



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.

QUELQUES RÉFLEXIONS CRITIQUES AUTOUR DES ORIENTATIONS PHÉNOMENOLOGIQUES-HERMÉNEUTIQUES EN SOCIOLINGUISTIQUE : ÉPISTEMOLOGIES, DIFFÉRENCE, COMPRÉHENSION. RELECTURES ÉTHIQUES

Ali Becetti

Ecole Normale Supérieure, Bouzaréah
EA 4246 Prefics-Dynadiv, Université François-Rabelais, Tours.

*(...) l'homme montre ce qu'il est par la façon dont il comprend.
(Jaspers, 1950 : 26).*

Le lecteur de l'appel à contribution du numéro 28 de *Glottopol* peut bien se demander s'il n'est pas en train d'assister à une sorte de « crise » épistémologique au sein de la sociolinguistique, qui ferait penser à celle vécue par la linguistique dans les années 60 (Marcellesi, 1980). En effet, cette crise s'annonce dans les différents axes, suggérés à titre d'orientations possibles de recherche, et qui thématisent et problématisent « les épistémologies de la/les sociolinguistique(s) et l'histoire des idées sociolinguistiques » selon un angle *autrement* critique car portant *explicitement* sur la dimension épistémologique et réflexive, peu abordée en elle-même par les sociolinguistes.

Ce texte est issu d'une discussion dans un panel¹, tenu à l'occasion du 2^{ème} Congrès international du Réseau Francophone de Sociolinguistique (RFS) à Grenoble 2015, portant sur *l'hétérogénéité et changement : perspectives sociolinguistiques*. Il tente, d'abord, de lever quelques obstacles qui hypothèquent le dialogue possible entre la sociolinguistique et la philosophie (section I). Il vise ensuite d'une part, à rendre compte, de façon synthétique, de certains apports et implications des orientations phénoménologiques-herméneutiques (PH) pour la sociolinguistique en s'appuyant sur des exemples précis pris, à la fois, aux travaux de quelques collègues participants au panel et à ma propre expérience (section II). D'autre part, il interroge quelques-unes des limites de ces orientations en ciblant des points aveugles qu'il

¹ Ce panel était constitué de quatre intervenants de l'université François-Rabelais (Tours) : Debono, Feussi, Pierozak et Robillard. Il portait sur le thème « *Sociolinguistique, hétérogénéité, changement, réception, compréhension* ». L'idée de départ est qu'en tant que discutant, non encore rattaché à DYNADIV à la date de ce panel, je devais réagir à des versions de textes envoyés bien avant la tenue du Congrès par les quatre panélistes. C'est donc à partir de ces échanges avec les quatre « dynadiviens » – que je remercie d'ailleurs – que les réflexions ici présentées trouvent leur origine, mais sans s'y réduire, mes dettes étant loin de s'y limiter.

tente d'éclairer (section III) avant d'esquisser quelques pistes éthiques, à titre de défis épistémologiques qui se posent à la sociolinguistique aujourd'hui (section IV).

Si la sociolinguistique savait, si la philosophie pouvait. De quelques possibilités de dialogue.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il me semble capital de commencer par pointer quelques critiques² qui sont brandies, à tout propos, à l'encontre de quiconque souhaitant aborder/questionner la sociolinguistique sous un angle philosophique.

La 1^{ère} objection est celle qui consiste à accuser le hiatus indépassable entre la sociolinguistique et la philosophie, considérant la première comme une discipline des sciences humaines et sociales, qui s'intéresse aux phénomènes factuels, entre autres la variation des langues et (les discours sur) leurs diversités alors que la seconde, une non-science, plutôt un discours théorétique sur l'être, une métaphysique.

Ce à quoi on peut rétorquer³ en disant que l'évolution et l'essor des sciences humaines ou sciences de l'esprit sont le fait de réflexions de philosophes (Dilthey, Schleiermacher, etc.) qui, au cours du XVIII^e et XIX^e siècles, ont tenté de fonder une épistémologie propre à ces sciences, à l'instar des sciences naturelles, en pensant à des cadres normatifs spécifiques pouvant les subsumer et dont la *compréhension* serait la caractérisation idéal-typique. Cela voudrait donc dire que la construction de la sociolinguistique aurait des liens avec des courants philosophiques, tels que ceux affichés par l'herméneutique philosophique⁴, si l'on intégrait ses prolongements historiques et donc son affiliation aux sciences humaines et sociales.

L'autre objection est celle de l'intérêt à introduire de la philosophie dans une discipline qui s'est affichée, dès le départ, comme intéressée par les phénomènes de langues et leurs usages contextualisés et qui donc considère comme pure spéculation voire contre-productif tout discours visant à interpréter la réalité des faits sociolinguistiques en ayant recours aux apports philosophiques, comme ceux qui concernent les approches phénoménologiques et herméneutiques, dont quelques tendances sont présentées ici même (voir Robillard et Debono dans ce numéro).

On ne peut qu'être étonné de cet argument puisque l'on peut le laisser, par effet *boomerang*, se retourner contre lui-même, en se demandant pourquoi la sociolinguistique a assimilé alors des conceptions philosophiques, sans les reconnaître en tant que telles, issues du pragmatisme et de la philosophie analytique (Austin, Searle, Peirce, etc.) sous la forme de principes, devenus bien ancrés dans les pratiques sociolinguistiques, tels la compétence de communication (Hymes). Si la sociolinguistique s'est dirigée massivement, dès ses débuts, vers le pôle pragmatiste, influencée en cela par les travaux des chercheurs nord-américains, on ne voit pas pourquoi celle d'expression francophone a suivi la tendance, sans se soucier d'interroger cette orientation, sans doute un choix parmi tant d'autres, mais qui a, par la suite,

² Qu'il demeure entendu que ces objections recensées ici à titre indicatif n'ont pas été formulées explicitement en tant que telles par des sociolinguistes ou critiques mais sont reconstruites, à partir de débats, conversations, échanges oraux, sur la validité et le pour()quoi de mêler les « affaires sociolinguistiques » de philosophie. Ainsi, dans le cadre d'un Magister en sciences du langage, je me suis vu refuser un thème de recherche que j'ai soumis au comité scientifique, portant sur la polémique qui a opposé Derrida à Searle sur le « sens, contexte et référence » et la seule réponse qui m'ait été donnée à l'époque était : « votre thème, c'est de la philosophie et si vous voulez le garder, vous ne trouverez personne pour vous encadrer. »

³ Le texte de Robillard ici même répond de façon plus détaillée à cette objection.

⁴ On verra plus bas que, plus proche de nous dans le temps, la philosophie pragmatique a aussi innervé la sociolinguistique de façon si profonde que cette influence est demeurée inavouée, puisque incrustée dans les pratiques des sociolinguistes, sans que cela soit problématisé.

pris la forme d'une évidence « dogmatoïde⁵ ». On peut penser que cette direction de recherche s'est trouvée légitimée par les nombreux travaux sociolinguistiques qui, tout en prônant une vision diversitaire et hétérogénéisante inhérente aux faits de langues (Encrevé, 1977 : 5), ont eu l'avantage, maintes fois évoqués, de récuser nombre de postulats structuralistes, lesquels fondent la langue sur une conception homogénéisante, a-contextuelle, anhistorique, etc.

Toutefois, vouloir à tout prix ériger une direction de recherche, fût-elle majoritairement légitimée, en une doxa scientifique hégémonique qui laisse peu de place à sa mise en question, en débat, en concurrence, en conflit, etc. avec d'autres voies possibles d'interprétation des phénomènes de variation, semble bien un procédé, stratégique ou rhétorique, de mauvais aloi, qui, toutes proportions gardées, ressemble fort à ces stratégies politiques anti-démocratique et anti-éthique, basées sur le monopole de la parole et l'exclusion de l'autre. Ainsi, on peut relever que, par exemple, sous prétexte que les orientations phénoménologiques-herméneutiques (désormais PH), pourtant intellectuellement justifiées, sont centrées sur des socles métaphysiques qui dévient ou détournent la sociolinguistique (orthodoxe) de ses véritables terrains et objets de prédilection, l'épistémologie dominante au sein de la sociolinguistique, que Robillard ici même qualifie de « épistémophage », leur refuse droit de cité pour des raisons peu avouées mais qui sont loin de rester inconnues, étant trempées dans des colorations démagogiques qui, à défaut de faire abjurer aux orientations PH leurs présupposés philosophiques, tentent de leur ôter jusqu'à leur caractère de recherches sociolinguistiques en préférant les marginaliser, soit en leur accolant l'étiquette de réflexions para-sociolinguistiques soit, action plus courtoise, en les qualifiant d'aventures sociolinguistiques, donc en quête d'audience ou de légitimation.

Or, un petit regard rétrospectif dans l'histoire de la linguistique pré-moderne peut révéler des éléments qui contredisent les objections susmentionnées. En effet, à en croire Coseriu (1967), même la linguistique naissante au début du XIX^e siècle, fondée sur un rejet pur et simple de toute conquête métaphysique, se serait bâtie sur des influences philosophiques peu avouées par Saussure et donc très peu évoquées par les successeurs. C'est que, pour le romaniste de l'école de Tübingen, le fait de prendre le CLG comme point de départ d'une nouvelle ère d'études du langage a contribué à faire oublier que Saussure n'est qu'une phase de continuité avec une linguistique antérieure, caractérisée par la circulation d'idées philosophiques sur le langage dont le linguiste suisse a su faire la synthèse :

L'influence que Whitney et Durkheim ont exercée sur Saussure est assez bien connue ; l'influence particulièrement importante de Gabelentz vient d'être prouvée. D'autres idées utilisées par Saussure dans sa synthèse proviennent des Stoïciens, de Locke et de la philosophie écossaise (probablement par l'intermédiaire de Jouffroy), de Humboldt, de Hegel, de Madvig, de Fortunatov (ou bien directement ou bien par l'intermédiaire de Porzeziński), de Baudouin de Courtenay. (Coseriu, 1967 : 100)

Cela permet de montrer à quel point le projet de fondation de la linguistique structurale n'est pas exempt d'enjeux métaphysiques puisque cette même linguistique, fût-elle éloignée de tout débat avec des idées philosophiques, n'en demeure pas moins hantée par le spectre de la tradition métaphysique antérieure⁶.

En parallèle, il semble que la réticence d'une certaine communauté de chercheurs en sociolinguistique à admettre les influences des orientations PH soit justifiée en partie par une conceptualisation bien déterminée de la réalité sociale. Si l'on part du principe que la sociolinguistique a emprunté à l'épistémologie des sciences humaines et sociales et, à leur tête, la sociologie et l'ethnométhodologie, on peut gager que ses efforts de théorisation et de

⁵ Je risque ici un néologisme pour faire référence à ces concepts tellement ancrés dans l'imaginaire savant qu'ils deviennent naturels, bien établis, jusqu'à pouvoir épouser la forme d'un dogme indétrônable.

⁶ On peut penser ici à l'arbitraire du signe.

problématisation s'articulent autour de deux positions qui, rappelant, toutes proportions gardées, la métaphore platonicienne de la Caverne, peuvent être envisagées par le sociolinguiste de deux manières

la plus classique consiste à prendre de la distance, c'est-à-dire à se placer à l'extérieur de la caverne, dans la lumière du soleil, pour constater l'état d'ignorance des êtres humains, restés à l'intérieur, leur méconnaissance de leur propre condition et du monde qui les entoure, puisqu'ils prennent leurs illusions pour la réalité. La seconde se situe au plus près des hommes et des femmes, et donc dans la caverne, afin de les comprendre mais aussi de reconnaître pour ce qu'ils sont les savoirs qu'ils cultivent et les combats qu'ils mènent. (Fassin, 2012 : 266-267)

Les deux positions ont également été soulignées par Coulon qui en explicite mieux la différence épistémologique en renvoyant la première à la sociologie de Durkheim, la seconde à l'interactionnisme symbolique, plus concrètement il explique que

Durkheim, s'il reconnaît la capacité qu'a l'acteur de décrire les faits sociaux qui l'entourent, considère que ces descriptions sont trop vagues, trop ambiguës pour que le chercheur puisse en faire un usage scientifique, ces manifestations subjectives ne relevant d'ailleurs pas du domaine de la sociologie. À l'inverse, l'interactionnisme symbolique soutient que la conception que les acteurs se font du monde social constitue, en dernière analyse, l'objet essentiel de la recherche sociologique. (Coulon, 2007 : 10)

Ces deux orientations ont, *mutatis mutandis*, caractérisé (et continuent de le faire) les pratiques de recherche en sociolinguistique. On peut ainsi considérer que l'analyse labovienne se rapproche plus de l'épistémologie de Durkheim puisqu'elle essaie de placer le chercheur en position de surplomb, qui lui confère des atouts, rêvés, de pouvoir tout observer, décrire, etc. et cela, sans pour autant se laisser « contaminer » ou biaiser par la présence de l'observé, laquelle présence, vigilante, est supposée altérer le recueil des données naturelles et plus tard, dévier leur interprétation. Cela peut donc avoir pour effet immédiat de mettre le chercheur dans l'inconfort voire dans un paradoxe (le fameux « paradoxe de l'observateur ») en tentant, à tout prix, d'éliminer les biais de l'enquête, quitte à recourir à tous types de subterfuges, astuces, etc. pour détourner ou distraire l'attention de l'acteur social et ainsi obtenir ses propres pratiques, discours, etc. libérés de son contrôle autocensurant.

En revanche, les recherches conduites dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler la sociolinguistique interactionnelle (Gumperz, 1989a, 1989b) ou interactionniste (Auer, 1999 ; Mondada, 2001) sont plutôt proches de la seconde épistémologie. Celle-ci semble aujourd'hui occuper le devant de la scène et cela, d'autant plus elle a pu/su rassembler un large consensus sur l'utilité pragmatique de ses outils théoriques et de son orientation critique centrée sur l'acteur social et sur sa propre vision des faits tels qu'ils sont perçus par lui (vision émique), au-delà de toute intrusion objectivante du chercheur (vision étique) (voir Debono, ici même).

Toutefois, il est assez paradoxal de constater que les partisans de cette orientation reconnaissent voire revendiquent le caractère doublement interprétatif, autrement dit, « l'interprétation au second degré », du monde social : d'abord principalement construit et interprété par l'acteur social, ensuite reconstruit et réinterprété par le chercheur, tout en refusant, en même temps, d'admettre « une herméneutique de l'acteur social » pour paraphraser un titre de Foucault. Si les travaux des sociolinguistes de cette obédience sont des interprétations d'interprétations, à vrai dire, des interprétations de corpus reconstitués à partir de situations d'entretien, leur cas ressemble bien à une expérience herméneutique où le sociolinguiste interprète un texte, reçu, qu'il essaie de comprendre en intégrant le contexte, l'histoire, y compris la sienne propre, la culture, etc.

Tout cela amène à se poser la question, double, de savoir (*i*) en (de) quoi certaines théories de l'interprétation, entre autres, phénoménologie, herméneutique, éthique, etc. qui se discutent

depuis longtemps, dans d'autres espaces de construction de la connaissance, sont trop manquantes pour ne pas fournir des éléments sinon nouveaux du moins alternatifs (voir ici même Robillard pour les épistémologies alternatives), qui permettent de comprendre la réalité humaine et (ii) à quel motif on peut justifier la crainte de donner une chance (d'abord d'écoute, ensuite de débat, de discussion, etc.) à ces théories afin de leur permettre de défendre leur vision et d'argumenter leurs choix épistémologiques.

Il me semble que cela fait partie du jeu scientifique, sain, que des conceptions ou interprétations différentes voire contradictoires soient en lice et se confrontent ; qu'il est tout à fait légitime qu'on admette, si ce n'est à titre d'hypothèses de recherche, du moins, par respect des principes de tolérance et d'interdisciplinarité, que d'autres altérités puissent exister, pouvant contribuer à élargir les horizons de débat et l'alimenter.

Quelques apports et implications des orientations PH pour la sociolinguistique

C'est donc à ce titre que les orientations PH peuvent se présenter comme des candidates potentielles qui participent à accentuer « les ancrages épistémologiques contrastés⁷ », lesquels, malgré leur diversité apparente, sont dominés au fond par une vision affinitaire⁸ qui a conduit à ce que la sociolinguistique francophone soit largement préoccupée par les questions de diversité linguistique et les méthodes de son appréhension, en laissant dans l'ombre des questions capitales, telles que celles se rapportant à la pertinence de ses choix épistémologiques, à la place de la construction du sens et au statut de celui qui y accède.

Ces questions sont prises au sérieux par les perspectives PH, qui débattent depuis plus d'un siècle, sur la logique et la fondation des sciences humaines, avec des éléments de réflexion qui problématisent l'être humain en tant qu'être-au-monde, ouvert aux attentes et horizons de sens, réfractaire à toute velléité de totalisation réductrice et donc perçu dans son extrême altérité.

Rationalité, technicité, modernité : de l'*homo sapiens* à l'*homo interpretans*

En effet, ces courants critiquent la conception rationalisante traditionnelle, héritée des Grecs (Aristote, Platon) et promue en un crédo des Temps modernes par les philosophies de la subjectivité, de la conscience (Descartes, Kant, Hegel) qui a conduit, à travers des accidents historiques, assez connus pour être résumés ici, à la construction des remparts de la modernité, caractérisée entre autres par le culte de la raison instrumentale, calculante qui règle la société, par la technicisation de la vie, le progrès technologique réalisé par les avancées scientifiques, l'automatisation du quotidien, l'individualisme, la production et la consommation de masse etc. (Touraine, 1992 ; Feenberg, 2004). Et ils lui substituent une conception ontologisante qui pense l'être humain en tant qu'être jeté dans le monde, qu'il tente de pré-comprendre à partir d'une relation plus originaire que celle qui en dérive, associant sujet/objet, et qui permet leur rencontre sur un terrain commun, en l'occurrence le monde, pensé ici comme une matrice de significativité à partir de laquelle peuvent s'engendrer les actes intentionnels de l'être humain (Dastur, 2007 : 106-107)

En d'autres termes, la question qui s'impose aux philosophes PH n'est pas celle (des philosophies « dominantes ») de savoir comment nous produisons le sens du monde, laquelle contient en germe la réponse implicite suivante : le clivage sujet/objet permet de fonder une

⁷ Phrase extraite de l'argumentaire du 2^{ème} Congrès international organisé par le Réseau Francophone de Sociolinguistique (RFS), Grenoble 2015. Voir sur : <http://rfs2015.u-grenoble3.fr/> (consulté le 06/03/2016).

⁸ Cf. ici même, dans le texte de Robillard, les caractéristiques saillantes de ces visions.

relation de signification en vertu de laquelle le sujet projette sur le monde du dehors ses propres catégories du dedans, mais celle-ci : comment recevons-nous du monde le sens ? ou encore comment sommes-nous affectés par le monde dans lequel nous nous trouvons jetés ? Et cette interversion du mode de questionnement change toute la donne puisque ce qui va donc primer, ce sont nos capacités de compréhension du monde, d'où la focalisation sur nos expériences d'appréhension, nos intuitions, nos préjugés, etc. médiatisés par le langage, et qui ne sont plus considérées comme des questions marginales à évacuer, des croyances faussant notre accès au monde mais plutôt comme des composantes fondamentales à intégrer au processus d'interprétation.

Il semble ainsi que le champ du savoir occidental, et donc sa théorie de la connaissance, soient bâtis sur une interprétation de l'héritage grec, notamment à partir de Socrate, Platon et Aristote puis des penseurs chrétiens, en faisant de la rationalité – et son truchement l'empirisme –, la caractéristique principale de l'homme. Le choix du rationalisme ne découle, de ce fait, pas d'une nécessité de nature mais est vraisemblablement une voie empruntée par la postérité, qui a fini par s'imposer en épousant la forme de l'évidence.

Or, le projet des courants PH est de remettre en question cette prééminence initiale en en faisant plutôt un accident historique en se basant sur certaines facultés et dispositions naturelles qui caractérisent l'humain au premier chef : l'interprétation. Ce projet n'est sans doute pas la première tentative de contestation de la tradition puisque Nietzsche, bien avant, est déjà connu pour être l'un des pionniers du mouvement critique contre l'emprise du sens, inaugurant « l'ère du soupçon », époque où « il n'existe plus de faits, mais seulement des interprétations », où l'unité du sens est brisée, laissant la place à une scène mondiale désenchantée dans laquelle il n'est plus question d'aspirer (atteindre) à un quelconque idéal de certitude, la croyance dans les grands métarécits ayant été déjà annoncée (Lyotard, 1979) et la « fin de l'histoire » bien consommée (Fukuyama, 1992).

Violence, métaphysique, unité : une utopie peut en cacher une autre

Mais cette fin de l'histoire ne peut être vraisemblablement que la conséquence d'une certaine utopie d'une métaphysique qui a fait de la rationalité de l'homme un principe d'unité qui en définit l'identité. L'histoire de la métaphysique occidentale est jalonnée d'exemples illustrant les efforts inlassables des philosophes (les Présocratiques, Socrate, Aristote et Platon) à vouloir ériger l'unité en une évidence, voire une nécessité à partir de laquelle peuvent être envisagées les autres questions philosophiques. Selon la thèse de Vattimo (2005), cette conception métaphysique n'est, en fin de compte qu'une interprétation, qui donc se justifie par le fait que penser l'être dans l'harmonie, comme étant originellement Un permet à l'homme d'établir sa domination et son autorité sur la réalité extérieure par le truchement d'une logique et d'une grammaire unifiée servant son projet d'asservissement du réel dans sa totalité. On peut rappeler, à cet égard, les propos de Nietzsche qui disait que tant que nous ne serons pas libérés de la grammaire, nous ne pourrions pas nous libérer de Dieu, paroles qui font écho à ce qui est énoncé dans la *Métaphysique* d'Aristote où l'appropriation des premiers principes équivaut à un contrôle des conséquences (Vattimo, *ibid.* : 21).

Autant d'éléments qui ont donc conduit la pensée occidentale à privilégier tout ce qui fait référence à l'Un (raison universelle, grammaire universelle, valeurs universelles, etc.) afin de permettre le contrôle du monde par l'homme. On connaît trop bien les avatars de cette politique et les conséquences qu'elle eues pour les rappeler ici en détails : la croyance positiviste en une objectivité dominante, le contrôle technique du monde par une raison calculante, le mythe du progrès porté par l'avancée d'une science, etc.

Étant une interprétation parmi tant d'autres, on ne peut admettre – même si on le comprend bien – que la conception métaphysique homogénéisante, unifiance, totalitaire, soit la seule à sous-tendre tout projet éthico-politique, économique, social, culturel, etc. pour la simple

raison que ses présupposés épistémologiques et éthiques sont discutables. L'exemple des entreprises PH conduites dans ce sens par des penseurs tels que Dilthey, Schleiermacher, Nietzsche, puis Gadamer, Derrida, Lévinas et Ricœur en passant par Heidegger mérite en effet notre attention.

Le projet de ces philosophes de la différence⁹ est de partir du fait que l'homme se trouve déjà (jeté) dans un monde ayant au préalable un sens. Le fait qu'il se rende compte de cette situation l'angoisse, installe en lui un souci (de soi) et le met sur la voie de la recherche d'un sens toujours provisoire, partiel car mû par un projet. Cette recherche prend la forme d'une expérience du monde dans laquelle il n'y a pas la division autoritaire traditionnelle sujet/objet mais une relation intentionnelle, où les choses se donnent à la conscience comme étant ceci ou cela, prenant ainsi une signification qui s'exprime dans un certain horizon et dans un certain langage cadré par l'altérité et l'historicité de celui à qui cela arrive.

Découle de cette considération le fait qu'à l'origine, ce n'est pas le rationnel, le réflexif, le logique qui commande la construction du sens dans un langage rationnel, mais qu'il y a au fond une couche antéprédicative, pré-linguistique dans laquelle s'exprime l'expérience du monde, en tant que première par rapport à l'ordre de la raison. Cela revient à dire donc que la pensée n'est pas indépendante de l'expression, que la langue n'est pas seulement l'habit ou l'instrument de la raison ; plutôt que la pensée se constitue dans une langue, que celle-ci ne se borne pas à véhiculer les émotions, les sentiments, les messages, etc. d'une conscience à une autre, mais qu'elle est ce en quoi et par quoi un ensemble d'impressions et de pensées peuvent apparaître pour la première fois (Romano, 2012 : 13).

On voit bien comment cette conception expressive se rapproche des idées de Humboldt pour qui l'homme ne possède pas uniquement une langue mais se constitue en tant que tel dans et par la langue, et prend, du même coup, le contre-pied de l'approche instrumentale, assez hégémonique dans la linguistique moderne et dans ce qui est donné à lire dans certaines théories sociolinguistiques en vertu desquelles les locuteurs expriment leurs identités par des stratégies linguistiques spécifiques. Cela étant, on peut dire que le contrôle du sens et l'autorité que suppose la domination du rationnel et du réflexif sur le monde est contrebalancé par le présupposé PH selon lequel l'expérience du monde de la vie, préalable à toute rationalité, n'est pas donnée immédiatement à la pensée mais qu'elle s'exprime déjà, par des détours, dans un langage antéprédicatif, pré-linguistique qui n'est pas nécessairement logique. D'où la tendance des approches PH à revendiquer une posture qui privilégie une conception antéprédicative car fondamentalement pré-logique – pré/rationnelle (qui a des sources dans le mythique, le symbolique, etc.) – et qui permet d'instaurer une diversité d'interprétations là où le prédicatif semble n'en circonscrire qu'une en circonvenant les tenants et les aboutissants.

Une autre conséquence qui peut en découler consiste à ne pas imaginer le sens comme l'œuvre d'un dévoilement ou d'un déchiffrement de signes mais en tant qu'une herméneutique, une compréhension, un accueil, un évènement. En vertu de ce travail de réception, le sens jaillit en permanence du conflit entre antéprédicatif et prédicatif, celui-là donnant matière à réfléchir, que celui-ci formalise, thématise à chaque fois différemment en

⁹ Différence dans la mesure où ils pensent l'identité de l'être comme étant originairement constituée non point par l'unité mais par la multiplicité, l'hétérogénéité, l'éclatement des points de vue, l'absence de fondation, etc. bref une différence où « Je suis placé une fois pour toutes dans l'après-coup de mon mode d'accès, et je dois faire le deuil de la question de la genèse, ou pour le dire mieux de tout espoir d'un discours qui décrirait le chemin jusqu'à la configuration où je puis être rationnel. Deleuze et Derrida entendent reconstituer en revanche une fresque génétique universelle : seulement leurs mécanismes générateurs sont aussi étrangers l'un à l'autre que possible, l'inter-résonance du multiple s'opposant à la chute de l'Un dénié, grossièrement dit. » (Salanskis : 2008 : 19).

fonction de l'expérience du monde singulière de chacun, de son historicité, de ses horizons de projection et d'attente, de son altérité, etc.

On s'aperçoit donc assez clairement du tournant décisif qu'ont pu imprimer les orientations PH à la philosophie occidentale, et plus particulièrement à l'ensemble des sciences humaines et sociales SHS (Depraz, 1993), grâce à leur focalisation sur les dimensions expérientielle, antéprédicative, pré-linguistique que présuppose tout acte de conscience, de connaissance et de rationalisation. On montrera plus bas que ces dimensions sont loin de demeurer dans la seule orbite des SHS mais qu'elle peuvent tout aussi bien entrer en résonance et concerner les recherches en sociolinguistique, étant plongées au cœur de l'expérience du monde de l'acteur social, et par conséquent, proches des problématiques de la rencontre de l'autre, sa connaissance, son altérité, sa compréhension, etc.

Conséquences épistémologiques et éthiques des approches PH pour la sociolinguistique : illustrations à partir d'expériences

Les quelques orientations des courants PH abordées plus haut ont partiellement répondu à la question qu'il nous reste à poser. En effet, il s'agit de mettre en évidence, d'une part, en quoi ces orientations peuvent concerner la sociolinguistique et, d'autre part, comment elles peuvent induire des conséquences éthiques et épistémologiques. Pour ce faire, et en guise d'illustration, je partirai d'abord de ma propre expérience de sociolinguiste algérien, nourri à la culture nord-africaine arabo-berbère et maghrébine, mêlée à tout un brassage méditerranéen. Sans doute, des références sporadiques et épisodiques seront faites à certains textes à tendance PH ici même.

Depuis tout petit, c'est-à-dire depuis l'école fondamentale, la représentation que je m'étais faite de la langue arabe¹⁰ était celle d'une langue parfaite, car identifiée à la langue du Coran. Cette représentation était, en effet, renforcée par les discours des enseignants eux-mêmes et aussi les discours ambiants, ceux charriés par les politiques, qui faisaient (et font encore) la défense et l'illustration de la langue arabe en en faisant le symbole idéal de l'identité algérienne. Si l'on peut admettre que cette situation n'est pas spécifique à l'Algérie, puisque, comme a pu le démontrer Baggioni (1997) pour les pays de l'Europe, cela participe d'un projet politique de fondation de l'Etat-nation, il est assez étrange que cela prenne la forme d'une évidence non discutée, voire une espèce de zone interdite qui peut faire encourir à quiconque y attente imprécation ou excommunication ou, à tout le moins, une mise en question de son patriotisme.

L'une des raisons qui pourrait expliquer ce culte est que la langue arabe est entourée d'un halo de sainteté qui a été fortement accentué par l'attachement des Algériens à la religion musulmane censée préserver leur identité, face à une colonisation française destructrice¹¹. L'attachement quasi ombilical à l'arabe s'était donc cristallisé autour d'une croyance qui a fini, avec le temps, par imprégner tous les imaginaires en prenant la forme d'un acquis divin que plus personne ne peut contester. Cette croyance est fondée sur une identification qui vaut équivalence entre la langue arabe du Coran et la langue arabe utilisée par les locuteurs algériens. Elle s'est trouvée, d'un côté, transmise, à l'époque coloniale, grâce aux médersas, écoles coraniques répandues partout en Algérie, qui dispensaient un enseignement élémentaire basé sur la mémorisation et la récitation de versets coraniques et de l'autre, à l'ère de l'indépendance, relayée par l'école publique où les élèves ne devaient pas recevoir leur scolarisation dans une langue autre que celle qu'ils pratiquaient avant le primaire.

Et l'on peut également supposer que cette identification de la langue arabe à langue de la révélation, celle du Coran a été l'un des motifs majeurs ayant conduit, entre autres, à la

¹⁰ Entendue ici comme la langue *fusha*, la plus soutenue parmi les autres langues/dialectes arabes.

¹¹ Il s'agit de la colonisation française de l'Algérie qui a duré de 1830 à 1962.

constitutionnalisation de la langue arabe de l'Etat algérien au lendemain de l'indépendance par un pouvoir en place fortement endoctriné, à cette époque, par les thèses du panarabisme et de la fondation d'une Nation arabe unie. Un pouvoir tellement idéologisé qu'il s'est mis rapidement, sans vision claire ni projet argumenté, à utiliser tous ses appareils (école, instances officielles, médias, etc.) afin d'imposer l'usage de la langue arabe, entendue comme la seule langue officielle au pays. Je ne me paierai pas le luxe d'étaler ici en détails les tenants et les aboutissants de la politique d'arabisation conduite en Algérie depuis la fin des années 60 jusqu'à une date assez récente (Moatassim, 1992 ; Sebaa, 1992)

Or, ce qui me semble contestable voire risqué dans la logique de considération des faits pour ceux qui identifient la langue arabe à la langue du Coran, est ce préjugé de pureté – peu interrogé – dont on enveloppe la langue arabe, étant amalgamée à la langue de la révélation divine dont elle est assez souvent tenue pour synonyme et cela, eu égard à une certaine confusion entre *fusha* et pure.

En effet, un petit exercice d'étymologie permet de montrer que *fusha* vient de *fasuha* (parler de manière claire) et signifie donc l'expression, à la fois, la plus intelligible et littéraire qui soit¹², alors que « pure » signifie préservée de tout mélange (en l'occurrence de langues). Sans doute, l'amalgame en question trouve-t-il également son origine, me semble-t-il, dans le Coran lui-même, puisque il est dit, dans le chapitre 26 (As-Shu'araa, les Poètes), versets 192-195¹³ que « ce (Coran)-ci, c'est le Seigneur de l'univers qui l'a fait descendre, et l'Esprit fidèle est descendu avec cela, sur ton cœur, pour que tu sois du nombre des avertisseurs, en une langue arabe très claire¹⁴. »

De là, par glissement sémantique, l'adjectif *fusha* en est venu à signifier « classique », que d'aucuns, à tort, assimilent à la langue coranique en versant dans des dérives « idéolinguistiques » (Larcher, 2008). Si nombre d'exégètes s'ingénient à montrer que la langue du Coran est *in extenso* arabe pure, en s'autorisant un discours théologique fondé sur la révélation, comment peut-on expliquer alors la présence, dans le texte sacré lui-même, de termes tels que « *salsabil* », « *qirtas* », « *qaswara*¹⁵ », etc., dont on ne peut nier, sauf par aveuglement volontaire, le caractère d'emprunt à d'autres langues, comme le perse ?

Si l'on glose ce verset coranique de façon à y intégrer une approche qui fait la part belle à la situation sociolinguistique des Koraïchites de l'époque, on peut fournir d'autres éléments de réponse. En effet, l'exégète égyptien El-Sha'araoui¹⁶ a défendu l'idée que, si Dieu dit avoir révélé le Coran dans une langue arabe explicitement pure, c'est que les termes « étrangers » en question n'étaient pas (plus) perçus comme tels par les locuteurs Koraïchites, mais étaient plutôt considérés comme des mots bien intégrés, ayant une valeur d'intercompréhension élevée, raison pour laquelle Dieu les a repris dans sa Parole. Cette voie d'interprétation met en évidence le fait que la langue *fusha* peut avoir recours à des termes ayant une valence d'intelligibilité forte, indépendamment de leur origine, ce qui disqualifie du coup les thèses puristes des défenseurs de la langue arabe.

Cet exemple peut illustrer, entre autres, la force du préjugé dont Gadamer (1976) a pu dire qu'il s'inscrit, au fil de l'histoire, comme un fait incontestable, rationnel, évident, faisant corps avec la tradition à laquelle on appartient au point d'agir sur nous, à notre insu. Ainsi, le

¹² On retrouve, en effet, le même sens dans le Coran (Chap.28, verset. 34) : *wa-'akhî Hârûnu 'afsahu minnî lisânan* (Mais Aaron, mon frère, est plus éloquent que moi) ; on relève ici un dérivé du verbe *fasuha*, en l'occurrence *afsah*, un comparatif, pour désigner la façon la plus claire qu'a un locuteur de s'exprimer. Cela veut dire donc que la *fasaha* se rapporte plutôt au locuteur et non pas à la langue.

¹³ Traduction disponible sur <http://www.centreislamique.be/coran> (consulté le 30/09/2015).

¹⁴ Le soulignement est de mon fait.

¹⁵ Ces mots signifient respectivement : *une fontaine fraîche et abondante dans le paradis ; un parchemin ; un lion.*

¹⁶ Cette glose est donnée dans un cycle de conférences télévisée sur des chaînes TV musulmanes (El Ressalah Tv, par exemple).

préjugé de la langue *fusha* décrit plus haut, est inscrit comme une évidence indiscutable dans l'imaginaire de la majorité des arabophones, notamment ceux ayant tendance à s'identifier à cette langue de la manière dont je viens de décrire ici, sans doute de façon succincte et conduit à de (graves) dérives interprétatives. L'une d'entre elles serait l'idéologisation de la langue, qui devient un instrument de taille entre les mains du pouvoir en place pour imposer sa domination, sur fond d'interprétation théologisantes ou ethnicisantes¹⁷, comme c'est le cas pour l'Algérie à travers la mise en place de la politique d'arabisation.

Le second cas d'illustration est puisé dans mon expérience de locuteur d'arabe dialectal algérien, ancré dans une réalité sociolinguistique particulière, celle de la ville de Ténès¹⁸.

Je ne peux, bien évidemment, décrire toutes les situations sociolinguistiques dans lesquelles je me suis trouvé inséré, mais je sélectionnerai celles qui, de mémoire, permettent de mettre en valeur le point de vue soutenu. En effet, mes pratiques langagières, à l'instar de la plupart des jeunes enfants algériens, sont reçues, co-construites dans un environnement familial et social plurilingue. Les langues arabe dialectale et française (et berbère pour les familles berbérophones) sont les plus utilisées au quotidien et cela, dans un tel mélange que la question de l'identification de telle ou telle langue ne se posait pas aux usagers. Ainsi, je ne me suis jamais imaginé que les formes « *ndawach* », « *gazouz* », « *zingua*¹⁹ », etc. parmi tant d'autres formes que j'utilisais naturellement, comme étant des mots qui constituent ma langue ordinaire, celle que je partage avec ma communauté, pourraient un jour – lorsque j'aurais, en qualité de scientifique, connaissance de travaux savants – avoir manifesté une autre appartenance que celle à laquelle je m'étais identifiée.

L'appréhension de ces mêmes formes ou d'autres similaires, selon une approche technolinguistique consistant à y opérer des découpages morphosyntaxiques et sémantiques, en distinguant les unités composées d'arabe dialectal de celles (t)issues de plusieurs langues (arabe dialectal/français), suivant des protocoles techniques sophistiqués, m'a fait prendre conscience de la distance non seulement interlinguistique entre la première identification (en tant que locuteur ordinaire) et la seconde (en qualité de chercheur) mais aussi prédicative dans la mesure où mes attributs scientifiques de sociolinguiste font que je perçois les langues au filtre de théories taxonomiques qui tentent d'ordonner la matérialité langagière dans des paradigmes spécifiques (types d'alternances codiques, d'insertions, de mélanges, etc.), alors qu'en tant qu'usager ordinaire, les disjonctions et autres processus de catégorisations sont englobées dans une strate antéprédicative où de temps à autre ils sont mobilisés à des fins/besoins d'expressivité (Frei, 1929).

Cette nouvelle expérience scientifique qui s'est greffée sur la première, pré-scientifique, m'a rendu attentif à certains enjeux sous-jacents aux rapports aux langues dans le sens où l'objectivation des faits de langues, saisis en tant que matérialités signifiantes, sans prendre en compte l'expérimentation du sujet qui présuppose cette action, laisse de côté voire occulte toute une partie de la signification que cherche à faire sourdre le sociolinguiste. Ainsi, pour moi, « *ndawach* » n'est pas simplement une addition de deux langues en une seule unité équivalente à une autre, qui serait « prendre sa douche », mais elle transporte tout un pan de mon expérience du sensible, du monde vécu par lequel je suis affecté et que je ne saurais exprimer que par une parole vive constituée dans un fond anté-prédicatif.

La manifestation de cette unité n'est pas une simple opération consistant à savoir-mélanger des langues mais une disposition à exprimer un vécu sous la forme d'une énergie créative. Je

¹⁷ Cela se trouve marqué par des formules lapidaires que reprend un nombre considérables d'Algériens à Ibn Badis, un savant musulman algérien, et cela notamment quand ils se lancent dans la défense de la langue arabe : « le peuple algérien est musulman et c'est à l'arabité qu'il appartient ».

¹⁸ Ville côtière, à quelques 200 km à l'ouest de la capitale, Alger.

¹⁹ Mots qui peuvent être traduits respectivement en français par : *prendre sa douche*, *eau gazeuse*, *plaque de zinc*.

peux aussi argumenter cela en citant l'exemple de quelques « néologismes » mis au jour lors de mes enquêtes de terrain (Becetti, 2012) auprès de jeunes sujets urbains algérois. En effet, certaines formes innovantes telles que « *papichou* » (fils à papa), « *papicha* » (fille à papa) ont été perçues par les jeunes filles/garçons comme telles et interprétées alors comme une créativité lexicale, qui manifeste un mouvement, dynamique, vers la fusion des langues (arabe dialectal/français) avec lesquelles les deux formes en questions étaient (supposées) constituées.

Toutefois, la rencontre d'autres formes créatives, inattendues, voire insoupçonnées, à l'instar des formes verbale « *y'ppayyich* » (se faire fils à papa) et une autre nominale « *t'ppyach* » (action de se comporter comme fils/filles à papa) chez les productions langagières de jeunes filles, et qui ont été considérées, *in situ*, comme instrument de contre-pouvoir utilisé par la gent féminine afin de contrebalancer un certain pouvoir masculin (Becetti, 2015 : 62), me fait incliner aujourd'hui du côté d'une hypothèse PH en pensant, en revanche, que ces innovations langagières ne sont pas (uniquement) une des réalisations possibles des potentialités du système ni le produit (*ergon*) d'une quelconque volonté de jouer avec les langues en les mélangeant ; mais bien plutôt une *energia*, une possibilité de l'antéprédicatif qui n'avait pas été informé à un moment donné par les jeunes sujets, en attendant que certaines expériences du sensible les affectant s'exprime dans et par une forme langagière particulière.

C'est dire que le locuteur se constitue dans une langue, déjà socialement construite, dans et par laquelle il exprime ses sentiments, opinions, etc. Ces éléments trouvent également écho dans l'expérience créole de Robillard (2005), qui montre, à partir de son ancrage dans une communauté créolophone, comment le Mauricien est habitué à voir une langue là où les (socio)linguistes distinguent deux, trois, quatre, etc. Expérience qui le pousse à chercher des approches compatibles (Robillard, 2013), où le mélange est une façon d'être et non pas nécessairement une stratégie langagière. Robillard justifie ici même cette convergence vers des approches PH à travers le partage de convictions intellectuelles, avec d'autres sociolinguistes créoles (Prudent) qui défendent l'idée que le sens n'est pas uniquement l'apanage d'une théorie du langage qui s'appuie sur le sémiotique (matérialité langagière) qu'elle tente d'objectiver au moyen de protocoles expérimentaux préétablis mais plutôt une aptitude à rendre compte du divers en accueillant l'autre comme étant un « soi-même comme un autre » pour reprendre la formule de P. Ricœur maintenant fameuse.

Le troisième cas qui me servira d'exemple et d'étayage me vient du texte de Debono, ici même. En effet, l'auteur engage un débat profond au sein du champ des sciences du langage autour d'un impensé épistémologique qui s'est tellement « évidentialisé » qu'il est tenu par les (socio)linguistes pour un principe allant de soi. Il s'agit, en l'occurrence de la focalisation orientée radicalement vers le pôle « émission » dans le schéma de communication canonique (Jakobson), y compris dans les versions ultérieures qui, tout en cherchant à le critiquer, sont demeurées hantées par le spectre de l'émission, la fameux « *feed back* » ou « réception » n'étant, en vérité, qu'une émission/production en retour.

Debono pointe du doigt cette polarisation excessive en y relevant l'empreinte des théories pragmatiques et cybernétiques, fondées sur des épistémologies sémiotiques, lesquelles s'assurent du contrôle du sens en le pensant toujours construit par l'émetteur, ce qui laisse peu de place au jeu interprétatif et à la liberté qu'autorise la réception. L'approche PH intègre au contraire une dimension poétique dans la mesure où le sens entre les protagonistes est affaire de création qui se déroule dans des horizons ouverts par le cercle herméneutique. Cette ouverture est constitutive même de l'acte de compréhension puisque, en permanence, le processus d'interprétation n'est arrêté qu'une fois la fusion des horizons opérée, avant de se relancer de plus belle.

On comprend donc bien, de ce fait, pourquoi la posture de la réception est dérangeante pour les tenants du pragmatisme puisqu'elle récuse le contrôle autoritaire de l'autre et pose, en parallèle, un rapport de mise en débat du sens, en le pensant toujours altéritairement et indéfiniment recréé car reçu toujours autrement, travaillé par l'histoire du chercheur-interprète (entre autres) et la tradition qu'il vise à comprendre.

Sans trop s'appesantir sur ces éléments, les cas exposés plus haut en raccourci ayant valeur d'illustration, on s'aperçoit bien donc que, mis au jour et reconnus en tant que tels, le réexamen et la mise à nu de nos préjugés et de nos catégorisations scientifiques permet de jeter d'autres éclairages et de fournir d'autres chemins d'intelligibilité des faits de langues. Cela ne peut se concrétiser que par un retour explicite et assumé à l'histoire de la langue et à l'épistémologie de façon à y intégrer sa propre expérience du monde, afin de permettre que soient possibles d'autres manières de faire de la sociolinguistique que celles qui sont actuellement hégémoniques.

En revenant maintenant aux questions posées au départ, il me semble avoir montré plus haut comment les orientations PH peuvent concerner la sociolinguistique. Mais la deuxième partie de la question, celle des conséquences éthico-épistémologiques, demeure en suspens.

Si le sociolinguiste se sent concerné, intéressé, impliqué par les courants PH, un travail laborieux sur soi reste à accomplir. En effet, l'épistémologie actuellement dominante au sein de la sociolinguistique est celle qui est fondée sur les principes de l'objectivation, dans la mesure où l'autre est toujours tenu en otage, sommé de dire ce qu'il fait, de dire ce qu'il pense de ce qu'il dit, etc. tout cela se passant sous le contrôle prudent du sociolinguiste. L'entreprise du chercheur est alors de saisir ce qui est dit sous forme de matérialité langagière signifiante, laquelle sera soumise à un autre exercice de contrôle mais cette fois-ci autoritaire dans la mesure où l'autre, absent, sera compris selon la grille préfabriquée par l'expert et cela, à travers les traces qu'a laissées le locuteur.

Cette disjonction entre le (monde du) sociolinguiste et (celui de) l'autre (locuteur) est rendue critiquable par les approches PH, qui lui reprochent justement son ancrage dans un positivisme décadent concevant l'autre comme un objet techniquement accessible, les voies qui y mènent sont connues dès le départ puisque les mêmes causes produisent les mêmes effets. Toutefois, les courants PH recommandent un retour au monde (vécu), à l'expérience du sujet, à sa singularité, à son histoire personnelle par laquelle l'autre est saisi ontologiquement, c'est-à-dire qu'il est pré-compris dans un horizon de sens co-défini par l'expérience du sociolinguiste et celle du locuteur, tous les deux engagés dans un projet.

En effet, les questions que se pose le sociolinguiste PH ne seraient pas très différentes de celles posées par les autres sociolinguistes : quelle(s) est (sont) *la (les) langue(s)* que parle tel ou tel locuteur, groupe de locuteurs, organisme, etc. ? Comment et pourquoi *la (les) langues* varie(nt) ?, etc. Bref, toutes sortes de questions qui portent sur la langue et sa variation. En revanche, la manière de (se) les poser par le sociolinguiste PH est *radicalement* divergente car il investit son expérience du sensible, en concevant le monde de la vie, l'autre, comme une affection, une sensibilité qui fait advenir des sens antéprédicativement, à la fois, parce que ce qui est reçu n'est qu'une partie de ce que l'autre aurait pu dire, penser, imaginer, sentir, etc. le reste étant toujours inaccessible au sociolinguiste et aussi parce que celui-ci ne peut pas tout saisir, étant ancré dans une histoire particulière, une culture propre, un contexte, etc. qui font qu'il interprète, rationnellement certes, ce qui a été donné comme étant ceci ou cela, en étant conscient du fait que cela n'est qu'une possibilité de sens, une forme de variation parmi tant d'autres, l'hétérogénéité étant originairement inscrite dans la zone antéprédicative que le sociolinguiste PH et l'autre s'approprient différemment.

Cette conception expérientielle et ontologique du rapport à l'autre est aussi ce qui caractérise au premier chef la manière dont le sociolinguiste PH se représente la langue. En lieu et place d'une vision instrumentale et purement communicative (voir Debono ici même)

de la langue et de ses multiples variations, véhiculée par les courants de la sociolinguistique dominante, l'approche PH la conçoit comme étant une expression créatrice en donnant au mot « expression » son plein sens phénoménologique : c'est-à-dire non pas une forme d'extériorisation seconde d'un contenu déjà existant avant ou sans la langue, mais bien, au contraire, la manifestation *primaire* qui permet à des pensées, sentiments, etc. de se constituer. Autrement dit, nous ne calquons pas un répertoire de signes sur des contenus déjà existants que ces signes sont justement censés représenter ; au contraire certains contenus de pensée, de sentiments, d'impressions, etc. se constituent en s'exprimant dans et par une langue et deviennent manifestes d'abord à nous-mêmes avant de l'être pour les autres. Cela voudrait donc dire, pour aller vite, que nous sommes originellement et avant tout des êtres de langue(s), nés en langue(s) qui s'exprime(nt) en nous avant que nous puissions l(es)'utiliser pour s'exprimer à travers elle(s). On voit donc bien comment cette approche PH

insiste sur le fait que certaines pensées, mais tout autant certains sentiments ou émotions, ne seraient pas ce qu'ils sont sans la langue où ils prennent naissance et qui les porte comme un sol nourricier, de sorte que nous ne pourrions posséder ce répertoire d'émotions, de sentiments et de pensées si nous n'étions pas des créatures de langage. Nul ne peut éprouver de la honte ou de la pudeur sans posséder les concepts de « honte » ou de « pudeur » et tout un ensemble de notions associées, par exemple celles de manquement à un idéal, de dignité et d'indignité, etc. (Romano, 2012 : 12)

Si la sociolinguistique se sent donc concernée – et elle l'est dans un certain sens, que j'ai montré plus haut – par cette conception PH, elle devrait faire l'effort (minimal) de *comprendre* cette vision ontologique de la langue et, de surcroît, tenter d'entrer en résonance avec elle car l'approche expressive et expérientielle a besoin d'une qualité esthétique pour s'incarner et prendre sens. En effet, le fait qu'on soit né dans une langue donnée nous amène à percevoir des significations (impressions, sentiments, émotions, etc.) particulières voire intraduisibles, d'où peut-être ces idiotismes dont les dictionnaires nous enseignent qu'ils sont propres à une langue donnée et ne possèdent pas de correspondant dans une autre langue (Larousse²⁰).

Romano (*ibid.*), pour abonder dans le même sens, donne l'exemple du terme japonais *Iki* (grâce, attirance, mais aussi courage et sentiment de résignation devant l'impermanence des choses) qui exprime toute la valeur esthétiquement particulière liée à ce terme. On peut également comprendre les particularités lexicales recensées un peu partout dans le monde, et notamment dans le monde francophone²¹, pour l'aire qui m'est le plus proche, comme étant l'expression de ces qualités esthétiques particulières que les altérités du monde créent en permanence : canadianismes, helvétismes, africanismes, germanismes, belgicismes, algérianismes, etc. (voir Robillard ici même qui en donne quelques exemples pour le cas mauricien).

En dernière analyse, et en guise de clôture de cette partie, on s'aperçoit bien que la sociolinguistique pourrait gagner à prendre au sérieux certaines implications PH qui la concernent et pour lesquelles elle ne peut rester indifférente tant il y va, pour elle, d'un certain (renouvellement du) questionnement épistémologique de la *compréhension* de l'autre, des langues et leurs variabilités, etc. que les sociolinguistes se refusent à engager pour des raisons que j'ai tenté d'explicitier au début de ce texte. Toutefois, les approches PH ne devraient pas trop se réjouir d'avoir ouvert la voie à une approche alternative certes originale, mais qui

²⁰ Voir référence sur ce lien : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/idiotisme/41453> (22/02/2016)

²¹ Plusieurs ouvrages ont été rédigés dans le cadre du projet de description des variétés lexicales du français rassemblées en inventaires de particularités lexicales dans plusieurs zones du monde francophone. Plusieurs travaux ont paru, citons entre autres : Robillard (1993), Beniamino (1996), Queffelec et al. (2002), etc.

demeure foncièrement marquée par un certain déficit à la fois critique mais surtout éthique que je me propose d'aborder dans la section suivante.

Nihilisme, relativisme, déficits : retour sur certaines limites des courants PH

Les courants PH ont bien montré plus haut comment ils traitent la question du sens et sa compréhension de manière assez différente de celle qui a cours, par exemple, dans la sociolinguistique dominante. Cependant, il est assez curieux de relever que ces approches n'argumentent pas suffisamment la façon dont ils donnent à penser la compréhension de l'autre, en se fondant parfois sur des aprioris épistémologiques et éthiques peu interrogés et qui, du coup, laissent une certaine béance, pour ne pas dire déficit, dans leurs thèses.

Je ne vais pas me livrer à l'exercice exhaustif de recenser tous les reproches faits aux approches PH, à la fois, par manque de place ici et aussi puisque cela a été signalé ailleurs²². Je soulignerai au contraire les deux déficits, l'un critique et l'autre plutôt éthique, de nature différente mais solidaires qui me semblent saillants dans ces courants.

Le déficit critique : ou pourquoi ne pas discerner le bon grain de l'ivraie ?

L'un des aspects qui frappe le plus le lecteur avisé (ici peut-être un sociolinguiste avisé) dans certains courants des approches PH, notamment du côté de leur versant herméneutique²³, serait leur manque de valeur critique. Si la prolifération (la dissémination) des interprétations est rendue, d'une certaine manière, possibles par le privilège accordé au calcul interprétatif, à la réception, à l'ouverture au monde de la subjectivité du chercheur, etc. on peut bien se poser la question de savoir si cela ne conduirait pas le sociolinguiste à admettre des significations arbitraires. Ce qui oblige, de ce fait, à se demander s'il n'aurait pas une certaine prudence ou une mission critique qui discerne le bon grain de l'ivraie, les bons préjugés des (moins bons), les interprétations adéquates, plausibles de celles qui le sont moins, etc. dans le sens où, dans certains cas, mais assez nombreux d'ailleurs, les critères scientifiques posés étant mobiles, au gré des temps, des histoires individuelles, des contextes, etc. le sociolinguiste aurait du mal, nonobstant sa bonne volonté, à accréditer l'idée qu'il y aurait autant d'interprétations que de points de vue, d'expériences du monde, etc. en ne se rendant peut-être pas compte du fait qu'

il n'y a aucune place pour la question 'critique' de la distinction des 'bons' et des 'mauvais' préjugés, ceux qui rendent possible la compréhension et ceux qui l'empêchent d'avoir lieu. [...] L'herméneutique de Gadamer conquiert sa dimension universelle au prix du renoncement à l'exigence normative, de sorte que les questions 'critiques', familières au praticien de l'interprétation, ne relèvent pas de la compétence de l'herméneutique philosophique. (Aguirre Oraa, 1993 : 422)

Son argument qui, quoique tentant de rendre compte de la diversité linguistique, culturelle, humaine, etc. (Feyerabend, 1989 : 27), n'en demeure pas moins marqué d'un certain relativisme radical auquel sont hostiles nombre d'anthropologues et historiens des sciences (Coste *et al.*, 2007) car on pourrait bien ici s'interroger : *quid* si toutes les interprétations sociolinguistiques, même données à titre contingent, se valent ? Ces interprétations ne

²² Ainsi, je n'aborderai pas dans ce texte la question, traitée ailleurs par nombres de critiques et philosophes (entre autres : Ricoeur, 1986 et Greisch, 2000) et qui concerne la pertinence d'associer un syntagme solidaire mais oxymorique, en l'occurrence « phénoménologie-herméneutique » et cela, sans que cette liaison ne soit suffisamment réfléchie, questionnée, mise en débat, etc., puisque les deux approches reposent sur des présupposés épistémologiques peu compatibles.

²³ Cela peut concerner, par exemple, mais peut-être de façon plus saillante, l'approche herméneutique développée par Gadamer.

s'annihilerait-elles pas d'elles-mêmes en se disqualifiant sous l'effet de leur nihilisme même ? C'est d'ailleurs cette prétention au nihilisme que relève Vattimo dans les perspectives herméneutiques tout en se demandant :

si nous admettons que la vérité est interprétation, c'est-à-dire que toute vérification ou infirmation de proposition ne peut advenir que dans l'horizon d'une ouverture prévue, non transcendantale, mais héritée, devons-nous 'logiquement' poursuivre jusqu'au nihilisme ? (Vattimo, 1987 : 22)

En revenant maintenant au champ des sciences du langage, dont un exemple éloquent est fourni ici même autour du schéma de Jakobson, on voit bien que si Debono a certain bon sens de penser que sa configuration par défaut sur le pôle émission a certes occulté le rôle du calcul ou jeu interprétatif qui s'opère entre les protagonistes de la communication et mis donc hors-jeu les effets de sens résultant de l'acte de réception, il a par contre peu problématisé la place qu'occupe la compréhension, notion éminemment (mais pas exclusivement) clé dans toute logique de communication. De surcroît, on ne voit pas trop comment les interlocuteurs arrivent à s'inter-comprendre à supposer que l'interprétation, soit ouverte, selon le crédo herméneutique et l'on peut à raison se poser la question de savoir si « la différance²⁴ » du sens ne peut pas aller jusqu'à suspendre l'acte de comprendre, les interprétations se succédant à l'infini dans le jeu de la réception réciproque²⁵.

Il semble ainsi légitime de porter une attention particulière au fait qu'on peut bien admettre le jeu des interprétations et leur conflit mais qu'il est, à un moment donné, légitime de savoir à quoi peut rimer tout ce faisceau de significations multiples, aussi plausibles et justifiées soient-elles qui ne font qu'accentuer la crise du sens de « l'homme global » (Appadurai, 2013), lesquelles ne mèneraient nulle part en l'absence d'un repère qui les oriente vers une certaine finalité qui, sans être une fondation, serait ce qui leur donne sinon un sens, du moins un certain critère de sensé leur épargnant cette

[...] absurdité [qui] consiste non pas dans le non-sens, mais dans l'isolement des significations innombrables, dans l'absence d'un sens qui les oriente. Ce qui manque, c'est le sens des sens, la Rome où mènent tous les chemins, la symphonie où tous les sens deviennent chantants, le cantique des cantiques. L'absurdité tient à la multiplicité dans l'indifférence pure. Les significations culturelles posées comme l'ultime, sont l'éclatement d'une unité. (Lévinas, 1978 : 40)

Le déficit éthique : ou comment ne pas réduire l'autre à soi-même ?

On s'aperçoit bien qu'à partir des réflexions menées plus haut sur le problème critique dans les approches PH, une autre problématique éthique se profile à l'horizon et qui touche aux conditions de possibilité de la compréhension de l'autre dans le strict respect de son altérité.

En effet, un bref retour à l'argument pluraliste des approches PH exposé *supra* me donne à penser que si l'on peut admettre que, dans les faits, il y a certes plusieurs interprétations de l'autre, il demeure tout à fait compréhensible d'envisager un espace où le jeu des points de

²⁴ Concept dû à Derrida (1968 : 53) pour faire référence au fait que « le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément dit « présent » [...] se rapporte à autre chose qu'à lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur ». Autrement, il ne peut y avoir de sens, de vérité finis, mais seulement des ouvertures car le signe est fait de rapports différentiels qui non seulement sont différents (les uns des autres) mais sont inscrits dans un rapport au temps qui diffère toujours la présence d'un sens.

²⁵ On peut citer l'exemple d'une relation conjugale ou encore une relation interculturelle. Il peut tout à fait s'y trouver des moments ou épisodes où la compréhension est mise en difficulté par un processus de réception ne se réglant pas sur quelque chose de commun, les acteurs pouvant même suspendre la communication.

vue peut, à un moment donné, s'identifier à une possibilité de sens, probablement induite par l'expérience du sociolinguiste de certains phénomènes (de variation sociolinguistique, de représentations, de discours, etc.) qui se donnent à lui, il y aurait toujours matière à contester « le coup de force » infligé à l'autre en essayant de le comprendre de manière à ne refléter de lui, à ne le présenter que sous le seul angle par lequel le chercheur le regarde, sans se préoccuper justement de savoir si cela correspond bien, à un certain sens, à l'image que cet autre veut donner de lui-même.

Ce qui peut, bien évidemment, constituer une certaine violence (Molino, 1985 : 296) envers l'autre puisque, à celui-ci, sont arrachées des significations qui ne sont pas forcément celles (et les seules !) qui sont données à lire dans ce que le sociolinguiste présente dans son corpus. Ce qui justement me semble être une forme de violence à l'altérité de l'autre, un attentat à son identité, un manque de responsabilité voire un problème éthique.

Tout cela me conduit à défendre l'idée que ce problème éthique est perçu comme ayant peu d'importance eu égard à une certaine conception de l'éthique réduite, en un sens général, à des questions de déontologie morale qui concernent tout ce qui a trait au respect de la vie privée, l'interdit, la transparence, etc. dont même des comités d'éthique *ad hoc*, constituées et validées dans des conseils spécifiques, s'occupent en établissant des codes de bonnes conduites. L'extrême sophistication et technicisation du monde d'aujourd'hui et les passions débridées pour le pouvoir, les richesses, les nouveautés technologiques, médicales, etc. ont imposé le recours à des règles d'éthique entendues comme des garde-fous, des balises de prudence, un regard extérieur sur l'objet, qui garantissent une certaine conformité du progrès et des œuvres scientifiques en général à l'idéal d'humanité et au respect des droits universels.

C'est d'ailleurs sous cette acception qu'on trouve exprimées les précautions d'usage recommandés par certains sociolinguistes éthiques qui conseillent parfois de ne pas enregistrer les locuteurs à leur insu, de leur révéler l'objet de l'enquête, sa finalité, ses retombées, etc. Alors qu'on oublie que les questions d'éthique sont fondamentalement un affaire de sens, liée à des interrogations profondes engageant la posture de celui qui donne sens, à la façon dont on comprend l'autre, la possibilité de traduire le sens que nous recevons de lui de la même façon que lui a reçu de son environnement et de la situation d'enquête, des jeux de représentations qui s'emmêlent entre le chercheur et le locuteur, etc.

Pour en revenir au problème éthique soulevé plus haut, il me semble qu'il y a un aspect assez caractéristique des approches PH qui concerne leur respect de l'altérité de l'autre en essayant de le comprendre sous plusieurs angles différents qui se traduisent par de multiples précautions pour ne pas le réduire à un objet soumis au contrôle du chercheur. Toutefois, et c'est là que je me sens finalement plus sceptique à l'égard de certaines orientations PH, la démarche épistémologique de ces courants basée sur le travail interprétatif me paraît parfois aboutir une forme de déresponsabilisation dans la mesure où le sociolinguiste PH peut bien proposer de multiples interprétations de la réalité et n'en assumer aucune, son rôle se limitant à faire sourdre des horizons de sens et les conséquences de leur prise en compte, à mettre au jour des préjugés impensés, etc. Cette dérive éthique a l'air d'occuper certes une portion congrue dans ces orientations mais ses conséquences n'en sont pas moins graves quant à l'appel qu'adresse l'autre de répondre de lui en essayant de comprendre ce qu'il nous dit dans les termes qui ne sont ni les siens ni les nôtres, mais ceux de la relation éthique.

Ouverture d'horizons, appel, responsabilité : relectures de l'autre à partir du projet éthique de Lévinas

Si les approches PH conçoivent donc le rapport à l'autre comme ouverture au monde, un projet de compréhension en permanence travaillé par l'expérimentation et la réflexivité, elles

sont, au demeurant, marquées par une conception de l'autre qui n'est pas radicalement orientée vers le respect de son altérité irréductible dans le sens où, comme je l'ai montré plus haut, un certain déficit éthique se niche dans des aspects de présentation de l'autre qui lui font violence. Le projet éthique de Lévinas auquel je vais m'intéresser plus bas tente justement de pointer cet assaut contre l'autre en proposant des pistes originales de préserver la relation éthique de la domination du Même et de l'Un, lesquelles seraient des perspectives nouvelles d'approche de l'altérité intéressantes à explorer pour la sociolinguistique.

On peut commencer par rappeler le fait que la tradition philosophique occidentale semble trop attachée à une lecture prédicative de l'histoire de l'humanité en questionnant ce par quoi se caractérise ou pas l'homme (être rationnel, social, etc.) en laissant de côté, à un plan secondaire, ce qu'*être* homme veut dire²⁶. Heidegger a, dans ce sens, consacré plusieurs réflexions à la destruction de la métaphysique grecque en l'accusant d'avoir sacrifié *tacitement* la conception authentique de l'être sur l'autel de la présence permanente, en *oubliant* que l'être est temps, qui ne peut donc pas être saisi en termes de présence passée, future, etc., mais en termes de projet, le *Dasein* (être-là), une formulation synonyme de l'homme situé quelque part, est animé par le souci de son être qui le pousse à sortir de la présence à soi pour se projeter ailleurs, vers les possibilités de son existence.

Tout cela oblige à s'interroger (de nouveau) et en permanence sur le sens à donner à cette tradition qui nous fonde comme un sol puisque nous y appartenons mais soulève en même temps des questions à propos des apports (influences, horizons, échos, dialogues, etc.) des autres traditions contemporaines ou postérieures à la philosophie grecque (orientale, hébraïque, islamique, etc.). L'une des entreprises audacieuses de ré-interrogation de cette tradition peut se lire à travers le projet de Lévinas, qui rediscute l'héritage grec en le confrontant, par un travail exégétique intégrant les textes de révélation (*Talmud*), à la tradition hébraïque afin de montrer que la métaphysique grecque ne s'est pas uniquement fondée sur « l'oubli de l'être » (Heidegger) mais qu'elle est une violence du Même sur l'Autre, une éternelle odyssee où le Même, faisant l'expérience de l'Autre, retourne chez lui, tel Ulysse, apaisé, coïncidant avec lui-même.

En effet, à la base du projet de Lévinas, se trouve une réaction contre l'intellectualisme husserlien et l'ontologisme heideggerien, qui tous deux consacrent, à des degrés variables, une certaine hégémonie ou violence qui caractérise la pensée occidentale en général, en vertu de laquelle la philosophie, discours raisonnable,

est ainsi compréhension de l'être, ou ontologie, ou phénoménologie. Elle embrasse et situe dans l'ordre de son discours, même ce qui semblait, d'abord, contenir ce discours ou le déborder, mais qui, présent, c'est-à-dire, découvert, s'insère dans ce logos, s'y ordonne, jusqu'à y faire entrer ce qui du passé et de l'avenir se repère dans le présent. L'être et le discours ont le même temps, sont contemporains. (Lévinas, 1965 : 1128)

Ce que conteste donc Lévinas est la recherche systématique de la philosophie occidentale à penser la Totalité, le Tout à partir de l'être, de l'essence, en définissant le rapport entre la subjectivité et le monde comme une relation de savoir, de connaissance, où le Moi cherche à posséder les objets du monde, à les contenir, à se les rendre intelligibles sous la modalité intentionnelle.

Or, la relation du Moi avec l'autre ne peut se réduire à un simple rapport de conscience, de représentation, d'adéquation à l'objet puisque l'Autre déborde toute idée de totalisation ; car si le Moi pouvait embrasser l'Autre, l'englober, il en annulerait l'altérité irréductible, pourtant bien consacrée par les principes phénoménologiques.

²⁶ On peut, à cet égard, citer Heidegger qui a, entre autres, montré comment cette tradition est dominée par l'oubli de l'être, ou encore Derrida pour qui la conception de l'être est fondée sur la présence à soi, la transparence.

Respecter l'altérité irréductible de l'Autre, ce n'est donc point le ramener à Soi mais le laisser advenir en tant qu'accueil, hospitalité, Autrui. Cet accueil d'Autrui ne peut se produire, selon Lévinas (1978) « qu'autrement qu'être », à l'abri de la philosophie de l'essence qui, justement, essentialise les objets et les sujets en les rendant familiers par catégorisation appropriante.

Sous la forme la plus générale que l'Altérité a revêtue dans l'histoire de la pensée, elle apparaît, en effet, comme un mouvement partant d'un monde qui nous est familier quelles que soient les terres encore inconnues qui le bordent ou qu'il cache d'un « chez soi » que nous habitons, vers un hors-de-soi étranger, vers un là-bas.

Du coup, le langage à utiliser pour parler de la relation éthique, du Même et de l'Autre, ne devrait pas s'accommoder du langage de la violence, celui où le Même dispose de l'Autre à sa guise, en le soumettant à ses propres grilles de lecture et d'interprétations, souvent élaborées dans une prédication ethnocentriste : mais plutôt un langage non-violent qui

dans le sens de Levinas, serait un langage qui se priverait du verbe être, c'est-à-dire de toute prédication. La prédication est la première violence. Le verbe être et l'acte prédicatif étant impliqués dans tout autre verbe et dans tout nom commun, le langage non-violent serait à la limite un langage de pure invocation, de pure adoration, ne proférant que des noms propres pour appeler l'autre au loin. (Derrida, 1967: 218)

J'ai eu déjà l'occasion de montrer ici même comment les approches PH peuvent constituer d'intéressantes alternatives à l'emprise du prédicatif et du rationnel en intégrant une dimension antéprédicative qui permet une créativité, d'où une variation, une hétérogénéité, etc.

Réhabiliter l'antéprédicatif voire l'au-delà du prédicatif et lui donner son plein sens (au-delà de...) serait, pour Levinas, penser la relation éthique comme exception, une énigme puisque l'on ne peut jamais arriver à l'immanence de l'Autre car, transcendant, il demeure absolument Autre sinon il ne serait pas Autre. La transcendance de l'absolument Autre s'oppose donc à toute réduction de l'Autre à un *étant*, puisqu'ainsi conçu, l'*étant* serait totalisable par un moi justement par le truchement du prédicatif, du conceptuel, etc.

Si l'on ne peut atteindre l'Autre du moment qu'il est irréductible, comment alors pourrait-on y accéder ? Pour Lévinas, Autre comme Autrui ne se laisse pas saisir complètement par voie phénoménologique qui met en lumière son être et du coup en altère l'altérité ; l'Autre en tant que Autrui, donc être humain est, en revanche, Infini, son idée déborde l'idée que je m'en fais, sa pensée ne peut pas être assimilée dans une conscience de dé-voilement. La rencontre avec Autrui s'effectue alors hors les cadres de l'ontologie, domination de l'être, pensée de la Totalité, mais au sein d'un horizon de sens qui fait la part belle à son irréductibilité, à sa différence infinie.

Ce qui amène, ultérieurement, le philosophe lithuanien à ne pas considérer la relation ontologique comme première mais comme seconde par rapport à la relation éthique puisque, pour lui,

la relation avec un être infiniment distant c'est-à-dire débordant son idée est telle que son autorité d'étant est déjà invoquée dans toute question que nous puissions nous poser sur la signification de son être. On ne s'interroge pas sur lui, on l'interroge. Il fait toujours face. Si l'ontologie compréhension, embrassement de l'être est impossible, ce n'est pas parce que toute définition de l'être suppose déjà la connaissance de l'être, comme l'avait dit Pascal que Heidegger réfute dans les premières pages de Sein und Zeit; c'est parce que la compréhension de l'être en général ne peut pas dominer la relation avec Autrui. Celle-ci commande celle-là. Je ne peux m'arracher à la société avec Autrui, même quand je considère l'être de l'étant qu'il est. La compréhension de l'être déjà se dit à l'étant qui ressurgit derrière le thème où il s'offre. Ce « dire à Autrui » cette

relation avec Autrui comme interlocuteur, cette relation avec un étant précède toute ontologie. Elle est la relation ultime dans l'être. L'ontologie suppose la métaphysique.
(Lévinas, 1971 : 39)

Que peut-on tirer de ces quelques considérations furtives ou « évatives » de la pensée lévinassienne par rapport à la sociolinguistique francophone ?

D'abord, ceci que l'éthique est au cœur de la démarche scientifique dans le sens où le sociolinguiste peut explicitement aborder de front le problème rencontré aussi ailleurs dans d'autres disciplines comme l'anthropologie (Bonte, 1991 : 74) qui consiste à dire que l'autre, la différence culturelle, la diversité linguistique, etc. sont des phénomènes traduisibles dans un langage scientifique. Mais toute la problématique éthique se centre autour de comment traduire l'autre de façon à ne pas le réduire à une conception positiviste, assez hégémonique, qui le dilue dans l'universalité, ni à le présenter sous des traits singuliers, intraduisibles dans d'autres cultures.

Si l'anthropologie a navigué entre ces deux pôles, positiviste d'un côté et relativisme de l'autre, la sociolinguistique persiste à ne pas se poser ce genre de questions quoique fondamentales pour elle. Une illustration de cela peut émaner du fait que, dans beaucoup de travaux, on passe de la phase d'entretiens, observation (participante, directive, etc.) à la phase de transcription avant de s'atteler à l'interprétation d'un corpus constitué de textes. Le problème éthique me paraît être le fait que le sociolinguiste rend compte de l'autre (de ses langues, représentations, variations, etc.) en pensant le comprendre mieux que celui-ci ne s'est compris ou peut se comprendre lui-même, en s'entourant de toutes les précautions méthodologiques, éthiques, etc. Ce qui donne le change au sociolinguiste est, me semble-t-il, qu'il croit au pouvoir révélateur de la méthode, de l'objectivation, en oubliant le fait que l'autre est avant tout un être humain qui a une expérience, qui s'ouvre à un monde, à des horizons de sens qui ne correspondent pas forcément aux siens et qui demandent donc à être respectés d'abord.

Le projet éthique de Lévinas peut, à mon avis, rendre service à la sociolinguistique dans la mesure où il pense l'autre comme responsabilité, comme appel à prendre en compte son altérité comme ce qui échappe à l'emprise du sens, à ce qui demeure loin de l'appréhension. Car son entreprise repose sur le fait que la relation intersubjective ne peut être appréhendée sur la base de la relation du Même et l'Autre puisqu'ainsi considérée, l'Autre se fait objet, donc sera thématiqué, catégorisé sous le pouvoir du Même, et de ce fait, approprié. Or, filons ici une métaphore mystique : pour éviter que le papillon, attiré par le feu, ne se consume dans le feu, Lévinas appelle à considérer l'Autre comme Infini, avec tout ce que cela implique de résistance à la prise, d'énigme, etc. Cet Infini est, pour le philosophe, Autrui, mon prochain, mon interlocuteur que je ne peux connaître que dans la relation qui me lie à lui sans que je puisse en même temps en intégrer l'altérité dans mon univers.

C'est cette « résistance éthique » qui me semble par exemple caractériser au premier chef la situation d'entretien, laquelle devrait être comprise par le sociolinguiste comme un préalable inconditionnel qui épargne justement au sociolinguiste l'illusion positiviste de se prévaloir de son savoir, de son « surplomb », pour prétendre parler de ses « informateurs » sans expliciter son expérience, en tant qu'être humain, et donc en rendant compte de ses influences, enjeux, intérêts, éléments biographiques, socioculturels, etc. qui font qu'il s'intéresse à cet autre (locuteur) et en donne cette image plutôt qu'une autre.

Cette explicitation de soi devrait alors être convoquée par le sociolinguiste non plus seulement comme une modalité de bienséance scientifique ou soumission à des convenances de présentation de soi, mais plus profondément comme une posture de recherche qui, comme le montre Robillard ici même, est au cœur des perspectives PH puisque la compréhension de l'autre passe par considérer d'abord « soi-même comme un autre », mon expérience du sensible et du monde étant en soi une interprétation primaire de ce que je suis ou peux être et

ma relation avec l'autre n'est, en fin de compte, qu'une autre occasion de me comprendre autrement en comprenant ses autres en tant que ceci ou cela. La dimension éthique de Lévinas accentue encore ces problèmes en les radicalisant à travers le rejet de toute tentative, mystifiante, totalitaire, etc. qui vise à comprendre l'autre en le comprenant²⁷ dans le langage du Même, en le forçant à être compris comme je l'entends et non pas comme il se donne ou se laisse entendre.

Il me semble, pour finir cette partie sans l'enfermer, que la voie éthique ouverte par Lévinas s'accorde bien avec les orientations PH examinées ici, quoique les radicalisant dans certain sens, et se profile comme une perspective intéressante pour la sociolinguistique puisqu'elle tente de montrer que la compréhension de l'autre n'est pas uniquement une question de méthode qui se l'approprie mais relève plus prioritairement et originairement d'une responsabilité non réciproque, asymétrique en vertu de laquelle l'autre est toujours loin de l'idée que je m'en fais, radicalement au-delà de toute qualification que je peux lui donner, étant en permanence une énigme qui m'interpelle et à laquelle je suis tenu de donner une interprétation, qui est « une réponse, en son principe, désappropriante, découverte de l'inédit, de l'inespéré » (Grondin, 1999 : 15-16).

Conclusion

Au terme de ce parcours, que je ne saurais prolonger ici, ni non plus conclure, le texte se voulant et se concevant au départ comme discussion ouverte, je préfère plutôt faire un bilan qui demeure bien entendu provisoire et partiel. Cette contribution est donc partie de quelques difficultés ou écueils qui obèrent le dialogue entre la sociolinguistique et certaines approches phénoménologiques-herméneutiques (PH) en montrant qu'elles sont assez souvent plus articulées (au fond) qu'il n'y paraît (à la surface). Leurs rapports ont donc pu être mieux explicités en montrant comment le sociolinguiste peut être concerné, intéressé, impliqué même par les courants PH en faisant un travail laborieux sur soi, qui commence par retourner à sa propre expérience en la prenant en compte, en la concevant comme le sol originaire à partir duquel l'ouverture au monde et donc à l'autre est possible.

En découlent des conséquences épistémologiques et éthiques importantes qui invitent à revoir et à réinterroger l'épistémologie dominante en sociolinguistique en la faisant contraster avec certaines dimensions qu'elle a sinon répudiées, du moins reléguées à un plan secondaire, que je ne ferai ici que rappeler brièvement.

Premièrement, les courants PH recommandent une attitude naturelle par laquelle l'autre est saisi ontologiquement, c'est-à-dire qu'il est précompris dans un horizon de sens co-défini par l'expérience du sociolinguiste et celle du locuteur, tous les deux engagés dans un projet.

Deuxièmement, la prise en compte de la dimension antéprédicative et expérientielle fait que le sociolinguiste PH se pose les questions de langues et leurs variations, de manière *radicalement* divergente car il investit son expérience du sensible, en concevant le monde de la vie, l'autre, comme une affection, une sensibilité qui fait advenir des sens pré-linguistiquement, à la fois, parce que ce qui est reçu n'est qu'une partie de ce que l'autre aurait pu dire, penser, imaginer, sentir, etc. le reste étant toujours inaccessible au sociolinguiste et aussi parce que celui-ci ne peut pas tout saisir, étant ancré dans une histoire particulière, une culture propre, un contexte, etc. qui font qu'il interprète, rationnellement

²⁷ Dans le sens aussi entendu par Derrida quand « il identifie la compréhension à une forme de violence infligée à l'autre : la volonté de comprendre ne contraint-elle pas l'autre à se plier, à se conformer aux schèmes de pensée que je lui impose et qui passent, par le fait même, à côté de sa spécificité ? Autrement demandé : l'ouverture à l'autre relève-t-elle nécessairement d'un effort de « compréhension » ? On peut exprimer ce soupçon sous la forme d'un paradoxe : est-ce que je comprends l'autre quand je le comprends ? » (Grondin, 2011 : 241-242)

certes, ce qui a été donné comme étant ceci ou cela, en étant conscient du fait que cela n'est qu'une possibilité de sens, une forme de variation parmi tant d'autres, l'hétérogénéité étant originairement inscrite dans la zone antéprédicative que le sociolinguiste PH et l'autre s'approprient différemment.

Cependant, la prétention des courants PH à se constituer ou à se présenter en approches alternatives n'est pas allée sans poser de problèmes. Leur admission d'interprétations multiples, en dissémination, en conflit, etc. pâtit d'un déficit critique qui pèse sur la reconnaissance et la validation des points de vue légitimes et déresponsabilise même l'interprète, alors que leur façon de présenter l'accès à l'autre est rendue coupable de vouloir trop l'enfermer dans ce que le sociolinguiste donne à lire de lui.

Et c'est justement à titre de pistes d'ouverture et d'approfondissement des approches PH que je me suis tourné vers le projet éthique de Lévinas, en y percevant la promesse de réponse à l'appel de l'autre, à respecter son altérité en invitant le sociolinguiste à ne pas le prendre en otage à travers sa réduction à des schémas qui conviennent, mais plutôt à apprendre à l'écouter dans sa différence radicale qui ne peut se concevoir que dans des processus qui adviennent. Autant de défis qui se posent à la sociolinguistique et que je ne saurais relever seul, ce texte voulant juste en suggérer l'intérêt dans ce numéro.

Références bibliographiques

- AGUIRRE ORAA J-M, 1993, « Raison critique ou raison herméneutique », *Revue Philosophique de Louvain*. n° 91, pp. 409-440.
- AUER P., 1999, « From codeswitching via language mixing to fused lects : Toward a dynamic typology of bilingual speech », *International Journal of Bilingualism*, Vol.3, pp. 309-332.
- BAGGIONI, D., 1997, *Langues et nations en Europe*, Paris, Payot & Rivage.
- BECETTI A., 2015, « Langues, jeunes, pouvoirs, idéologies : quelques fenêtres sociolinguistiques sur les relations genrées en Algérie », *Cahiers de Linguistique*, n° 41/2, pp. 51-72.
- BECETTI A., 2014, « Approcher les pratiques langagières en Algérie : quel usage faire du concept de “diglossie” ? », dans COLONNA (éd.), *Les locuteurs et les langues : pouvoirs, non-pouvoirs, contre-pouvoirs*, Limoges, éditions Lambert-Lucas, pp.107-120.
- BECETTI A., 2012, *Approches sociolinguistiques des répertoires verbaux des jeunes Algériens : pratiques et représentations*, Thèse de doctorat inédite, École Normale Supérieure, Bouzaréah, Alger.
- BENIAMINO M., 1996, *Le français de La Réunion. Inventaire des particularités lexicales*. EDICEF/AUPELF. Coll. Actualités linguistiques francophones.
- BONTE P., 1991, « Questions d'éthique en anthropologie », *Sociétés contemporaines*, n° 7, pp. 73-85.
- COSERIU E., 1967, « Georg von der Gabelentz et la linguistique synchronique », *Word*, n° 23 (= *Linguistic Studies Presented to André Martinet*, I), pp. 74-100.
- COSTE F., COSTEY P & MONNET E., 2007, « Qui a peur du relativisme ? », *revue Tracés*, n° 12, pp. 5-22.
- COULON A., 2007, *L'Ethnométhodologie*, Que sais-je ?, PUF, Paris.
- DASTUR F., 2007, *Heidegger et la question du logos*, Vrin.
- DEPRAZ N., 1993, « L'ethnologue, un phénoménologue qui s'ignore ? L'apport de la phénoménologie aux sciences sociales », *Genèses*, n° 10, pp. 108-123.
- DERRIDA J., 1967, *L'Écriture et la Différence*, Editions du Seuil.

- DERRIDA J., 1968, *La différance*, Théories d'ensemble, Seuil.
- ENCREVE P., 1977, « Linguistique et sociolinguistique », *Langue française*, Vol. 34, n° 1, pp. 3-16.
- FASSIN D., 2012, « Sur le seuil de la caverne. L'anthropologie comme pratique critique », dans HAAG, P., & LEMIEUX, C (dir.), *Faire des sciences sociales. Critiquer*, Editions EHESS, pp. 263-287.
- FEENBERG A., 2004, *Repenser la technique*, La Découverte.
- FEYERABEND P., 1989, *Contre la méthode, esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Le Seuil.
- FUKUYAMA F., 1992, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- GADAMER H-G., 1976, *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil.
- GREISCH J., 2000, *Le cogito herméneutique*, Vrin.
- GRONDIN J., 2001, « La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique », dans MATTEI J-F (dir.), *Philosopher en français*, Presses Universitaires de France « Quadrige », pp. 235-246.
- GRONDIN J., 1999, « La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction », *Archives de philosophie*, n° 62, pp. 5-16.
- GUMPERZ J. J., 1989a, *Engager la conversation. Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, Paris, Éditions de Minuit.
- GUMPERZ J. J., 1989b, *Sociolinguistique interactionnelle. Une approche interprétative*, Paris, L'Harmattan.
- JASPERS K., 1950, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Gallimard, Paris.
- LARCHER P., 2008, « *Al-lugha Al-fusha* : archéologie d'un concept "idéolinguistique" », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 124, pp. 263-278.
- LEVINAS E., 1965, « Enigme et phénomène », *Esprit*, n° 339, pp. 1128-1142.
- LEVINAS E., 1971, *Totalité et infini*, Biblio Essais.
- LEVINAS E., 1978, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Biblio Essais.
- LYOTARD J-F., 1979, *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit.
- MARCELLESI J-B, 1980, « De la crise de la linguistique à la linguistique de la crise : la sociolinguistique », *La Pensée*, n° 209, pp. 4-21.
- MOATASSIME A., 1992, *Arabisation et langue française au Maghreb*, Paris, P.U.F.
- MOLINO J., 1986, Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique (suite) », *Philosophiques*, Vol.12, n° 2, pp. 281-314.
- MONDADA L., 2001, « Pour une linguistique interactionnelle », *Marges Linguistiques*, n° 1, Revue en ligne, http://www.revue-texto.net/Parutions/Marges/Marges_sommaire.html
- QUEFFELEC A., DERRADJI Y., DEBOV V., SMAALI D., CHERRAD-BENCHEFFRA Y., 2002, *Le français en Algérie. Lexique et dynamique des langues*, Louvain-la-Neuve, De Boeck-Duculot-AUF.
- RICOEUR P., 1986, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Seuil.
- ROBILLARD D. (de), 1993, *Contribution à un inventaire des particularités lexicales du français de l'île Maurice*, EDICEF/AUPELF, EDICEF/AUPELF. Coll. Actualités linguistiques francophones.
- ROBILLARD D. (de), 2005, « Quand les langues font le mur lorsque les murs font peut-être peut-être les langues : *Mobilis in mobile*, ou la linguistique de Nemo », *Revue de Moncton*, Vol. 36, n° 1, pp.129-156.
- ROBILLARD D. (de), 2013, « "Interlecte" : outil ou point de vue épistémologique sur « la » linguistique et les langues ? Sémiotique ou herméneutique ? », dans Simonin J. & Wharton S., *Sociolinguistique des langues en contact, modèles, théories. Dictionnaire encyclopédique des termes et concepts*, Lyon, ENS Éditions, pp. 265-283.

- ROMANO C., 2012, « Les repères éblouissants. Sur l'antéprédicativité et la phénoménologie du langage », *La Tribune internationale des langues vivantes*, n° 52-53 (*Linguistique et phénoménologie du langage*), pp. 5-29.
- SALANSKIS J-M., 2008, « La philosophie de Jacques Derrida et la spécificité de la déconstruction au sein des philosophies du *linguistic turn* », dans Charles Ramond, *Derrida. La déconstruction*, Presses Universitaires de France, pp. 13-51.
- SEBAA R., 1996, *L'arabisation dans les sciences sociales*, Paris, L'Harmattan.
- TOURAINÉ A. 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.
- VATTIMO G., 2005, « L'utopie dispersée », *Diogène*, n° 209, pp. 18-23.
- VATTIMO G., 1987, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, Paris, Editions du Seuil.

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 Queffélec, 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