, No. 1.

Proulx, S. (1969). *L'image de la femme dans la publicité : Une analyse du contenu des annonces publicitaires de certaines publications québécoises et canadiennes*. Université de Montréal : Mémoire de maîtrise non publié.

Proulx, S. & P. Vallières (1982). *Changer de société*. Montréal : Québec/Amérique.

Vallières, P. (1971). *L'urgence de choisir*. Montréal : Parti-Pris.

Yelle, F. (2000). « Les études en communication médiatique au Québec et l'approche des cultural studies ». *Commposite*, Vol. 2000, No. 1.