



GLOTTOPOL

Revue de sociolinguistique en ligne
n° 28 – juillet 2016

*Epistémologies et histoire des idées
sociolinguistiques*

Numéro dirigé par Didier de Robillard

À la mémoire de T. Bulot

SOMMAIRE

- P. Blanchet et G. Ledegen : *Hommage à la mémoire de Thierry Bulot*
Didier de Robillard : *Introduction - Épistémologie, action, intervention sociolinguistique*
Rada Tirvassen : *Recherches sociolinguistiques et militantisme : et si la théorisation n'était qu'un autre point de vue ?*
Clémentine Rubio : *Vers une sociolinguistique historique*
Véronique Castellotti : *Idées sociolinguistiques et orientations didactiques. Histoires croisées, projets à repenser*
Dominique Pichard Doustin : *La comparaison selon une approche sociolinguistique herméneutique qualitative : ébauches de réflexion*
Gilbert Daouaga Samari : *La notion de langue maternelle en débat au Cameroun : flou terminologique, usages stratégiques et tergiversations critiques*
Shameem Oozeerally : *De la pensée écologisée à la systémisation dissipative : quelques pistes et enjeux épistémologiques-théoriques émergeant d'un regard rétro-anticipateur sur le bhojpuri de Maurice*
Didier de Robillard : *Fenêtres sur une sociolinguistique de la réception ou phénoménologique-herméneutique, ou sur des SHS qualitatives à programme fort*
Marc Debono : *Deux grandes conceptions de la réception (et leurs places respectives en sociolinguistique francophone)*
Isabelle Pierozak : *Pourquoi une sociolinguistique (de la /) en réception ? Citation et conception de la recherche / professionnalité du chercheur*
Valentin Feussi : *« Croyance originaire » et élaboration de sens. Quelles conséquences pour la sociolinguistique ?*
Ali Becetti : *Quelques réflexions critiques autour des orientations phénoménologiques-herméneutiques en sociolinguistique : épistémologies, différence, compréhension, relectures éthiques*

Comptes rendus

- Joanna Lorilleux : William Marx, 2015, *La haine de la littérature*, éditions de Minuit, 224 pages, ISBN : 9782707329165.
Véronique Castellotti : *Le plurilinguisme est-il responsable de tous les maux de la (recherche en) sociolinguistique et didactique des langues ?* Compte rendu de : Adami, H & André, V. (éds) 2015, *De l'idéologie monolingue à la doxa plurilingue : regards pluridisciplinaires*, Berne, Peter Lang, Collection Transversales n° 41, 299 pages, ISBN 978-3-0343-1384-1 br.
Clara Mortamet : Michel Arrivé, 2015 [1993], *Réformer l'orthographe ?*, Lambert-Lucas, Limoges, 240 pages, ISBN : 978-2-35935-162-0.

« CROYANCE ORIGINNAIRE » ET ÉLABORATION DE SENS. QUELLES CONSÉQUENCES POUR LA SOCIOLINGUISTIQUE ?¹

Valentin Feussi

EA 4246 PREFics-DYNADIV, Université François-Rabelais de Tours

La réflexion présentée dans cet article est fondée sur l'idée que si la sociolinguistique s'intéresse aux langues, à la variation, à la (perception de la) diversité, aux fonctionnements linguistiques et à différents processus langagiers de signification, cela revient à considérer que le travail du sens est une problématique qui ne peut pas ne pas la concerner. Comme on le comprendra ci-dessous, cela pose de manière centrale la question du statut de la croyance, étant donné qu'elle est intrinsèquement liée à la notion de sens.

La convocation de la croyance dans le champ des sciences humaines (désormais SH), et notamment de la sociolinguistique peut, à première vue, étonner. Pourtant à bien réfléchir, cette notion traduit une posture, certes complexe, mais propre à l'homme dans sa manière d'élaborer du sens. Ainsi, par exemple, à partir de mes travaux des dernières années et de mon expérience de francophonies camerounaises et africaines (mais il s'agit de remarques qui peuvent être étendues à d'autres situations), le cas des néologismes m'est apparu comme un phénomène pertinent pour comprendre que la créativité caractéristique des pratiques plurilingues repose souvent sur des éléments non réductibles à du linguistique, antérieurs aux formes linguistiques affichées (cf. également *infra*). De ce point de vue, on peut considérer que les différentes pratiques langagières ont ainsi, toutes, un arrière-plan identifié comme « croyance originnaire » (Fontaine, 2009)², que les recherches habituelles en sociolinguistique n'ont que rarement interrogé, convaincues que la prise en compte de l'empirie suffirait à légitimer l'étude des langues.

Que signifie alors *croire* ? Cette question peut paraître provocatrice ou inutile, tellement la croyance est souvent convoquée dans une posture qui relève soit du religieux (donc hors des SH), soit du langage ordinaire (elle n'a donc pas besoin de définition). Je choisirai ici d'adopter plus spécifiquement l'angle de la compréhension et donc de l'élaboration du sens, pour interroger la place de la croyance en sociolinguistique. Quelles différences avec les formes de croyance circulant dans les sciences humaines et ailleurs ? Quels rapports avec

¹ Cet article provient d'une version largement remaniée d'une communication au Colloque du RFS à Grenoble en juin 2015 dans le panel « Sociolinguistique de la réception », grâce aux discussions avec Didier de Robillard, aux relectures critiques d'Emmanuelle Huver et de relecteurs anonymes de *Glottopol*. Je les en remercie infiniment, tout en restant seul responsable des imperfections de ce texte.

² Qui peut s'appeler également : « croyance primordiale », « rapport fondamental au monde » (Romano, 2010) ou « croyance » tout simplement (da Silva-Charrak, 2013).

d'autres éléments comme langues, religions, science ? Voilà autant d'interrogations légitimes que soulèvera cette réflexion.

Je me propose de partir d'éléments de problématisation de la notion de croyance. Nous verrons alors que si les plus fréquents opposent foi et opinion, ils visent surtout à situer la croyance dans le champ de la connaissance « imparfaite » par rapport au *doute* cartésien (à la source de la certitude de la connaissance). Dans une deuxième articulation, je me tournerai vers une conception de la croyance dans les approches pragmatistes, parce qu'elles inspirent à des degrés divers de nombreuses conceptions des SH (voir Debono ici-même), pour argumenter qu'elle reste insuffisante pour la compréhension des « langues ». C'est pourquoi, dans un troisième temps, je consacrerai la plus grande partie de cet article à discuter d'une autre conception de la croyance, moins fréquente, la *croyance originare* qui en traduit une conception phénoménologique et herméneutique, dans le sillage des travaux de Merleau-Ponty (1945, 1964) et Romano (2010) en particulier. Cette croyance « d'un autre ordre » me paraît importante pour comprendre le renouvellement permanent des « langues » et pour proposer une approche originale de la recherche en sociolinguistique, par une conceptualisation différente de la notion de « langue ». Mais d'où m'est venue cette question ?

Pourquoi le « croire » en sociolinguistique ?

Pour commencer cette réflexion, je souhaite présenter un extrait d'entretien effectué à Douala au Cameroun il y a environ 12 ans. Je discute avec Samuel, ouvrier dans une entreprise (« Complexe Métallurgique du Cameroun »), qui accepte de partager avec moi ses rapports aux langues. Dans notre entretien, nous abordons la question de l'émergence de formes innovantes dans les usages langagiers de Doualais quand intervient le nom du comédien Tagne Condom (qui, par ses sketchs, a fortement contribué à diffuser la néologie comme procédé de dynamique du français et d'autres langues dans la ville) :

Samuel - Tagne Condom tout ça bon c'est les gars qui créent qui créent

E- il c'est encore qui là comme je ne regarde pas tout le temps

Samuel - ils sont nombreux ils sont nombreux

E- mm

Samuel - donc c'est les gars qui créent les mots comme ça en français ils utilisent les mots comme ça là pour se servir pour faire plaisir aux gens

E- et qu'est-ce que tu penses de tout ça ? ces gens qui créent des mots tu penses que c'est bon ou bien c'est pas bon ?

Samuel - à mon avis si leurs mots qu'ils créent sont juste explicables

E- mm

Samuel - c'est que c'est bon

E- ok

Samuel - si ce n'est pas explicable et c'est des mots comme ça que les enfants vont se mettre à voir et aller utiliser que ce n'est pas comme ça pour moi c'est pas bon

E- n'est-ce pas toi par exemple quand tu crées tes collègues peuvent utiliser

Samuel - oui pourvu que ça soit explicable si c'est explicable c'est bon

E- donc s'il peut donner un sens à ça

Samuel - oui s'il peut donner une explication à ça voilà

Ce que révèle cet extrait est que le fondement de la créativité langagière des comédiens (Tagne Condom, « les gars ») à Douala au début des années 2000 repose sur la question du sens (et notamment du sens compris par l'interprète). Les innovations peuvent ainsi « plaire aux gens » (ce qui revient à dire que ces pratiques font sens pour certains), ne pas être acceptées aux yeux d'un témoin (« si ce n'est pas explicable ... pour moi c'est pas bon ») voire valorisées ailleurs (« c'est des mots comme ça que les enfants vont se mettre à voir et aller utiliser »). Ce qui est mis en relief ici c'est le caractère subjectif de la réception des « langues » qui pose en même temps la question de la légitimation de leurs sources de fabrication. Sur quoi se fonde la pertinence des formes élaborées dans le discours ? L'expression « c'est les gars qui *créent les mots comme ça* » me semble centrale pour répondre à cette question. C'est une situation qui n'est pas isolée car dans tout contexte de diversité linguistique, l'expression « je sais que tu me comprends » est très ordinaire, et renvoie à la place centrale de l'interprétation, au non-dit, à l'implicite à partir duquel s'élabore le discours ainsi affiché.

Dans cet exemple qui va irriguer l'ensemble de cette réflexion, le terme « implicite³ » me semble primordial. Il permet de comprendre que le processus d'interprétation comporte une part de phénomènes difficilement « formulables » explicitement (d'où le recours à la locution adverbiale sémantiquement vide « comme ça » dans l'extrait d'entretien ci-dessus), parce que c'est un sens qui n'a pas été « codé », « ritualisé » par / pour la langue, sens qui ne correspond pas à des expérientiations que le collectif a pensé utile d'« encoder » dans la langue. Je veux dire que la dynamique des « langues » dépend aussi de ces aspects, de postures qui impliquent qu'on se fie (ou pas) à l'autre, qu'on lui fait (ou pas) crédit, ce qui permet de s'appropriier (ou pas) ses propos jusqu'à des constructions jusque-là inconnues. Cette ouverture aux autres, qui peut équivaloir à de la confiance, est motivée par des aspects relationnels, des degrés d'appartenance ou non à des pôles sociaux, des histoires qui s'entrecroisent à travers des modalités diverses de connaissances qui articulent tensions, distances variées, bref des phénomènes qui font qu'on se sent concerné par les autres⁴. Voilà autant de phénomènes qui fondent ce croire et en légitime la pertinence sur le plan sociolinguistique. Pour clarifier davantage mon propos, un retour vers les éléments de problématisation de la notion de croyance me semble utile.

³ Dans ma réflexion, le terme « implicite » doit se comprendre dans un sens différent de ce qu'on peut découvrir dans les analyses interactionnistes / pragmatistes qui opposent *implicite* et *explicite* (correspondant respectivement au langage scientifique et au langage ordinaire ; Blanchet, 1995 : 15). Cette opposition conduit à considérer « que les contenus implicites (ces choses dites à mots *couverts*, ces *arrière-pensées sous-entendues entre les lignes*) pèsent *lourd* dans les énoncés, et qu'ils jouent un rôle crucial dans le fonctionnement de la machine interactionnelle, c'est certain » (Kerbrat-Orecchioni, 1986 : 6 ; soulignement de l'auteur), tout en restant identifiables à partir de signes qui sont parfois non-verbaux. Comme nous allons le comprendre plus bas, cette opposition n'est pas pertinente dans la perspective PH. L'implicite renvoie ici à des choses qui ne sont pas au préalable mis en signes.

⁴ Ce rapport avec les autres équivaut à une incorporation de l'histoire (à la fois individuelle et collective) et d'une dimension non uniquement rationnelle qui se vivent sous le prisme de relations. Voilà pourquoi 1) ni les maximes conversationnelles de Grice ni le cadre interactionnel (Gumperz, 1989) ne peuvent suffire pour en rendre compte ; 2) on ne pourra assimiler la notion de croyance à celle de représentation (voir Debono, 2014).

Le « croire » rationaliste : éléments de problématisation

Définir le terme « croyance »⁵ peut sembler inutile, tellement ses usages laissent penser à des sens largement partagés. Suivre cette logique c'est considérer qu'il ne relève spécifiquement ni du langage de la philosophie ni de celui des SH.

Pour en savoir plus sur cette notion, partons des origines latines du terme. Da Silva-Charrak (2013) nous propose *credere*, *creditum* (pour « croire », « avoir confiance », « confier »). Royannais (2003) évoque *fides* (« foi ») ou bien *credere in* (« croire en »), quand Chrétien (cité par Fontaine, 2009) s'appuie sur *fides / fudicial* (« confiance en ») pour déboucher sur le sens religieux (la « foi »). On peut donc retenir que le terme « croyance » est polysémique. Toutefois, pour aller vite afin de me recentrer sur le propos de ma réflexion ici, deux formulations émergent du lot. Elles traduisent soit l'opinion (« croire que »⁶) soit la foi (« croire en »), deux interprétations qui situent *de facto* la croyance entre les champs respectifs de l'épistémologie et de la religion. Si l'opinion est régulièrement rapportée au jugement, elle est aussi généralement envisagée comme une croyance positive, qui renvoie à un implicite partagé, à savoir qu'elle relève d'un rapport au savoir. Cela implique alors que la croyance-foi équivaut à un non-savoir, un « savoir faux », d'où la valeur négative qui lui est souvent rattachée. En attendant de montrer *infra* que sous le prisme d'une *adhésion* (qui n'est pas entièrement rationnelle comme nous le comprendrons *infra*), la notion de croyance peut prendre un tout autre sens, rappelons simplement que de ces deux interprétations naîtra l'opposition entre science (savoir) et religion (croire) avec en perspective une priorisation du savoir (élaboré selon un système de valeur que résume l'expression « tenir pour vrai »⁷).

Si on s'en tient à l'angle épistémologique qui m'intéresse dans cette réflexion, c'est le registre cartésien du monde qui sera privilégié pour traduire le savoir⁸, pour fonder le sens et la connaissance sur des éléments de forme et sur un postulat matériel. Comme nous le comprendrons *infra*, cette optique se refuse à considérer la dimension *historiale* (voir plus bas) de l'élaboration du sens, dans laquelle la religion, comme tout autre phénomène, serait un élément d'expérience à convoquer. Le but de la démarche cartésienne est simple : fonder la science⁹ sur la base de démarches rationnelles et objectives (vidées de toute « croyance »). Selon Bouveresse (voir Santini, 2008 : 44), les approches pragmatistes se proposent de mettre fin à cette objectivité scientifique en fondant le sens sur une logique humaine, caractérisée par l'inconstance et la subjectivité. Comment procèdent-elles et par quelles formes de « croyance » ?

⁵ Du fait de l'actualité et des événements vécus en Occident depuis le 17 novembre 2011 et particulièrement avec les attentats du 14 janvier et du 13 novembre 2015 à Paris, la question de la croyance et de la religion est devenue très présente dans les débats en France, et soulèvent d'autres thématiques importantes que sont l'immigration, l'histoire et la laïcité, notamment. Cela peut s'observer à travers les médias et/ou des essais récents comme *Les traces de la croyance. Ce que les objets nous permettent* de Ilaria Brocchini (2015, L'Harmattan) ou bien, *Croyance* de Jean-Claude Carrière (2015, Paris, Odile Jacob).

⁶ Cette formulation postule que « je sais que » et « je crois que » sont des constructions synonymiques, ce que traduit déjà l'expression « je sais que tu me comprends » que j'utilise en introduction.

⁷ Je reviens *infra* sur la pertinence de notions comme « confiance », « adhésion au monde », pour traduire l'idée d'une croyance originaire qui invalide la séparation objective du sujet (qui croit) et de l'objet de la croyance, entre une disposition d'esprit (du sujet) et un contenu (l'objet), entre croire et savoir comme l'argumente Grondin (2006) dans l'effort de réconcilier les SH à la philosophie.

⁸ Le savoir repose sur la notion de « vérité » et sur des arguments rationnels ; en ce sens, elle s'oppose à la croyance-foi considérée comme « connaissance imparfaite » (Da Silva-Charrak, 2013 : 174).

⁹ Comme le montre Lyotard (1979), cette posture se construit pourtant sur une croyance aux allures religieuses, puisqu'elle suppose un consensus à partir de théories auxquelles les différentes communautés adhèrent. On peut d'ailleurs établir un parallèle avec le pouvoir donné au scientifique (en tant que figure importante pour ses pairs, il a un rôle qui n'est pas très différent de celui du prêtre à l'église : dire la bonne parole et s'assurer que les autres y adhèrent en entretenant les règles d'adhésion).

Le « croire » pragmatiste

Ce qui légitime la place du pragmatisme dans ce travail est qu'il constitue une référence importante pour la linguistique classique, dès lors qu'on s'intéresse à la signification. Les principales références de cette approche sont notamment Charles Sanders Peirce, William James, George-Herbert Mead. Le fait que Peirce (considéré avec James comme un des fondateurs du courant pragmatiste) soit contemporain à Edmund Husserl (présenté comme le fondateur de la phénoménologie) peut-il expliquer l'orientation des démarches pragmatistes qui se proposent de dépasser les démarches cartésiennes pour faire reposer le sens sur la croyance, comme on le verra en lisant Santini (2008) ? Cela peut sembler paradoxal puisque cette forme de croyance est fondée sur la possibilité d'action sur le réel, seul critère de vérité / validité d'une idée. L'espace de cet article ne peut suffire pour revenir sur les éléments de contextualisation de ce courant¹⁰. Je propose de m'attarder rapidement sur deux éléments qui me semblent pertinents pour mon propos, vu qu'ils sont explicitement reliés au croire. Ce sont les notions d'inférence et de consensus, qui me permettent, à partir d'une lecture de Ribeiro (2014), de souligner quelques insuffisances du pragmatisme.

La première de ces notions est présentée dans cette approche comme le fondement de toute connaissance. C'est l'**inférence**, définie comme une *habitude d'esprit*. Elle est de ce fait constituée par un ensemble d'arrière-plans culturels partagés et organisés par des principes directeurs. Cette habitude qui fonde la croyance permet ainsi d'échapper au doute¹¹ (état de malaise et de mécontentement dont l'irritation¹² conduit à *la vérité*). Le fait de prendre appui sur l'inférence aide à *fixer* des croyances¹³ (pour reprendre une formulation de Peirce, 1878), à stabiliser du sens pour tous. Nous comprenons que ce projet ne peut être possible que par une neutralisation des différences et de tous les phénomènes de variation (donc de l'altérité et de la diversité). Cette démarche conduit ainsi à postuler *une seule approche du sens, celle qui consiste à procéder par les signes* (extérieurs, matériels, etc.).

L'autre objection qu'on pourrait opposer au pragmatisme (toujours en s'inspirant de Ribeiro (2014) porte sur la notion du **consensus**. Il s'agit d'un accord entre membres d'un groupe, sur lequel aboutit le processus d'irritation du doute. Problématisée par Habermas (1981), cette notion traduit des modalités de validation des significations¹⁴ à partir d'une socialisation par l'interaction. Dans cette logique, la conformité d'un énoncé dépendra de sa

¹⁰ Pour en savoir plus, on peut aussi se contenter de Ribeiro (2014) qui effectue une présentation actualisée et récente du pragmatisme ; et / ou Debono (dans ce volume) voire Babich (2012) pour des interprétations critiques de cette approche analytique, en comparaison avec des perspectives phénoménologiques et herméneutiques.

¹¹ Pour Peirce (1878), la croyance est comprise comme « état de calme et de satisfaction qu'on ne veut pas abandonner » (Peirce cité par Ribeiro, 2014 : 30). Mais en quoi ce doute serait différent du cartésianisme ? Peirce rejette en fait le dogmatisme pour se rapprocher du « doute sceptique » qui repose sur une égalité des raisons de croire (Simha, 2013 : 226).

¹² Cela correspond à l'« effort d'atteindre l'état de croyance [que Peirce] nomme recherche. Le but de la recherche est celui d'établir une croyance, et dans ce sens peu importe qu'il s'agisse d'une vérité ou fausseté, puisque la croyance elle-même déjà nous satisfait ; et si nous arrivons à une croyance, c'est parce que nous la pensons vraie » (Ribeiro, 2014 : 30).

¹³ On peut se demander légitimement en quoi le doute pragmatiste ne reposerait pas, comme le doute cartésien, sur des éléments rationnels. Ils sont tous déterminés par des systèmes partagés, qu'il s'agisse d'habitudes pour l'un ou de la vérité pour l'autre. Comme le précise Boltanski (2008), le sens pragmatiste est fondé sur un préalable, la communauté de croyances. J'y reviens *infra* mais le croire conduit sous cette perspective à légitimer le sens, prioritairement, par une rationalisation de l'expérience.

¹⁴ Cette posture rappelle le croisement de croyances collectives chez les psychologues, qui sont partagées par tous et sans possibilité d'être remises en cause. Or elles dérivent en croyances d'autorités (sachant que l'autorité ici peut être une personne ou un groupe de référence). Il s'agit en tout cas de lier les croyances à des systèmes de valeurs qui régissent un collectif.

capacité à déboucher sur une entente idéale (façonnée par la discussion et l'argumentation). Il s'agit alors d'un processus similaire à celui de Peirce, puisqu'il évacue la variation.

Deux conséquences possibles peuvent alors émerger de cette forme de croyance : 1) la communication est nécessairement rationnelle ; 2) l'énoncé valide (et donc le sens proposé) repose sur le même horizon de référence (inférence ou consensus) pour tous. On peut dès lors en conclure que le croire pragmatiste repose sur une approche sémiotique et harmonieuse du sens. La communication se déroule en effet selon le modèle de l'intercompréhension et la signification prend la forme d'une certitude à laquelle adhèrent la majorité des interlocuteurs : langue ou langage correspondent alors à des outils et la place de l'altérité y est, au fond et en fin de processus, très faible.

Pour une épistémologie de la sociolinguistique, il convient de noter que l'orientation pragmatiste du croire débouche sur une situation paradoxale : bien que le projet de départ consiste à prendre des distances par rapport à la rationalité et ses conséquences (la déshumanisation de l'homme), on se rend compte, à bien y réfléchir, que le processus proposé en constitue, d'une certaine manière, un prolongement. En fondant le sens sur le consensus, en mobilisant l'inférence pour désambiguïser le doute, le projet pragmatiste cherche à évacuer les malentendus et toutes les incertitudes grâce au recours au principe de vérité, à des règles maîtrisables, traduites par des formes sémiotiques. Ribeiro (2014) considère alors que cette approche induit une représentation *technique* de la science et de l'homme, une *technologie de la compréhension* (Gadamer, 1976) qui n'accorde pas de place à la sensibilité humaine, ce qui implique une *conception déshumanisante des SH*, soumises au dieu « signe ».

La croyance qui me semble pertinente dans le présent article relève d'un autre régime, celui de la compréhension. Elle ne vise ni le « tenir pour vrai » ni un quelconque résultat ; mais relève d'une perspective phénoménologique et herméneutique (désormais PH) grâce au lien qu'elle permet d'établir entre le monde et le sens. Elle ne repose ni sur le doute, ni sur le consensus, mais sur une relation qui ne se focalise pas en priorité sur les signes. Elle n'est ni exclusivement religieuse ni uniquement rationnelle. Essayons d'en savoir plus et de voir en quoi cette réflexion interpelle, particulièrement, la sociolinguistique.

Le « croire » PH ou « croyance originaire » : fondement de toute connaissance

À la différence de la croyance pragmatiste qui fonde le sens sur l'inférence, le consensus et le sémiotique, le prérequis qui fonde la signification dans la perspective PH, c'est l'indistinction / la continuité avec le monde. Husserl (cité par Fontaine, 2009) l'appelle « habituel » (sans se référer à la permanence des « habitudes »), présentée comme *disposition* en vertu de laquelle au quotidien, les expériences passées sont transformées, filtrées, hiérarchisées, sédimentées, puis revivifiées et réinvesties dans l'élaboration du sens. Il faut par exemple s'y référer pour comprendre la locution adverbiale « comme ça » (« créer les mots comme ça ») qui, dans l'extrait de Samuel ci-dessus, signifie « sortir de nulle part » ou « on ne sait pas très bien comment » (pour toute personne qui adopterait le point de vue pragmatiste pour comprendre la créativité sociolinguistique). Cette perspective consiste en fait à réfléchir aux sources du sens, ce qui me semble fondamental pour ne pas exempter la sociolinguistique d'une réflexion sur les conditions de possibilité de la description elle-même, réflexion qui a déjà été menée dans d'autres domaines de recherche, avec des entrées très différentes¹⁵. Pour plus d'explicitation, allons plus loin avec Merleau-Ponty (1945, 1964) qui

¹⁵ Voir en anthropologie par exemple Kilani (1995), ou sur un autre plan, Michel Leiris (1946[1939]).

conceptualise ce rapport au monde comme expérience de la *sensibilité*, et Romano (2010) qui le traduit par le terme *antéprédicatif* (qu'il emprunterait à Husserl).

« Entendre des yeux », « voir des oreilles », « voir avec la langue », etc. ou comprendre par la sensibilité

Lors de certains rituels d'initiation au Cameroun (et probablement dans d'autres situations en Afrique et ailleurs), il est ordinaire d'entendre, dans des discours, des expressions comme « entendre des yeux », « voir des oreilles », « parler des mains ». Il ne s'agit pourtant ni de synesthésie¹⁶, ni d'une situation de handicap. Le fait de « voir avec la langue » s'inscrit dans un ensemble de phénomènes qui mettent en relief une posture de compréhension pour laquelle on est invité non pas à se concentrer sur des éléments formels utilisés pour élaborer du sens par rapport à la situation, mais à se focaliser plutôt sur l'expérience qu'on a du monde. Bien que cela ne relève pas d'une posture PH, ce qui peut être pertinent à relever ici c'est la façon de voir le monde, qui invite l'interprète à élaborer du sens à partir de son système à lui, de la réception qu'il a de la situation.

Si on passe sous silence l'aspect rituel, cela ressemblerait à la façon dont Merleau-Ponty (1945, 1964) problématise la croyance sous l'angle de la sensibilité¹⁷, à travers la question de la *charnalité*. Pour lui, la *chair* permet la mise en lien des différents éléments de sensorialité de sorte qu'on peut postuler une (con)fusion entre tous les *sens* et le *corps*. Pour lui, la sensibilité est liée à l'épaisseur de notre sentir qui dévoile les choses, mais un sentir implicite, qui est déjà du sens. C'est parce qu'ils se mêlent que les différents sensibles permettent les interprétations, ce qui correspond à leur réception rationnelle, c'est-à-dire au développement d'une pensée. Sentir devient donc « penser ». Toutefois, ce « penser » embraye sur un matériau de base qui, s'il est absent, rend impossible la pensée (voir le texte de Didier de Robillard dans ce volume).

Pour mieux expliquer ce processus, prenons un exemple : le rapport visible/invisible, tel que problématise par Merleau-Ponty (1964). Il montre que par la chair, le corps fait partie des choses visibles. Il peut être ainsi manifeste et objectivement déployé. Mais il n'est qu'un des éléments de l'être charnel. Comme toutes les réalités visibles, il comporte une deuxième dimension qui lui est *indissociable*, c'est l'invisible. Le rapport du couple visible/invisible est similaire à celui qui existe entre lumière/obscurité, puisqu'aucun de ces phénomènes ne peut exister sans l'autre ; on dirait même que c'est l'un qui fait l'autre. Ils sont intrinsèquement liés, de la même façon que nous sommes le monde : nous en sommes la *chair*, et ne le percevons donc pas à travers des catégories puisque le monde c'est nous. Je reviens sur cette indistinction avec le monde *infra* mais je voudrais conclure sur ce point en disant que la dimension de l'invisible me semble pertinente au regard de ses potentialités inconnues, et peut

¹⁶ Ce trouble de la perception sensorielle entraîne l'association de domaines sensoriels différents, ce que traduit par exemple l'énoncé suivant tiré de *l'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre, qui associe goût et couleur : « Si je mange un gâteau rose, le goût est en rose ; le léger parfum sucré et l'onctuosité de la crème au beurre sont le rose. Ainsi je mange rose comme je vois sucré ».

¹⁷ Le terme utilisé par Merleau-Ponty est « perception ». Il ne me convient pas car il peut induire une réception du monde sous l'angle de l'objet perçu et du sujet percevant. À rebours de cette interprétation, la réception qui me semble pertinente de la perception chez Merleau-Ponty, c'est la conception phénoménologique qu'il a du lien corps-chair. Il en est de même pour le terme « corps » qui peut laisser croire que la pensée de Merleau-Ponty aurait un arrière-plan cartésien (qui induit une causalité mécanique) ou bien physiologique (l'unité du corps renvoie à une intégration de toutes les parties) – cf. par exemple son usage dans la théorie neurophénoménologique de Francisco Varela (1993), qui développe une explication naturalisée de l'expérience en s'appuyant à la fois sur la phénoménologie et la neuroscience cognitive (j'ai eu connaissance de cette approche grâce à une présentation de E. Huver en séminaire de recherche à Tours le 21 janvier 2016). Dans ce cadre, tout sens est fondé sur un ensemble de phénomènes reçus grâce à la sensibilité, terme que je préfère car il réfère à la fois au physique, à l'intellectuel, à l'affectif, à l'imaginaire.

ainsi être mobilisée pour appréhender des phénomènes inattendus dans les interprétations. On dira donc plus simplement que l'invisible permet de traduire des phénomènes non nécessairement captivables, des éléments qui constituent l'espace de surgissement du nouveau, que cette dimension ouvre au monde des perspectives illimitées. Le monde a donc nécessairement du sens, mais nous peinons à le reconnaître parce que la catégorie « sens » suppose, dans la culture occidentale, des manifestations objectivables, alors que le sens que le « nous-monde » a est en quelque sorte « invisible », puisqu'il n'est pas porté par des signes « extérieurs » donc objectivables (comme certaines sensations « font sens » pour celui qui les ressent, sans symptômes apparents).

Le rapport visible/invisible peut être mis en parallèle avec les processus d'analyse sociolinguistique actuellement dominants. Dans cette discipline, les signes constituent des éléments importants dans la compréhension des langues. Mais ils sont tellement placés en situation centrale qu'on oublie le plus souvent qu'ils n'en sont qu'un aspect. Dans l'élaboration de sens, on gagnerait à les considérer comme des prélèvements, des métaphorisations qui ne doivent en aucun cas occulter des dimensions non matérielles du sens. Parlant des SH, Gusdorf montre que toute élaboration de sens est fondée sur une articulation d'éléments à la fois connus et inconnus, grâce à une convocation d'événements passés rendus pertinents par le projet par rapport auquel on se situe. Il affirme ainsi que le présent est plus ouvert qu'on ne le pense souvent¹⁸, ce qui lui permet de recentrer les différentes interprétations sur une dynamique historique (et pas seulement historique). Il s'agit de remonter « jusqu'aux origines de notre existence » (Gusdorf, 1948 : 287) en comprenant que tout phénomène relève d'une histoire plus globale dont seuls certains épisodes, marquants et pertinents, sont convoqués, mis en relief et donc affichés / mis en signes. Or cette posture est contraire aux pratiques actuellement dominantes en SH.

Sous la traduction de la sensibilité, la croyance met en évidence des phénomènes¹⁹ prioritairement globaux. Il faut également ajouter, et c'est important, que cette expérience s'élabore grâce au *mouvement* dont la pertinence dans la découverte du monde est ignorée dans les conceptions rationalistes de la science. Tel que conceptualisé par les approches PH et par Heidegger en particulier, il renvoie aux agissements et comportements qui orientent la façon par laquelle le monde se manifeste à moi, ce qui laisse comprendre que l'élaboration du sens dépend de moi, de ce que je fais. Pour un linguiste, cette dimension à la fois subjective et historique ne peut être envisageable que s'il va au-delà du binarisme saussurien²⁰ caractéristique des sciences du langage. J'y reviens *infra* mais pour l'instant, comprenons que la sensibilité apparait comme une croyance, immanente à la perception. C'est elle qui rend

¹⁸ Le présent « se transcende vers un avenir et un passé » (Gusdorf, 1948 : 291).

¹⁹ Comment comprendre le terme *phénomène* ici ? Sous l'angle de la perception, le phénomène peut être considéré comme un événement qui clignote entre son apparition et sa disparition. Il ne s'agit pas, ici, de reproduire la conception de Husserl (voir Romano, 2010 : 506-507) qui définit le phénomène en convoquant deux éléments en particulier : l'élément qui apparait (objet intentionnel) et/ou l'apparaître (vécus subjectifs, actes intentionnels et contenus de sensation). Il privilégie l'apparaître (le phénomène c'est ce qui se phénoménalise), ce qui peut induire que c'est le vécu sous la forme de l'expérience empirique (et donc causale) qui fait émerger le phénomène. Sous l'angle herméneutique, il paraît plus cohérent de considérer que le phénomène c'est « l'interface entre le monde et moi » (Romano, 2010 : 585). En ce sens, il équivaut au monde tel qu'il m'apparaît en fonction de la projection que j'effectue (grâce au cheminement, au mouvement voire à l'immobilité notamment). Cette perspective conduit à considérer que la perception est relationnelle. Pour Romano (2010 : 588) en effet, ce que nous percevons en fait « c'est la chose phénoménale, c'est-à-dire la chose considérée dans sa relation à nous-mêmes et ressaisie au niveau » du « monde de la vie ». Ce monde phénoménal possède une indétermination constitutive qui n'est pas une propriété de la chose elle-même. Mais elle « est [toujours] pour quelqu'un ».

²⁰ Si le sens se situe au-delà du binarisme saussurien, c'est parce qu'il s'élabore à partir d'un langage qui dépasse le niveau des opérations linguistiques, c'est-à-dire du logos. Il relève du discours comme mode d'*habitation d'une langue* (voir ce qu'en dit France-Lanord, 2013 *infra*).

tout possible et donc éclaire le statut ontologique de l'être : elle équivaut, en fait, au rapport fondamental au monde, comme en parle également Romano (2010).

La croyance comme rapport fondamental au monde : l'antéprédicatif

Le sens expérientiel constitue donc une forme de croyance implicite dans notre relation au monde, mais une croyance d'un type particulier, puisque le sentiment d'indistinction avec le monde n'est jamais explicité, parce qu'il semble évident, partagé. C'est une croyance implicite, qui ne suscite pas de sentiment de croyance, puisqu'elle va de soi, de la même façon que nous n'avons pas de sentiment d'appartenance particulier face aux divers membres de notre corps : on ne s'étonne pas chaque matin de retrouver ses jambes, ses mains notamment. Dans cette perspective donc, le monde et nous sommes dans un prolongement sans discontinuité.

L'interprète prend toujours appui sur une histoire (y compris des souvenirs expérientiels « muets »), des relations avec d'autres humains, bref des expériences qui « sont » le monde pour lui. En ce sens, tout effort de compréhension équivaut à une écoute/réception d'un monde qui est antérieur à toute conceptualisation. Voilà pourquoi Romano (2010) affirme que le monde est « là » avant tout savoir :

Nous adhérons au monde avant de nous poser la moindre question sur son existence – question qui n'apparaît qu'avec le langage – nous sommes en prise avec notre entourage avant d'y croire, et c'est pourquoi la question de l'existence du monde ne se pose tout simplement pas pour nous. (Romano, 2010 : 567)

Dans cette logique, nous ne pouvons que faire confiance à d'autres. Dans l'extrait d'entretien que je cite *supra*, Samuel laisse entendre que face à des néologismes, les « enfants » (ou bien d'autres personnes) peuvent reprendre la forme nouvellement inventée. La réaction première face à ces termes inconnus ne consiste donc pas à les délégitimer au préalable, mais à les expérencier chacun à son tour ; et c'est cette expérenciation qui légitimera ou non les néologismes (selon qu'ils font sens ou non pour chacun). Cela suppose en tout cas une confiance en l'autre parlant social qui vit le monde, une croyance en ses capacités à agir et à se positionner, bref à produire / recevoir le monde, comme moi. Cette attitude d'ouverture de l'homme à l'homme permet à Lyotard (1967[1954] : 79-80) de postuler un « social originaire » comme fondement de toute compréhension. Dans le même sens, Fontaine (2009 : 12) reconnaît « une “*confiance universelle en l'être*”, préalable à tout acte de conscience en général, et constituant le sol sur lequel s'accompliront les “biffages” ou “ratures” de l'expérience »²¹. Pour lui, tout jugement repose sur une « croyance passive » en l'être. Voilà pourquoi poser la question de cette croyance devient donc fondamentale car sur le plan épistémologique, elle constitue la condition primordiale du savoir : *on ne peut savoir que si on croit*.

L'angle PH, par le biais de la sensibilité et de l'antéprédicatif, permet de fonder l'idée qu'en sociolinguistique, et dans les sciences humaines plus généralement, il y a un préalable avant tout jugement, qui est la condition de possibilité de toute pensée. Dire par exemple « il fait jour » / « il fait nuit » suppose qu'on est préalablement ouvert au sens du visible. De la même façon, dire « il fait chaud » c'est être ouvert au sens du toucher. Voilà pourquoi les perspectives PH postulent l'antéprédicatif (Romano, 2010) comme le fondement de la connaissance. En fait l'homme est toujours ouvert au monde, qu'il le veuille ou non, qu'il expérencie comme un prolongement de lui-même, ce qui me fait dire que le sens se dévoile à nous par l'expérence du sensible, doublé d'un préconçu invisible qui équivaut à une

²¹ Ces « biffages » et « ratures » constituent des procédés de visibilisation d'expériences.

ouverture première. Nous ne le créons pas, ne l'élaborons pas, mais nous le recevons du monde, au filtre de notre expérience et de notre histoire. C'est en cela qu'on peut affirmer que le sens émerge de la relation pré-linguistique avec le monde (qui nourrit ce sens par effet réflexif). Nous le comprenons ainsi toujours de l'intérieur sans avoir à passer par des procédés (comme ceux décrits par la linguistique pragmatique) : son existence n'a donc pas à être démontrée et ne peut d'ailleurs probablement pas l'être explicitement (étant donné que nous sommes monde). Il faut surtout en prendre conscience, grâce à une posture altéroréflexive (Robillard, 2008), démarche dont même le chercheur ne peut être exempté. Cette posture permet ainsi de rendre compte des « significations muettes » (Romano, 2010 : 619) par la valorisation de phénomènes que sont les sensations voire le charme, sorte d'enchantement inexplicable *a priori* qui peut être lié à la situation (humeur, ambiance, des détails infimes) tout en brillant par sa fugacité. Fonder le sens sur la croyance originare revient donc à légitimer la pertinence de l'imprévisible dans les interprétations et de la non-contrôlabilité totale des phénomènes de réception du monde.

Quelles traductions épistémologiques ?

Tentative d'articulation des différentes formes de croyances

L'expérience de la sensibilité présente suffisamment d'arguments pour affirmer que

L'ouverture première au monde est ainsi ce qui rend possible tout le reste, et seule une croyance originare, foi perceptive primordiale, encore indéterminée, peut se monnayer ensuite en systèmes de significations et en croyances constituées. (Fontaine, 2009 : 15)

Par un raisonnement similaire à celui de Merleau-Ponty (1946, 1964) sur l'expérience de la sensibilité ou de Romano (2010) sur l'antéprédicatif, Fontaine (2009) laisse entendre par cette affirmation deux façons de recevoir le monde, qui équivalent en fait à deux types de croyances. D'une part A) la croyance implicite qui équivaut au rapport fondamental au monde. Elle s'élabore et reste productive par la sensibilité, grâce à l'expérimentation. Elle est pertinente parce que préalable à toute compréhension : c'est la condition de toutes les formes de connaissance. De cette première croyance émergeront, d'autre part, deux autres formes de croyance qui relèvent, elles, de la conceptualisation de notre expérience du monde. Ce sont B) une croyance religieuse (l'adhésion à une vérité présentée comme absolue grâce à des dogmes – mais irrationnels, ce qui suscite la méfiance de la rationalité scientifique et philosophique – da Silva-Charrak, 2013 : 175) ; C) une approche dite rationnelle et scientifique, qui élabore le savoir à partir d'indices matériels (présentés comme incontestables), qui considère que le monde agit causalement sur les sens et fonctionne par marquage à l'aide de signes comme quand on imprime une marque sur un support, ce qui la stabilise pour longtemps (et peut-être pour toujours ?). Ce sont des pratiques similaires, présentées comme « idéalizations » (Romano, 2010 : 776), qui fondent la rationalité scientifique. Elles caractérisent les projets sémiotiques (voir la croyance pragmatiste dont j'ai parlé *supra*) élaborés en partie sur l'hypothèse d'un contrôle maximal des interprétations, orientations qui rappellent très fortement les croyances religieuses.

Science et religion : une origine commune

Contrairement aux discours scientifiques rationnels et pragmatistes qui valorisent la science en stigmatisant la religion (ou en tout cas en les disjoignant)²², il ressort de cette réflexion que la science et la religion connaissent probablement la même origine, et qu'il serait alors plus pertinent de réfléchir aux statuts qu'on accorde à ces deux modalités de la croyance. On pourrait par exemple aborder la religion dans le sens laïc du terme, en interrogeant spécifiquement la relation avec la philosophie non pas pour la nier, mais pour en expliciter les influences dans la réflexion. Prenons comme exemple une interprétation que fait Dastur (1994) de la vie de Heidegger. Elle reprend le lien établi par Heidegger entre sa réflexion et sa vie quand il énonce que c'est son expérience de la religion et de la théologie qui lui permet d'arriver au chemin de la pensée²³. De la religion, il propose en effet une perception philosophique²⁴ qui laisse entendre que sur le plan ontologique, il convient de réhabiliter toutes les expériences de l'histoire de vie, dans le processus de sens ; si le religieux fait partie de cette histoire, pourquoi rejeter cet élément de façon aussi radicale comme on le remarque dans les SH actuellement ? Le religieux en fait partie, comme les autres expériences, et le rejeter au lieu de le banaliser, privilégie au contraire ce domaine en lui réservant un traitement particulier, comme s'il était à craindre plus que les autres. Est-ce parce que cette rupture serait trop forte ? Une perspective PH rend en tout cas moins clivante cette posture qui consiste à laïciser les apports du religieux²⁵, en lui conférant une place similaire à celle de tous les phénomènes de l'expérience. En ce sens il est surtout question de convoquer tous les moments de la vie, sans restriction, dès lors qu'on en perçoit la pertinence dans l'élaboration du sens. Cela équivaut à une appropriation de l'intérieur, choix qui consolide la place de l'héritage comme un aspect éclairant des réflexions ordinaires / scientifiques²⁶. Cela concerne bien entendu l'ensemble des perspectives PH qui, compte tenu de leur démarche historique, plutôt que d'occulter certains épisodes de l'histoire intellectuelle qui nous « fait », opte plutôt pour une reconnaissance de tous ses aspects, plaisants ou déplaisants de notre point de vue à nous, tout en réinterprétant et en transformant ces héritages pour les rendre pertinents face à des conditions historiques, sociologiques, institutionnelles, etc. nouvelles.

²² Cette orientation s'inspire d'une idée que soutient Bergson, quand il affirme que la croyance n'appartient qu'à l'homme justement parce que celui-ci possède l'intelligence : en clair, l'animal n'est donc pas capable de religiosité et ne possède pas l'idée générale de la mort. Mais il s'agit, pour l'homme, d'opposer la croyance (immortalité) à la mort.

²³ Heidegger devient protestant par opposition aux dogmes du catholicisme. Dans son commentaire de la *Lettre de Saint Paul aux Thessaloniens*, l'idée du jugement dernier l'amène à considérer le temps sous le prisme de l'attente, de l'éveil face à une incertitude.

²⁴ Même quand on considère le rapport de l'homme à une divinité, la perspective ontologique le postule sous une perspective relationnelle : « Je vis une dépendance absolue à l'égard de Dieu. Dans la mesure où je participe moi-même à cette relation vécue, l'état de choses ne se tient pas devant moi, mais moi-même je m'éprouve au sein de cette relation qui, dans ce cas, ne peut naturellement pas m'être objectivement présente. » (Heidegger, 2012[1921] : 370).

²⁵ Il s'agit d'une question très délicate qui a refait surface en France dans le contexte des attentats post-14 janvier et 13 novembre 2015. À travers les médias, on peut ainsi découvrir des titres assez évocateurs « L'enseignement de la laïcité doit maintenir la supériorité de la science sur la croyance » (dans *Le Monde* du 27.10.2015, article de André Grjebine et Laurent Bouvet) ; « Non, le « livret laïcité » ne revient pas sur la distinction entre « croire et savoir » » (de Frantz Durupt sur *Libération* du 22 octobre 2015) qui met en évidence un passage jugé polémique sur l'enseignement de faits religieux : « Il faut pouvoir [pour les enseignants] éviter la confrontation ou la comparaison du discours religieux et du savoir scientifique. Dans les disciplines scientifiques (SVT, physique-chimie, etc.), il est essentiel de refuser d'établir une supériorité de l'un sur l'autre comme de les mettre à égalité ». Voir aussi *Le monde diplomatique* n° 145, « L'emprise des religions » (février-mars 2016).

²⁶ Nous nous trouvons dès lors à des années lumières du discours de Bergson qui conduit à penser la croyance comme un moyen de lutter contre la mort par la religiosité qui confère l'immortalité. Dans une perspective PH, c'est la mort et la conscience de la finitude qui permet la croyance originaire, en ce sens qu'elle ouvre des perspectives comme l'imaginaire (on ne peut qu'imaginer la mort) notamment.

Et la sociolinguistique alors ?

Si nous admettons que la croyance originaire équivaut ainsi à une position première à laquelle se réfèrent de manière secondaire toutes les modalités d'objectivation de sens, cela revient à poser, comme Fontaine (2009), que tout jugement découle d'une « proto-doxa », idée qui peut avoir un impact considérable sur la conception de la sociolinguistique (et des SH plus généralement). Il n'y a qu'à écouter Romano une fois de plus :

Le sens que je veux expliciter, formuler linguistiquement, suppose un arrière-plan de sens tacite qui peut être lui aussi explicité, mais seulement jusqu'à un certain point, sans quoi il cesserait d'être un arrière-plan pour se convertir en thème. Toute explicitation d'un horizon suppose un horizon d'explicitation. [...]. Le « rapport » au monde n'est pas instauré par les actes intentionnels » d'un ego, il doit s'entendre comme ouverture au et du monde précédant absolument toute visée, toute anticipation, toute donation de sens – positivement inconstituable. (Romano, 2010 : 636-637)

Cet extrait rend visible le statut de ce croire, qui repose sur l'idée que le monde n'est pas un réceptacle d'objets. Il induit qu'on ne peut pas le comprendre en se situant « hors de », ou bien en se contentant uniquement de traces matérielles. En fait on est toujours au monde (puisque'on en est la chair) et c'est par la suite qu'on peut le mettre en langage en ayant conscience, donc, en un sens, en s'en « extrayant » pour le contempler, à partir des catégorisations sociolinguistiques. Ce rapport au monde est résumé par Heidegger (2012[1921]) par le terme *Dasein* (de l'allemand), dont la traduction en français peut correspondre à « être-le-là ». Il permet de mettre l'accent sur « être » et donc de comprendre l'être comme possibilité d'être, celui qui se questionne parce qu'il est sans cesse en devenir, mais toujours concerné par les autres qui font irruption et comptent dans le monde, qu'on le veuille ou non. Comme dans la réception de néologismes par mon témoin ou bien « les enfants » dans l'extrait *supra*, on n'a pas le choix ; on ne peut que recevoir le monde des autres (vu qu'on est toujours avec / cerné par eux), ce qui nous permet, par la suite, de le conceptualiser / transformer. La notion du *Dasein* laisse comprendre que l'homme n'a pas d'essence qui le détermine, car il est pouvoir être. C'est cette possibilité qui donne au monde son ambiance, la façon d'être, la *Stimmung* (autre terme du vocabulaire heideggérien) qu'Arjakovsky (2013) explique en convoquant la notion de tonalité. Or comme nous allons le comprendre ci-dessous, cette perception aura des conséquences importantes pour une épistémologie de la sociolinguistique, puisqu'elle interroge une notion centrale dans ce champ, celle de « langue ».

Tout n'est pas dans le L

En attendant de traduire ce « L », ce serait pertinent de se demander si par rapport aux pratiques actuellement dominantes qui adossent la « langue » à des perspectives sémiotiques, il ne faudrait pas réfléchir à ce concept puisque nous affirmons que :

- tout jugement part nécessairement d'un élément antérieur qui est le rapport au monde ;
- les signes font partie d'aspects visibles alors que le plus important, sous l'angle de la compréhension, c'est la dimension invisible ;
- nous comprenons partiellement le monde comme une ambiance ; les signes ne viennent que plus tard, pour rendre compte de cette compréhension.

En repartant une fois de plus de Merleau-Ponty, nous devons comprendre que la compréhension ne peut se limiter à :

un lexique, elle ne s'intéresse pas aux « significations des mots », elle ne cherche pas un substitut verbal du monde que nous voyons, elle ne le transforme pas en chose dite,

elle ne s'installe pas dans l'ordre du dit ou de l'écrit, comme le logicien dans l'énoncé, le poète dans la parole ou le musicien dans la musique. Ce sont les choses mêmes, du fond de leur silence, qu'elle veut conduire à l'expression. (Merleau-Ponty, 1964 : 388)

Voilà la position défendue notamment par les perspectives PH, qui permet de dégager trois phénomènes de compréhension :

- Le sens est projeté à partir d'un langage qui, sans la nier, sous-tend la raison. Il mêle à la fois la matérialité des mots signifiants et l'idéalité du sens, réunit en un seul la pluralité des modes de la pensée.
- Elle se traduit ainsi dans des signes nécessairement elliptiques / métaphoriques étant donné qu'ils articulent invisible et visible, absence et présence, chaque phénomène affiché dans le discours ne constituant qu'une parcelle qui, à elle seule, ne peut suffire pour révéler le sens. Ce dernier est toujours en relation avec d'autres expériences implicites : le langage est donc porteur de significations muettes, informulées difficilement formulables sans travail, notamment de type poétique.
- Signifier c'est différencier, c'est transformer sur la base de l'implicite : chaque élément visible renvoie à un autre phénomène et au silence qui l'accompagne en même temps, à des expériences parfois difficiles à mettre en mots.

On peut donc en conclure que la langue à elle seule ne peut suffire pour rendre compte des rapports au monde. À cette notion sont également associées *langage*, *discours* et *parole* (Fédier, 2013) ou simplement *parole* (Gusdorf, 1948). Robillard (2009 et dans ce volume) quant à lui résume ce quadryptique par « L » tout en argumentant qu'il ne comporte pas tous les phénomènes de sens. Sans être un reflet total du monde, le « L » (langues-langages-discours-paroles) en constitue un aspect, cette partie de l'expérience qu'on peut mettre en signes (mais qui ne peut suffire pour traduire tous les sens) : tout n'est pas dans le L, et / mais le L est indispensable au comprendre explicite, partagé, discutable. Par rapport aux approches pragmatistes qui fondaient le sens sur des signes matériels, visibles, nous comprenons que le point de vue PH peut sembler original, puisqu'il reconsidère les bases mêmes des sciences humaines et des sciences du langage plus particulièrement. Le signe saussurien (qui a fondé une longue période de réflexions en linguistique) se trouve ainsi remis en perspective. Malgré la prétention à l'objectivité ou bien la recherche de la vérité / du consensus, ces « signes qui se présentent chez l'historien [comme chez le sociolinguiste] sont déjà investis de sens de passé et ne sont pas transparents » (Lyotard, 1967[1954] : 103). Chaque signe renvoie ainsi à une métaphore, un aspect partiel d'une totalité, d'une ambiance, d'une tonalité. Valoriser le régime de la croyance originaire permet en effet de considérer que le monde est fait de tonalités variées qu'on comprendrait si on accepte de le resituer par rapport à des expériences, à des histoires diverses et croisées.

Une sociolinguistique fondée sur les histoires-expériences

Sous un point de vue PH, cela conduit à postuler une sociolinguistique de la réception, qui réintègre donc des dimensions que Saussure avait rejetées : la compréhension (voir Debono ici même) et l'histoire, dimensions que la sociolinguistique avait emportées avec elle (sans s'en rendre compte). Cela conduit à postuler une sociolinguistique saussurienne qui ne peut que s'enrichir d'un dialogue contradictoire avec une sociolinguistique humboldtienne (voir Debono, 2010 et Robillard ici-même).

Sous ce prisme et pour répondre à une question que je me pose en début de cette réflexion, à quoi renverrait donc le terme « langue » ? Une « palette presque infinie de nuances » qu'il convient de redécouvrir à chaque fois, dira France-Lanord (2013 : 743). Parler une langue (comme le français, le ghomala' ou le francanglais voire l'ikwere) c'est alors « habiter » la manière dont l'ont parlé et dont la parlent ceux qui se revendiquent comme parlants cette

langue, sans se référer à des formes en priorité, mais plutôt à des expériences. C'est vivre l'ambiance qui règne au sein d'une société, qu'on ne peut interpréter qu'en s'y situant / se mettant en relation avec elle (sinon cela en exclurait les « étrangers » ; or il me semble qu'être « étranger » est une posture riche !).

Cette posture conduirait à un renouvellement de ressources de théorisation sociolinguistique qui centrerait ses problématiques sur la question des origines du sens et du monde, sur les conditions de possibilité des descriptions / interprétations également. Le chercheur ne se limitera plus uniquement à des approches programmatiques continuellement affinées depuis Aristote, mais valoriserait les vécus des acteurs, leurs expériences (dont les siennes), leurs façons d'élaborer du sens, leurs « L », leurs transformations du monde. Pour faire court, cela revient à redonner une place à la croyance originaire, c'est-à-dire le rapport primordial au monde, à ouvrir la voie à une posture de la réception.

En attendant la suite...

En définitive, réfléchir à la pertinence de la croyance dans l'élaboration du sens en sociolinguistique conduit vers des pistes de réflexion qui consistent à aller à contre-courant des perspectives sémiotiques / pragmatistes habituelles, qui élaborent le sens à partir d'indices matériels. Il s'agit de valoriser un autre régime de sens, celui de la réception, qui stipule que le sens part du global, c'est-à-dire de la saisie d'un tout, le monde, qui éclaire dès lors toutes les différentes formes de conceptualisation. C'est ce que défend la perspective PH centrale dans cette réflexion, ce qui laisse comprendre que dans les sciences du langage en général, s'il faut situer les deux phases du discours dans l'axe du temps : la réception précède la production tout en lui étant intimement liée, malgré tout.

Mettre en évidence la réception c'est adosser le processus d'élaboration du sens sur une compréhension qui s'élabore grâce à la sensibilité (ce que proposent Merleau-Ponty et Romano à travers l'expérience de la chair et le concept d'antéprédicatif). Sous cet angle, seule la croyance originaire/primordiale au monde devient pertinente dans l'élaboration du sens, à travers des phénomènes qui, il faut le reconnaître, sont toujours chargés d'histoires. Science et religion deviennent donc des interprétations subjectives d'un *croire primordial* qui considère le religieux comme un élément aussi banal que toutes les expériences du monde qui sont convoquées dans les processus d'élaboration du sens. Sur un plan épistémologique, cela conduit dès lors à un dépassement de l'opposition rationnel/non-rationnel, pour une fondation du sens sur un pré-rationnel qui relève d'un rapport au monde. Cette posture ne postule donc pas l'évacuation du rationnel, mais la prise en compte d'une dimension antérieure qui fonde toutes les modalités d'interprétation et les oppositions souvent abordées dans les SH.

Ce choix permettrait un renouvellement de réflexions en sociolinguistique, qui traduirait dès lors la notion de « langue » sous le prisme de l'auto-hétéro-poïesis : des histoires de l'interprète et d'autres humains, dans une temporalité plus subjective. Il s'agit alors de poser le sens comme un « déjà-là » qu'il faut recevoir à sa façon. Sous cet angle de la réception, effectuer des interprétations sociolinguistiques reviendrait alors à laisser comprendre que dans l'activité d'élaboration du sens, l'interprète (dont le sociolinguiste) exploite des phénomènes de sens toujours partiels (des L) en se situant, à chaque fois, dans un mouvement qui le met en rapport avec le travail de l'histoire.

Indications bibliographiques

ARJAKOVSKY Ph., 2013, « Stimmung (die) », dans Ph. Arjakovsky, F. Fédier et H. France-Lanord, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Cerf, pp. 1258-1263.

- BABICH B., 2012, *La fin de la pensée. Philosophie analytique contre philosophie continentale*, Paris, L'Harmattan.
- BLANCHET Ph., 1995, *La Pragmatique. D'Austin à Goffman*, Paris, Bertrand-Lacoste.
- BOLTANSKI L., 2008, « Institutions et critique sociale. Une approche pragmatique de la domination », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, mis en ligne le 01 décembre 2010, consulté le 20 mai 2015. <http://traces.revues.org/2333>.
- DASTUR F., 1994, « Heidegger et la théologie », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 92, n° 2-3, pp. 226-245.
- DEBONO M., 2010, *Construire une didactique interculturelle du français juridique : approche sociolinguistique, historique et épistémologique*, Thèse de doctorat en Sciences du Langage / Didactique des langues-cultures, Université François-Rabelais de Tours.
- DEBONO M., 2014, « Représentations et traitement des corpus numériques linguistiques : quid des représentations du chercheur ? », dans M. Debono (dir.), *Corpus numériques, langues et sens. Enjeux épistémologiques et politiques*, coll. « GRAMM-R. Études de linguistique française », Peter Lang, Bruxelles, Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien, pp. 23-44.
- FÉDIER F., 2013, « Sprache (die) », dans Ph. Arjakovsky, F. Fédier et H. France-Lanord, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Cerf, pp. 1246-1251.
- FONTAINE P., 2009, « La croyance », <http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/dictionnaire/dic.croyance.PhF.pdf>.
- FRANCE-LANORD H., 2013, « Langue française », dans Ph. Arjakovsky, F. Fédier et H. France-Lanord, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Cerf, pp. 742-743.
- GADAMER H.-G., 1976 [1960], *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. P. Fruchon, Paris, Seuil.
- GRONDIN J., 2006, *L'Herméneutique*, PUF, Paris.
- GUMPERZ J. J., 1989, *Sociolinguistique interactionnelle*, Paris, L'Harmattan.
- GUSDORF G., 1948, « Le sens du présent », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 53e Année, No. 3, pp. 265-293, <http://www.jstor.org/stable/40899346>, consulté le 30/11/2015.
- HABERMAS J., 1981 (traduction 1987 J. M. Ferry t.1, J. L. Schlegel t. 2), *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard.
- HEIDEGGER M., 2012[1921], *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard
- KERBRAT-ORECCHIONI C., 1986, *L'implicite*, Paris, A. Colin.
- KILANI M., 1995, « Les anthropologues et leur savoir : du terrain au texte », dans J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame, M. Kilani, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Lausanne, Payot, pp. 70-109.
- LEIRIS M., 1946[1939], *L'âge d'homme*, Paris, Gallimard.
- LYOTARD J.-F., 1967 [1954], *La phénoménologie*, PUF, QSJ.
- LYOTARD J.-F., 1979, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minit.
- MERLEAU-PONTY M., 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY M., 1979[1964], *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard.
- PEIRCE C.-S., 1878, « Comment se fixe la croyance », *la Revue philosophique de la France et de l'étranger*, troisième année, tome VI, pages 553-569, Texte numérisé par Alain Blachair (2002) et téléchargé en septembre 2004 à partir de http://www.ac-nancy-metz.fr/enseign/philo/textesph/Peirce_la_logique_de_la_science.rtf.
- RIBEIRO E., 2014, *La théorie pragmatique de l'action*, Paris, L'Harmattan.
- ROBILLARD (de) D. (éd.), 2009, *Réflexivité, herméneutique : vers un paradigme de recherche ?*, *Cahiers de sociolinguistique*, n° 14, Presses de l'Université de Rennes.

- ROBILLARD (de) D., 2008, *Perspectives alterlinguistiques*, Volume 1 : *Démons* - Volume 2 : *Ornithorynques*, Paris, L'Harmattan.
- ROMANO C., 2010, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard
- ROYANNAIS P., 2003, « Michel de Certeau : l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire », *Recherches de Science Religieuse*, 4 Tome 91, pp. 499-533.
- SANTINI S., 2008, « Bouveresse, l'incroyant inquiet. Essai sur la croyance à l'ère postmoderne, Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi de Jacques Bouveresse. Agone, « Banc d'essais », 286 p. », *Spirale, arts, lettres et sciences*, pp. 44-45. URL <http://id.erudit.org/iderudit/16925ac>. Consulté le 02/05/2015.
- SILVA-CHARRAK C. da, 2013, « Croyance », dans M. Blay (dir.), *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Larousse, CNRS Editions, pp. 174-175.
- SILVA-CHARRAK C. da, 2005, *Merleau-Ponty. Le corps et le sens*, Paris, PUF
- SIMHA S., 2013, « Doute », dans M. Blay (dir.), *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Larousse, CNRS Editions, pp. 225-226.
- VARELA F. J., THOMPSON E. et ROSCH, E., 1993, *L'inscription corporelle de l'esprit : sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil.
- WITTGENSTEIN L., 2004, *Recherches philosophiques*, trad. de F. Dastur, M. Elie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Paris, Gallimard.

GLOTTOPOL

Revue de sociolinguistique en ligne

Comité de rédaction : Michaël Abecassis, Salih Akin, Sophie Babault, Claude Caitucoli, Véronique Castellotti, Régine Delamotte-Legrand, Robert Fournier, Stéphanie Galligani, Emmanuelle Huver, Normand Labrie, Foued Laroussi, Benoit Leblanc, Fabienne Leconte, Gudrun Ledegen, Danièle Moore, Clara Mortamet, Alioune Ndao, Isabelle Pierozak, Gisèle Prignitz, Georges-Elia Sarfati.

Conseiller scientifique : Jean-Baptiste Marcellesi.

Rédactrice en chef : Clara Mortamet.

Comité scientifique : Claudine Bavoux, Michel Beniamino, Jacqueline Billiez, Philippe Blanchet, Pierre Bouchard, Ahmed Boukous, Pierre Dumont, Jean-Michel Eloy, Françoise Gadet, Marie-Christine Hazaël-Massieux, Monica Heller, Caroline Juilliard, Jean-Marie Klinkenberg, Jean Le Du, Marinette Matthey, Jacques Maurais, Marie-Louise Moreau, Robert Nicolai, Lambert Félix Prudent, Ambroise Queffelec, Didier de Robillard, Paul Siblot, Claude Truchot, Daniel Véronique.

Comité de lecture pour ce numéro : Laura Abou-Haïdar, Henri Besse, Annette Boudreau, Josiane Boutet, Aude Bretegnier, Romanu Colonna, Christine Deprez, Jean-Michel Eloy, Michel Francard, Médéric Gasquet-Cyrus, Laurent Gosselin, Vinesh Hookoomsing, Emmanuelle Huver, Guy Jucquois, Mylène Lebon-Eyquem, Fabienne Leconte, Véronique Miguel-Addisu, Danièle Moore, Marielle Rispaïl, Cyril Trimaille, Jean-Benoît Tsofack, Cécile Van den Avenne, Daniel Véronique.

Laboratoire Dysola – Université de Rouen
<http://glottopol.univ-rouen.fr>

ISSN : 1769-7425