

BRUNO LATOUR OU LES EXIGENCES DE L'IRRÉDUCTIONNISME. ONTOLOGIE RELATIONNELLE ET ÉTUDE DES PHÉNOMÈNES COMMUNICATIONNELS

François Cooren (Université de Montréal)

Dans cet article, je présente le principe d'irréductibilité de Bruno Latour et je démontre dans quelle mesure cette thèse de l'irréduction amène à la défense d'une ontologie relationnelle, autrement dit, une ontologie basée sur la réalité des relations qui composent notre monde, de même que sur une conception relative et graduelle des modes d'existence. Par ailleurs, je propose de tirer les conséquences de ce positionnement ontologique pour l'étude des interactions et, plus généralement, des phénomènes communicationnels.

In this paper, I present Bruno Latour's principle of Irreducibility, and I explain the extent to which his thesis leads to the defense of a relational ontology, that is, an ontology based on the reality of the relations that compose our world, as well as on a gradual and relative view of modes of existence. I then draw the consequences of this ontological positioning for the study of interaction and, more generally, communicative phenomena.

Au risque d'opérer moi-même une réduction condamnable, je tâcherai de montrer que l'œuvre de Bruno Latour s'articule principalement autour d'une exigence-clé dont on est loin d'avoir fini de comprendre les conséquences autant ontologiques, épistémologiques, méthodologiques, analytiques que pratiques : celle de l'*irréductionnisme*. Dans son précis intitulé « Irréductions », publié en 1984, Latour¹ énonce son principe d'irréductibilité selon lequel « Aucune chose n'est par elle-même, réductible ou irréductible à aucune autre » (IR, 243). Le philosophe nous invite ainsi à résister, d'une manière systématique, à la tentation de vouloir dire, trop rapidement : « Ceci n'est que cela », ce qui ne veut pas dire, comme on le verra, que le réductionnisme propre aux méthodes scientifiques soit *ipso facto* voué à l'échec.

Dans ce qui suit, j'explorerai en quoi consiste ce principe d'irréductibilité, puis je montrerai dans quelle mesure il amène à défendre une ontologie relationnelle, basée sur la *réalité* des relations qui composent notre monde et sur une conception relative et graduelle des modes d'existence. Par la suite, je tirerai les conséquences analytiques de cette ontologie pour l'étude des interactions et, plus généralement, des phénomènes communicationnels.

1. Le principe d'irréductibilité

Bruno Latour le précise dès l'introduction, « Irréductions » doit être pensé comme l'exploration d'une question : « Que se passe-t-il quand nous ne réduisons plus aucune chose à aucune autre ? » (IR, 242). Autrement dit, qu'arrive-t-il lorsque nous affirmons qu' « 1.1.1. Aucune chose n'est par elle-même, réductible ou irréductible à aucune autre » (IR, 243), une affirmation qui constitue la première phrase de son précis, marquant donc son importance. On notera, dès le départ, le caractère relatif/relationnel de ce positionnement philosophique, lequel ne consiste curieusement à affirmer ni l'irréductibilité, ni la réductibilité d'un être à un autre². Pour Latour, il s'agit, au contraire, de se méfier comme de la peste de deux tentations diamétralement opposées : l'une qui consisterait à dire qu'absolument rien ne peut être réduit à rien d'autre (ce qu'on pourrait associer à un principe d'irréductibilité absolue); l'autre qui

¹ Bruno Latour, *Pasteur : guerre et paix des microbes (suivi d'« Irréductions »)*, Paris, Métailié, 1984. Par la suite, l'abréviation IR sera utilisée dans le texte.

² Voir à ce propos Adam S. Miller, *Speculative Grace : Bruno Latour and Object-oriented Theology*, New York, Fordham University Press, 2013.

consisterait à déclarer que toute chose peut, en soi, être réductible à quelque chose d'autre (ce qu'on pourrait appeler un principe de réductibilité absolue).

Il y a donc une sorte de paradoxe dans ce principe d'irréductibilité, dans la mesure où ce dernier ne consiste pas à affirmer une irréductibilité absolue, mais bien à souligner le caractère relatif ou relationnel de ce qu'il s'agirait plus justement d'appeler, dans un style peut-être plus derridien (et donc *a priori* éloigné des références latouriennes classiques), l'*ir/réductibilité*. Dans la scolie qui suit l'énonciation de ce premier principe, Latour déclare d'ailleurs « j'appelle cette phrase 'principe d'irréductibilité' mais c'est un prince qui ne gouverne pas, sans quoi il se contredirait (2.6.1) » (IR, 243). Au point 2.6.1 où il nous renvoie, il déclare également :

2.6.1 Toute recherche des fondements et des origines est superficielle, puisqu'on veut distinguer entre les entéléchies celles qui contiendraient les autres en puissance, ce qui est impossible. Si l'on souhaite encore être profond, il faut suivre les forces dans leurs conspirations et leurs traductions, aussi loin qu'elles aillent, aussi nombreux et populeux que soient les alliés avec lesquelles elles se commettent. (IR, 284)

Alors que l'idée même de principe renvoie étymologiquement à la primauté ou encore à qui est censé être premier ou fondamental, Latour semble donc ici gêné par l'appellation même qu'il propose, comme s'il fallait justement résister à la tentation de *réduire* l'entièreté de son argument à ce principe pourtant énoncé au début du précis. Les choses peuvent se réduire les unes aux autres, mais l'auteur nous invite à envisager cette possibilité dans sa finitude et sa dimension performative. La réduction, si elle a lieu, doit donc avant tout être pensée comme un *acte*, ce que confirme d'ailleurs l'affirmation suivante : « 1.1.2 (il n'y a que) des épreuves (de force ou de faiblesse). Ou plus simplement encore : des épreuves. Tel est le point de départ, un verbe, éprouver » (IR, 243).

Éprouver, c'est par conséquent mettre à l'épreuve quelqu'un ou quelque chose, une mise à l'épreuve qui permet de révéler une propriété à laquelle ne pourra cependant jamais se réduire complètement l'être que l'on aura ainsi testé. Si, par exemple, je veux tester (éprouver) la présence de sucres réducteurs dans une solution, je peux y ajouter de la liqueur de Fehling en chauffant le mélange dans un bain marie bouillant, ce qui donnera un précipité rouge brique, marquant la présence de ce type de sucres. Cette solution est donc bien une solution sucrée, mais elle ne peut dépend-

ant pas complètement ou absolument se réduire à cette identité car elle est aussi bien d'autres choses (par exemple, une solution aqueuse, une solution contenant possiblement d'autres molécules, et ce, même dans sa forme réduite, etc.).

Dans un registre plus social, se positionner en tant qu'experte dans une conversation, c'est également *mettre à l'épreuve* cette identité dans cette interaction (dans la mesure où elle pourrait éventuellement faire l'objet d'une contestation de la part d'interlocuteurs) et c'est aussi, du même coup, opérer une *réduction* de son identité par le biais de cette invocation. Comme dans le cas de la solution aqueuse, cette réduction est cependant toujours finie et limitée dans la mesure où elle est bien un acte censé n'épuiser en rien la multiplicité des identités que la locutrice pourrait, par ailleurs, revendiquer. Se présenter comme experte dans une interaction et être reconnue comme telle n'épuise en rien le fait d'être, par ailleurs, mère de famille, joueuse de basketball et cinéphile.

On le voit, il y a bel et bien, dans les deux cas, réduction dans la mesure où la solution aqueuse et la locutrice se présentent à nous selon une seule propriété (son caractère sucré pour la solution aqueuse, son statut d'experte pour la locutrice), mais cette réduction ne peut, en aucun cas, complètement épuiser l'être qui est ici éprouvé. Latour précise plus loin :

1.1.3 C'est parce qu'une chose n'est pas, par elle-même, réductible ou irréductible à aucune autre, qu'il n'y a que des épreuves (de forces). En effet, ce qui n'est jamais ni réductible, ni irréductible, il faut bien l'éprouver, le rapporter, le mesurer constamment. (IR, 243)

L'ir/réductibilité marque donc le caractère limité, relatif, performatif et relationnel de l'opération de réduction. En tant qu'acte, toute réduction consiste, bien évidemment, à réduire quelque chose (par exemple, une solution en un précipité rouge brique, l'identité d'une locutrice à une identité d'experte), mais cette réduction ne peut jamais prétendre, par sa finitude, résumer ce en quoi cet être consiste ou consistait.

Comme « 1.1.4 Toute chose est la mesure de toutes les autres » (IR, 243), tous les êtres peuvent a priori s'entréprouver les uns les autres (par exemple, une solution aqueuse et une liqueur de Fehling, une locutrice et un ensemble d'interlocuteurs l'écoutant), mais en aucun cas les réductions que constituent ces épreuves ne limiteront l'identité de l'être à ce qui vient d'être éprouvé. Pour prendre un autre exemple, même si le feu réduit en cendres la feuille de papier, cette épreuve n'est pas la seule que le papier aurait pu *a priori*

passer, ce qui démontre bien le caractère pluriel et irréductible de cet être.

Un peu plus loin, Latour ajoute « 1.1.5 Est réel ce qui résiste dans l'épreuve » (IR, 244), ce qui pourrait laisser entendre, par exemple, que la feuille de papier n'est pas réelle, vu qu'elle ne résiste pas à l'épreuve du feu. Cependant, il précise bien juste après :

Scolie : « Résister » n'est pas un mot privilégié; c'est son étymologie seule qui l'a fait désigner comme titre de l'ensemble des verbes et adjectifs, outils et instruments, qui seuls définissent à eux tous, les manières d'être réel. On pourrait dire aussi bien s'effriter, faire des grumeaux, plier, pâlir, aiguiser, lisser.... (IR, 244)

Autrement dit, si l'inflammabilité de la feuille de papier n'est, certes, pas réelle (vu que la feuille de papier s'est enflammée et n'a donc pas résisté à l'épreuve du feu), son inflammabilité l'est, comme en témoignent d'ailleurs les cendres qui subsistent après sa consommation. Même dans une épreuve destructrice, il existe donc, comme le précise Latour, « des gradients de résistances » (IR, 244).

On l'aura donc compris, les irréductions dont nous parle Latour, c'est aussi une manière de réaffirmer la dimension *performative* de toute identification et de toute différenciation. Comme il l'écrit, peut-être un peu trop brutalement,

Scolie : Il n'y a pas des différences et des identités (1.1.16), mais des actes de différenciation et d'identification. Le même et l'autre ne sont que les conséquences des épreuves de forces, de leurs défaites, de leurs victoires ou de leurs crises de cafard. Jamais ils ne permettent de décrire ces rapports (1.2.13). (IR, 258)

Identifier la solution aqueuse à une solution sucrée est le résultat d'une épreuve (le test de la liqueur de Fehling, mais on aurait pu tout aussi bien la goûter, une autre épreuve s'il en est une) qui nous amène effectivement à fabriquer, en laboratoire, cette identité. De la même manière, identifier une personne comme étant bel et bien une experte, c'est également le résultat d'une épreuve (dans sa capacité, par exemple, à nous convaincre de l'étendue de ses connaissances, par la résolution d'un problème auquel nous serions confrontés), une épreuve qui nous amène à confirmer, pour une autre prochaine première fois, cette identité.

S'il y a du même et de l'autre, cette même et cette altérité doivent donc être pensées comme étant, là aussi, limitées et finies. Si une chose A est la même chose qu'une autre chose B, cette même

sera toujours établie par rapport à certaines propriétés qui, par définition, n'épuiseront jamais ce en quoi consistent A et B tout autant que ce qui les différencie. Latour le dit bien lorsqu'il note :

1.2.1 Aucune chose n'est par elle-même égale ou différente d'aucune autre chose. Autrement dit, il n'y a pas d'équivalences, il n'y a que des traductions. Autrement dit, tout n'arrive qu'une fois et qu'en un seul lieu. S'il y a des identités, c'est qu'on les a construites à grands frais. S'il y a des équivalences, c'est qu'elles sont fabriquées de bric et de broc, à force de sueur et de grands travaux, et qu'on les maintient par violence. S'il y a des échanges, ils sont toujours inégaux et coûtent des fortunes à établir comme à entretenir. (IR, 248)

Une des expressions clés dans cette affirmation, c'est la formule « par elle-même » dans la mesure où elle marque l'impossibilité d'une égalité ou d'une différence *absolue*.

Ainsi, même la formule $2 + 2 = 4$ ne marque pas une égalité ou identité absolue dans la mesure où « $2 + 2$ » diffère précisément de « 4 » sous d'autres aspects (le simple fait qu'il y ait, par exemple, une addition du côté gauche du signe égal et un simple nombre entier du côté droit). C'est ce qui fait dire à Latour qu'il n'y a que des traductions (celle, par exemple, de $2 + 2$ en 4, par le biais de la relation d'égalité), ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que l'équivalence, dans sa relativité, disparaît. Latour confirme cette importance de la relativité dans la Scolie qui suit : « Scolie : j'appelle ce principe, 'principe de relativité'. D'un actant à l'autre, on ne peut faire mieux que de traduire l'un dans l'autre, de même que nous ne pouvons communiquer d'un observateur à l'autre plus vite qu'à la vitesse de la lumière » (IR, 248).

2. Irréduction et ontologie relationnelle

S'il y a un enseignement du principe d'irréductibilité qu'il faudrait identifier, et non le moindre, ce serait, comme nous allons maintenant le montrer, la défense d'une ontologie relationnelle³. Que veut dire « ontologie relationnelle », une ontologie que l'on retrouve plus ou moins implicitement dans les textes de pragmatistes comme

³ Didier Debaise, « Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle? », *Multitude*, n° 18, 2004, p. 15-23.

William James⁴, Charles Sanders Peirce⁵, ou John Dewey⁶, mais aussi dans les écrits de Gabriel Tarde⁷, Étienne Souriau⁸, Gilbert Simondon⁹, ou Alfred North Whitehead¹⁰ ? S'il fallait que je formule une réponse, elle consisterait, comme l'invite à faire explicitement William James¹¹, à penser la *réalité* des relations qui composent notre monde et à tirer les pleines conclusions de cette réalité, en particulier au niveau de la dimension *graduelle* des modes d'existence.

Mais qu'entend-on par « réalité des relations » ? Au niveau de nos expériences sensorielles de tous les jours, il faut, il me semble, comprendre cette réalité à travers la matérialité des relations qui la constituent. Un exemple tout simple : je conduis ma voiture sur l'autoroute et je remarque au loin le gilet fluorescent d'un travailleur de la construction qui m'enjoint à ralentir, ce que je décide effectivement de faire en pressant sur la pédale de frein. Ce gilet fluorescent, c'est pour cela qu'il a été conçu et fabriqué (on les appelle d'ailleurs des vêtements à haute visibilité), *attire* mon attention sur la présence de ce travailleur.

Autrement dit, dans une analyse toute latourienne, on pourrait noter que si je remarque ce gilet, c'est *aussi* grâce à ce gilet fluorescent qui *capte* mon attention par le biais des molécules fluorochromes qui composent sa couleur et émettent une lumière fluorescente. Mais l'analyse ne s'arrête pas là, dans la mesure où l'agentivité du gilet résulte elle-même, en partie du moins, du contraste qui s'établit entre l'obscurité qui entoure ledit gilet et sa fluorescence. Il n'y a donc pas d'origine absolue, ni du côté du sujet, ni du côté de l'objet, mais bien une multitude de différences qui semblent ici faire

⁴ William James, *Essais d'empirisme radical*, trad. par G. Garreta et M. Girel, Marseille, Agone, 2005.

⁵ Charles Sanders Peirce, *Le raisonnement et la logique des choses*, trad. par C. Chauviré et P. Thibaud, Paris, Cerf, 1995.

⁶ John Dewey *Expérience et nature*, trad. par J. Zask, Paris, Gallimard, 2013.

⁷ Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999.

⁸ Étienne Souriau, « Du mode d'existence de l'œuvre à faire », *Bulletin de la société française de philosophie*, n° 25, 1956, p. 4-44.

⁹ Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.

¹⁰ Alfred North Whitehead, *Le concept de nature*, trad. par J. Douchement, Paris, Vrin, 2006.

¹¹ William James, *The Meaning of Truth : A Sequel to 'Pragmatism'*, New York, Longmans, 1927.

la différence, pour paraphraser Gregory Bateson¹² ou encore Eduardo Viveiros de Castro¹³.

Le principe d'irréductibilité nous invite donc à constater qu'apercevoir ce gilet se fait *aussi* par le biais de cette émission lumineuse qui non seulement assure la matérialité de cette relation de perception (depuis la molécule jusqu'à la rétine de mon œil), mais aussi la *remarquabilité* du gilet, une remarquabilité qui est, elle-même, aussi faite des processus physiologiques et cognitifs assurant la fonctionnalité de ma propre vision, mais aussi du contraste instauré avec l'obscurité ambiante. On le voit bien dans cet exemple, il est toujours possible de *réduire* cette situation à l'un ou l'autre de ces éléments – la contribution de l'œil, celle de la couleur du gilet, celle de l'obscurité – mais cette réduction ne doit alors être qu'analytique (ce que les scientifiques n'hésitent pas à faire et pour de bonnes raisons) et ne peut, en aucun cas, devenir ontologique, autrement dit absolue et non relationnelle ou relative.

Penser la réalité de cette relation, c'est donc montrer, par exemple, comment la fluorescence du gilet se traduit dans le signal lumineux qu'il émet, un signal qui se traduit lui-même dans mon œil, pour ensuite se traduire dans mon cerveau, pour ensuite se traduire dans ma décision de ralentir. C'est dans cette mesure que l'on peut, effectivement, parler *aussi* de l'agentivité de ce type de gilet dit « de haute visibilité », une agentivité évidemment toute relative (comme le sont toutes les agentivités, d'ailleurs) mais sur laquelle comptent les travailleurs de la construction lorsqu'ils doivent s'en accoutrer pour effectuer leurs travaux sur les routes.

On le voit bien avec cet exemple, penser la réalité des relations consiste, bien souvent, à noter que le monde qui nous entoure nous *interpelle*, ce qui veut dire que, d'une certaine manière, *il nous dit des choses*, un phénomène que j'ai moi-même tâché de traduire en évoquant, ailleurs, la métaphore de la ventriloquie¹⁴. Mais comment un gilet fluorescent peut-il en venir à nous dire des choses ? Parce que nous pouvons évidemment *lui faire dire des choses*, mais aussi parce qu'*il nous fait dire des choses*. Que nous dit-il et que nous fait-il dire ? Que quelqu'un qui s'en est accoutré se trouve présentement sur l'autoroute et qu'il faudrait donc, sans doute, ralentir.

¹² Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, trad. par P. Drisso, L. Lot et E. Simion, Paris, Seuil, 1977.

¹³ Eduardo Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Manchester, HAU Network of Ethnographic Theory, 2012, p. 77.

¹⁴ François Cooren, *Manières de faire parler : interaction et ventriloquie*, Bordeaux, Bord de l'eau, 2013.

L'interprétation est bien un *faire dire*, mais un *faire dire qui va dans les deux sens* : quelque chose me fait dire quelque chose/je lui fais dire quelque chose.

L'ontologie relationnelle que je défends donc ici à partir de la thèse des irréductions de Bruno Latour nous invite ainsi à ne jamais succomber à l'une ou l'autre réduction : celle qui consisterait à dire que la décision de ralentir n'est *que* le résultat de mon interprétation (ce qui serait le réflexe, sans doute, d'un psychologue, d'un cognitiviste ou d'un socio-constructiviste) ou celle qui consisterait à dire que la décision de ralentir n'est *que* l'effet du gilet (ce qui serait, sans doute, le réflexe d'un fonctionnaliste ou d'un partisan du déterminisme technologique). Succomber à ce type de réduction, c'est tomber dans le piège d'un dualisme sujet/objet, un dualisme qui nous invite malheureusement à choisir, artificiellement, un point de départ absolu : ou bien le sujet, ou bien l'objet.

Analyser toute forme de communication nous invite donc à respecter cette *irréductibilité du faire dire* ou, plus généralement, du *faire faire*, que ce soit lorsqu'on suit les indications d'une flèche censée nous diriger vers les toilettes ou lorsqu'on réagit à ce que nous percevons, par exemple, comme étant une insulte à notre endroit. Si je suis les flèches qui m'amènent aux latrines, c'est aussi parce qu'elles sont censées m'*indiquer* leur direction. Si je réagis à ce que j'entends comme une insulte à mon endroit, c'est aussi parce que ce que mon interlocuteur vient de me dire *se donne à entendre de la sorte*, en tout cas pour moi et que je peux tenter d'expliquer pourquoi.

La direction comme l'insulte ne sont donc jamais absolument du côté de celui qui les a produites (de ses intentions, par exemple), du côté des objets eux-mêmes (les flèches, ce que mon interlocuteur vient de dire) ou du côté de celui qui est censés les décrypter. Il n'est dès lors ni absolument du côté de la relation (une relation qui doit, de toute façon toujours se matérialiser, s'incarner dans une entité donnée), ni absolument du côté des relatés, lesquels sont toujours, de toute façon, les relations d'autres relatés. Quand Bruno Latour avance qu'« Aucune chose n'est par elle-même, réductible ou irréductible à aucune autre » (IR, 243), il nous enjoint précisément, comme on l'a vu, à résister à la tentation de poser une réductibilité ou une irréductibilité absolue.

3. Irréduction et communication

Pour les sciences de la communication, le défi est donc immense car s'il y a une discipline en mesure de penser la réalité des relations,

c'est bien elle, que ce soit par la matérialité d'un acte de langage (une promesse, un ordre, une insulte, une déclaration) ou celle d'un média (une onde wifi, une lettre, une page Facebook). On l'aura compris cependant, il s'agit aussi de relativiser de qui ou de quoi l'on parle lorsqu'on désigne ce qui est censé jouer le rôle du média et ce, dans la mesure précisément où *la relation elle-même s'incarne ou se matérialise toujours dans un être*. Penser la relativité du média, c'est donc penser, par exemple, que nous sommes tous et toutes des médias nous-mêmes, à savoir des médias par lesquels des idéologies, des théories, des pensées, des humeurs, des émotions vont aussi s'exprimer.

Penser la communication selon l'axiome de l'irréductibilité, c'est donc penser la passe¹⁵ dans son agentivité : si nous agissons, c'est bien aussi parce que d'autres êtres agissent avec nous, par nous et pour nous, autrement dit, qu'ils se mettent aussi à s'exprimer, à exister et à passer par nous et pour nous. C'est d'ailleurs là où se situe sans doute l'aspect le plus intéressant de cette ontologie relationnelle : l'existence devient non plus une affaire de tout ou de rien – quelque chose existerait ou n'existerait pas, et ce d'une manière absolue – mais bien une affaire de *degrés*. Autrement dit, l'existence serait une affaire de gradation, c'est-à-dire de plus et de moins.

En effet, si l'on accepte la thèse d'une ontologie relationnelle, il faut alors accepter l'idée selon laquelle *les êtres existent plus ou moins*, ce qu'Étienne Souriau avait magnifiquement défendu en analysant le processus de production d'une œuvre d'art¹⁶. Que veut dire exister plus ou moins ? Simplement que tout être, quel qu'il soit (une émotion, un texte, une organisation, un être humain, etc.) ne peut exister qu'à travers les autres êtres qui l'expriment, le font être, le re-présentent et le traduisent, ce qui veut dire que son existence dépend aussi du nombre de ces expressions/traductions/incarnations/matérialisations/représentations (toutes ces notions traduisant différents aspects du même phénomène).

Ainsi, un règlement, une loi ou un rapport n'existera toujours que par son incarnation, par son passage dans d'autres êtres, qui seront

¹⁵ Comme le précise Latour, par « passe » il faut entendre « l'ensemble de ce 'qui se passe'; la référence temporelle est moins importante que celle de 'passer à' comme dans une course de relais. La passe c'est tout le contraire de l'être là, du da Sein. L'être passe, il ne réside pas, et il passe dans l'autre; l'altéré, pas l'être, le par-l'autre ». Voir Bruno Latour (s.d.), « Enquête sur les modes d'existence », disponible dans [<http://modesofexistence.org>], consulté le 21 mars 2018.

¹⁶ Isabelle Stengers et Bruno Latour, « Le sphinx de l'œuvre. Introduction », dans Étienne Souriau, *Les différents modes d'existence*, Paris : Presses Universitaires de France, 2009, p. 1-75.

autant de *médias* censés exprimer ce en quoi il consiste : une personne parlant en son nom, un document dans lequel il est rédigé, un fichier Word dans lequel il est consigné, etc. Se mettre à exister *plus* pour un règlement, c'est par exemple faire l'objet d'invocations multiples lui faisant dire certaines choses dans certaines situations. Se mettre à exister *moins*, c'est faire l'objet, par exemple, d'un oubli progressif qui amènerait des personnes à négliger son existence et à ne plus le mobiliser pour faire valoir leurs droits ou enjoindre d'autres à agir de telle ou telle sorte.

Dans le monde des irréductions, pour que quelque chose n'existe absolument pas, il faudrait que cette chose ne puisse pas même faire l'objet d'une discussion car parler de quelque chose qui n'est pas censé exister, c'est déjà, paradoxalement, le faire exister d'une certaine manière, ne serait-ce que dans la parole justement. On l'aura compris, défendre une ontologie relationnelle, c'est donc implicitement défendre une *ontologie communicationnelle*, non pas pour réduire le monde à nos paroles, ce qui serait le comble du solipsisme, mais au contraire pour rendre à la communication toute l'étendue de sa phénoménalité.

Si un être existe, c'est qu'il est, en effet, capable, a priori, de *communiquer son existence*, que cette communication se fasse symboliquement, indiciellement ou iconiquement, pour reprendre les catégories peirciennes¹⁷, que cette communication se fasse à notre endroit, nous, les êtres humains, ou à l'endroit d'autres êtres. C'est donc dans la démultiplication de ses incarnations/matérialisations/expressions/traductions que la réalité d'un être peut effectivement parvenir à s'établir, à s'instituer, ce qu'ont bien compris les scientifiques lorsqu'ils tentent de multiplier, par de multiples moyens, les preuves de l'existence de quelque phénomène (le réchauffement climatique, par exemple).

S'interdire de réduire d'une manière absolue, ce à quoi nous enjoint le principe d'irréductibilité, c'est donc reconnaître et respecter tous ces *moyens*, toutes ces *passes*, tous ces *médias* par lesquels des êtres se mettent à exister, plus ou moins et de multiples manières, sachant que ces moyens, ces passes et ces médias sont, eux aussi et bien entendu, des êtres à part entière, et donc soumis à la même logique relationnelle. Penser la nature relationnelle de notre monde, ce n'est donc pas sombrer dans un relativisme, au sens traditionnel, c'est-à-dire un relativisme où tout se vaudrait et tout s'équivaldrait;

¹⁷ Charles Sanders Peirce, *Peirce on Signs : Writings on Semiotics*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1991.

c'est, au contraire, (*re-*)marquer les différences précisément parce qu'il y a irréductibilité.

C'est donc aussi penser, d'une autre manière, les conditions mêmes d'une objectivité, mais bien dans l'étendue de ses expressions et de ses incarnations. Ainsi, si le réchauffement actuel de la planète peut être présenté comme une réalité objective, c'est bien parce que ce réchauffement s'incarne, se traduit ou justement *s'objective* dans une multitude d'indicateurs, tels que l'augmentation de la concentration de dioxyde de carbone dans l'atmosphère, qui se traduit, s'incarne et *s'objective* elle-même dans la montée du niveau des mers et des océans, dans la fonte des glaces, dans l'acidification des océans, ou encore dans la multiplication des catastrophes naturelles.

On le voit bien à travers cet exemple, penser l'irréduction, ce n'est pas sombrer dans un relativisme au sens classique, c'est, au contraire, montrer comment l'objectivité d'un phénomène s'exprime à travers la multiplicité des relations qui la traduisent. C'est donc aussi faire exister de plus en plus ce phénomène, dans le passage des multiples épreuves censées éprouver son existence. L'enjeu est par conséquent de faire sortir le relativisme de l'équivalence absolue. Autrement dit, il s'agit de réaffirmer les différences que les relations entretiennent les unes vis-à-vis des autres et de trouver ainsi les moyens de *s'objecter* en montrant que certaines différences font justement la différence tout en créant, parfois, dans des conditions bien précises, de l'équivalence.

On l'aura compris, la réduction, si elle s'opère, doit être pensée comme une action ou une opération qui n'épuisera jamais l'être qu'elle est censée traduire, exprimer ou représenter (au sens de représenter). Suivre un acteur, comme le préconise Bruno Latour, c'est donc reconnaître certes sa singularité, son irréductibilité, mais aussi les multiples transformations, traductions, qu'il peut avoir à subir pour continuer à exister ou à s'exprimer. Penser l'irréduction par le biais des sciences de la communication, c'est donc, par exemple, observer non seulement comment de multiples êtres se mettent en scène dans le cadre d'une conversation ou un débat, mais aussi comment cette mise en scène n'épuise en rien leur singularité.

Comme j'ai tenté de le montrer ailleurs¹⁸, il est donc possible d'analyser des interactions sans opérer la réduction qu'opèrent, par exemple, les ethnométhodologues ou les analystes de la conversation, héritiers de Harvey Sacks¹⁹ et Harold Garfinkel²⁰. Même si

¹⁸ Cooren, *Manières de faire parler*.

¹⁹ Harvey Sacks, *Lectures on Conversation*, Oxford, Blackwell, 1992.

l'influence du dernier est évidente dans les travaux de Latour – il suffit de se rappeler les premières pages de son livre *Changer de société, refaire de la sociologie*²¹ où il fait l'éloge de Garfinkel – l'œuvre du philosophe français nous permet justement de ne pas demeurer dans l'anthropocentrisme du sociologue américain et de montrer qu'une conversation, un débat ou une réunion est ce lieu constamment disloqué par lequel de multiples êtres se mettent, eux aussi, à *s'exprimer sans pour autant s'y réduire*.

Appliquer le principe d'irréductibilité à l'étude d'une interaction, c'est donc montrer, par exemple, que les multiples invocations qui la composent doivent être prises très au sérieux par l'analyste. Invoquer un règlement, un rapport ou une loi, par exemple, c'est lui donner une voix à un moment précis, autrement dit, c'est lui *faire dire* quelque chose qui pourra éventuellement faire une différence dans la situation que nous étudions. Le réductionnisme ethnométhodologique consisterait ici à noter, par exemple, que cette invocation *n'est que* la méthode par laquelle tel interactant tente de construire le contexte de la conversation dans laquelle il est engagé, une tentative qui portera éventuellement ses fruits si ses interlocuteurs reconnaissent la portée de cette invocation.

Face à cette vision anthropocentrique du monde interactionnel, nous pouvons certes reconnaître ces invocations et leurs stratégies de production de contexte, mais aussi noter – et là est l'une des contributions majeures de la thèse des irréductions – que ces invocations sont justement l'occasion d'une mobilisation d'autres êtres qui se mettent ainsi à peupler l'interaction et à influencer sur son cours²². Comme aime à le rappeler Latour²³, construction certes il y a, mais nous sommes loin d'être les seuls sur son chantier. Parler ou communiquer en général, c'est *faire dire* des choses à d'autres êtres qui vont donc joindre leurs propres voix à la nôtre, une dimension que Mikhaïl Bakhtine²⁴ avait, il me semble, lui-même très bien compris lorsqu'il parlait en termes d'hétéroglossie ou encore de polyphonie,

²⁰ Harold Garfinkel, *Ethnomethodology's Program: Working out Durkheim's Aphorism*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

²¹ Bruno Latour, *Changer la société – Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006.

²² Cooren, *Manières de faire parler*.

²³ Bruno Latour, « On Technical Mediation - Philosophy, Sociology, Genealogy », *Common Knowledge*, vol. 3, n° 2, 1994, p. 29-64.

²⁴ Mikhaïl M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, trad. par D. Olivier, Paris, Gallimard, 1978.

mais que nous pourrions également associer à des phénomènes de ventriloquie²⁵.

Faire dire quelque chose à un règlement, à un rapport ou à un article de loi, c'est donc lui donner la parole dans une conversation. Autrement dit, c'est le ventriloquer. On notera aussi que ce règlement, ce rapport ou cet article de loi qui est invoqué ou ventriloqué *ne se réduit évidemment pas* à son invocation dans cette interaction précise. Au contraire, si ce texte se met à parler, c'est bien *à travers* cette personne (un avocat, un représentant syndical, une personnalité politique) qui en est le ventriloque à un moment donné d'une intervention. Ce règlement, cette loi ou ce rapport existe donc *aussi* à travers d'autres incarnations, d'autres matérialisations, d'autres traductions, que cela soit à travers le document qui l'énonce officiellement ou à travers les interprétations, invocations et évocations qui en sont régulièrement faites par d'autres.

Le principe d'irréductibilité nous invite donc à ne surtout pas réduire leur existence à l'une ou l'autre de ses instanciations tout en reconnaissant la performativité éventuelle de ces re-présentations. L'époque ethnométhodologique, s'il a le mérite de mettre l'accent sur la phénoménalité des invocations, ne devrait donc en aucun cas s'interpréter comme une réduction ontologique, au risque de prêter flanc aux attaques de ceux qui, trop rapidement, réaffirmeraient la très rassurante opposition *action vs. structure*²⁶. La réduction, comme toujours, est un acte, ce qui veut dire qu'elle ne peut épuiser l'être auquel elle fait subir cette épreuve.

Autre enseignement développé aussi récemment dans *l'Enquête sur les modes d'existence*²⁷, on voit que l'être que l'on appelle « le règlement », « l'article de loi » ou « le rapport » se met toujours à exister *par le biais d'autres êtres*. Comme le souligne Latour, « pour exister, un être doit non seulement en passer par un autre [RES] mais aussi d'une autre manière [PRE] en explorant d'autres façons, si l'on peut dire, de s'altérer » (74). Exister pour un règlement, une loi ou un rapport, c'est donc non seulement subsister *sous la forme* d'un document qui en énoncerait toutes les subtilités, mais aussi *sous la forme* de ses invocations, évocations et autres interprétations dans des situations variées.

²⁵ François Cooren et Sergei Sandler, « Polyphony, Ventriloquism, and Constitution: In dialogue with Bakhtin », *Communication Theory*, vol. 24, n° 3, 2014, p. 225-44.

²⁶ Anthony Giddens, *La constitution de la société*, trad. par M. Audet, Paris, Presses universitaires de France, 1987.

²⁷ Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, Paris, La Découverte, 2012.

On connaît tous très bien ces textes qui accumulent de la poussière sur des tablettes, leur existence se limitant alors à un mode assez figé, voire proprement mortel. Les faire vivre, c'est donc les mobiliser dans des discussions pour leur *faire dire* des choses. C'est donc aussi leur donner le moyen de continuer à exister et à s'exprimer dans ces situations. Pas question donc de réduire l'existence d'un texte à son invocation dans une discussion (comme le ferait, encore une fois, un ethnométhodologue ou un analyste de la conversation, au nom d'une *indifférence aux structures* explicitement revendiquée²⁸), mais pas question non plus d'opérer l'autre réduction qui consisterait à dire que l'existence de ce texte se réduirait, en fait, à l'énoncé qui en serait fait dans un document original (ce qui serait le réflexe, par exemple, d'une structuraliste).

Le principe d'irréductibilité nous invite donc à maintenir cet équilibre très instable entre identité et altérité, ce que Jacques Derrida²⁹ avait très bien traduit, il me semble, par le concept d'itérabilité. Le mot « itérabilité », note-t-il, viendrait du sanscrit *itara*, qui veut dire à la fois « répéter » et « altérer », ce que Latour traduit, pour sa part, dans l'expression « l'être en tant qu'autre »³⁰. Pour subsister et se répéter, tout être doit s'altérer, devenir autre et donc parvenir à *passer par* d'autres êtres qui, eux aussi, se répètent et s'altèrent à leur manière. Un texte de loi, un rapport ou un règlement subsiste ainsi, à sa manière, à travers ses multiples invocations, évocations et interprétations, aussi contestables soient-elles.

Penser l'irréductibilité, c'est donc aussi penser la possibilité de *l'échec*, autrement dit la probabilité que cette itération s'interrompe ou que l'altération soit jugée trop importante et qu'on n'y reconnaisse plus ce qui est censé s'y traduire. C'est l'épreuve, précisément, de l'interaction, dans la mesure où certains êtres s'y mettent en scène (présentification) alors que d'autres seront négligés, voire complètement oubliés (absentification). Pour ceux rendus présents, la question se posera alors de savoir s'ils sont bien représentés ou traduits et s'ils auront alors le privilège d'exister *aussi* dans une conversation, un débat ou une réunion.

S'intéresser aux interactions, c'est donc aussi repérer dans quelle mesure des identités peuvent être remises en question ou non : quelqu'un fait dire quelque chose à un texte, mais cette manœuvre est toujours *a priori* contestable dans la mesure où un interlocuteur

²⁸ Richard A. Hilbert, « Ethnomethodology and the Micro-Macro Order », *American Sociological Review*, vol. 55, n° 6, 1990, p. 794-808.

²⁹ Jacques Derrida, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990.

³⁰ Latour, *Enquête sur les modes*, 167.

pourrait faire valoir que ce n'est pas ce que ce texte dit ou prévoit. Une querelle d'interprétations peut ainsi se repenser non pas seulement comme l'expression de préférences incompatibles, mais aussi comme les *multiples manières dont un texte peut se donner à lire*, c'est-à-dire les multiples manières dont il va s'exprimer par des énoncés censés le traduire.

On le voit ici, le principe d'irréductibilité nous permet également de repenser totalement la question de l'interprétation. L'interprétation n'est pas, comme on le croit malheureusement trop souvent, *seulement* l'expression d'une subjectivité ou d'une sensibilité. C'est *aussi*, par définition, *la manière dont un texte ou un objet se met à dire des choses à travers la personne qui le commente, le comprend ou l'explique*, ce qui est, d'ailleurs, une autre manière de comprendre la question de l'objectivité que j'abordais plus tôt. On le voit donc également, le principe d'irréductibilité nous invite à penser la *nature relationnelle de tout être*, qu'il soit textuel ou autre. Interpréter, c'est toujours faire dire quelque chose à quelqu'un ou à quelque chose, sachant que ce « faire dire », cette ventriloquie, est toujours l'enjeu de négociations ou de contestations possibles.

S'il existe des sciences capables de rendre compte de ces mécanismes existentiels, ce sont bien, entre autres, les sciences de la communication, sciences du média et de l'interaction par excellence. Mais encore faut-il que ces sciences se donnent les moyens de leurs ambitions, en commençant par la défense d'une ontologie véritablement relationnelle, c'est-à-dire communicationnelle, du monde dans lequel nous évoluons. Ce sont les clés de cette ontologie que Bruno Latour et ses irréductions nous offrent généreusement. À nous de les saisir.

f.cooren@umontreal.ca