



**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.

# FENÊTRES SUR UNE SOCIOLINGUISTIQUE DE LA RÉCEPTION<sup>1</sup> OU PHÉNOMÉNOLOGIQUE-HERMÉNEUTIQUE, OU SUR DES SHS QUALITATIVES<sup>2</sup> À PROGRAMME FORT

**Didier de Robillard**

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

*[...] il n'est pas étonnant que, depuis l'« épuisement » de ce paradigme [structuraliste], les deux dangers qui menaçaient l'existence en soi et pour soi des sciences humaines soient réapparus. Depuis une trentaine d'années, il me semble qu'elles soient à nouveau prises dans ce dilemme : soit elles font amende honorable et abandonnent toute prétention à la scientificité en redonnant à leur objet une plasticité, une indétermination et une liberté qui les rendent plus modestes, plus descriptives, plus narratives, en somme phénoménologiques ; soit elles renoncent à l'autonomie qu'elles avaient conquise pour un temps et acceptent de se réinstaller dans les faubourgs des sciences formelles [...] ou dans les dépendances de la biologie [...]. (Wolff, 2010 : 84 ; je souligne)*

---

<sup>1</sup> Merci à V. Castellotti, E. Huver, M. Debono de la lecture d'une version antérieure de ce texte. Toute la responsabilité des imperfections de cet article demeure mienne. Je remercie également les deux arbitres qui ont commenté mon texte en le prenant à bras-le-corps. Il me semble opportun de signaler la contribution, permanente quoique difficilement objectivable, des échanges au sein de l'équipe DYNADIV du PREFics, depuis maintenant plus de dix années de débats tour à tour vifs, passionnés, stimulants, savants. Enfin, je voudrais remercier Clara Mortamet pour son travail d'édition de la version définitive de ce texte, et qui a également veillé à une meilleure lisibilité de ce texte.

<sup>2</sup> Je voudrais ici reconnaître ma dette au long terme envers Véronique Castellotti : avant que nous ne travaillions ensemble dans un dialogue contradictoire stimulant et sans répit (« agonistique », comme on le verra) qui dure depuis bientôt 20 ans, j'étais déjà qualitatifiste convaincu, mais probablement plus « apologétique » que revendicatif. Notre rencontre et son qualitatifisme « décomplexé » m'ont incité à approfondir ces options, ce qui rendait donc indispensable le fait de chercher à conforter ces positions, au début fondées sur des intuitions, convictions et expérientialités, par des arguments plus explicites. Une partie significative de ma motivation à suivre le long chemin qui mène à mon travail actuel lui est donc en un sens « dû ». Je dois aussi signaler ma dette envers Philippe Blanchet : son travail, au début des années 2000, à partir d'E. Morin, a ouvert des voies, et mon investissement croissant dans d'obscuras tâches épistémologiques part de cette rencontre, même si je diverge maintenant notablement des positions de ce dernier.

## Préalables

### Projet

Ce texte se donne comme projet de présenter les grandes lignes épistémologiques d'une sociolinguistique de la réception, en y ouvrant quelques fenêtres, sans pouvoir approfondir la question parce qu'une considérable littérature est disponible sur ce thème. Cette littérature est à peu près inconnue des sociolinguistes, et il sera donc difficile ici d'évoquer sans simplification un siècle d'exploration intellectuelle à travers de multiples débats. Ces aspects peuvent être glanés à travers la consultation de quelques ouvrages tels que Huneman et Kulich, 1997 ; Lyotard, 2004 ; Romano, 2010 ; Grondin, 2011 ; Babich, 2012.

Il faut sans doute, à ce stade, indiquer qu'on ne peut se lancer dans une telle réflexion, qui est très « altéritaire » par rapport aux routines intellectuelles prédominantes dans les SHS<sup>3</sup> et en sociolinguistique, seulement si l'on accepte de mettre en cause en profondeur ce secteur de recherche quant à ses fondements et à sa « métaphysique » implicite comme cela est développé plus bas. Cela signifie que ce travail part de bases qui ne partagent pas deux implicites ou préjugés fréquents dans les SHS : 1) les SHS et la sociolinguistique ont fait leurs preuves et peuvent certes être améliorées, mais une réflexion approfondie et à nouveaux frais est inutile ; 2) il est impossible de parler des SHS, ou de la sociolinguistique globalement, ce sont des domaines trop diversifiés (de fait, cet argument les immuniserait donc contre toute critique, ce qui ne serait pas très sain intellectuellement et politiquement). En effet dans ce texte, je fais souvent référence aux SHS et / ou à la sociolinguistique globalement, en apparence homogénéisées malgré les différences disciplinaires et les débats à l'intérieur des disciplines. Ce qui permet cet usage c'est une appréhension des SHS sur le plan de transversalités *fondatrices* et très abstraites qui les traversent toutes, notamment le « cartésiano-positivisme » explicité plus bas.

### Parcours

Cette présentation exige, en préalable, un rappel des principaux présupposés phénoménologiques-herméneutiques (désormais PH) sur lesquels ce type de sociolinguistique repose, et donc également de brefs rappels historiques.

Le lecteur pourra donc opter pour deux ou trois parcours de lecture, à sa guise. Il peut suivre le plan actuellement matérialisé dans l'écriture de cette contribution et qui tente d'argumenter 1) en quoi les courants actuellement hégémoniques en sociolinguistique ne sont pas exempts de lacunes et de contradictions, 2) pour ensuite exposer quelques généralités qui permettent 3) d'aborder le vif du sujet avec la question de l'antéprédicatif, pour terminer 4) par quelques conséquences majeures des choix d'une sociolinguistique de la réception. Mais on peut aussi opter pour un début de lecture à la partie intitulée « Quelques jalons généraux avec Michel de Certeau » ou aller droit aux problèmes du sens avec le titre « Sens et antéprédicatif », pour ensuite, si on en ressent le besoin, s'informer rétrospectivement des parties antérieures.

On pourra trouver ce texte quantitativement un peu copieux, impression qui ne peut que s'atténuer quand on considère le peu de place que les perspectives PH ont en sociolinguistique. De même, on pourra trouver qu'il plaide surtout en faveur de ces courants sans développer les objections qu'on peut entretenir à leur encontre (lacune que comble le texte d'A. Becetti). Dans la mesure où ces courants sont très minoritaires, il serait un peu paradoxal, quand ils s'expriment, d'exiger qu'ils fassent aussi leur autocritique, alors que les courants dominants ne prennent même pas la peine de discuter les options PH, considérant

---

<sup>3</sup> Sciences humaines et sociales.

peut-être que leur minorité ne mérite pas tant d'égards (on attribue tantôt à P. Valéry, tantôt au Mahatma Gandhi le propos selon lequel une civilisation se juge à la façon dont elle traite ses minorités)<sup>4</sup>.

### Un parti-pris d'explicitation

J'ai pris le parti, dans cet article, d'explicitier les termes, notions, qui ne font pas partie de la culture des sociolinguistes parce qu'il me semble normal, puisque je mobilise des références peu connues, de donner le minimum d'informations nécessaires à une lecture cursive. Cela « alourdit » certes le texte, ce qui me semble cependant préférable à son opacification. Comme je l'argumenterai plus bas, la pratique du travail épistémologique nécessite forcément un travail différent, et inaccoutumé par rapport aux habitudes d'une discipline quelconque des SHS. Je fais donc ici l'hypothèse que des sociolinguistes veulent participer à une entreprise consistant à aider la sociolinguistique à s'approfondir en entretenant des débats épistémologiques sans compter exclusivement sur les retombées de ceux ayant lieu dans les disciplines tutélaires qu'elle s'est unilatéralement donné (sociologie, anthropologie, linguistique...). Si tel est le projet, il faut donc être prêt à se donner le mal de s'approprier la culture sous-jacente au développement de ces débats, et je peux personnellement, et modestement, témoigner des difficultés que j'ai pu rencontrer pour faire ce travail sur une dizaine d'années, tâche pour laquelle je n'étais pas académiquement préparé. Cela seul permet de féconder les débats épistémologiques de la sociolinguistique (par ex. ceux exposés dans l'ouvrage dont H. Boyer<sup>5</sup> est l'éditeur, ou les deux numéros de *Langage et société* consacrés à des auteurs considérés comme centraux en sociolinguistique) par des travaux plus fondamentalement épistémologiques, qui supposent que l'on s'approprie la fameuse « différence significative » évoqué par M. Foucault *et alii infra*, travail coûteux s'il en est.

### Une composante constitutive : l'écriture

Parmi ces difficultés, il faut mentionner, peut-être de manière un peu particulière, celle de l'écriture, que j'ai personnellement éprouvée à la lecture de nombre des auteurs cités ici.

En effet, plus on se situe dans les épistémologies homogénéistes<sup>6</sup> majoritaires en SHS et en sociolinguistique, plus on peut postuler que les modalités d'écriture peuvent être légitimement prescrites par des normes variablement formalisées (on est alors dans la mouvance des grands courants « mainstream » des SHS et de la sociolinguistique), l'écriture étant alors proche de la « rédaction », ce qui est le cas de la majorité des références de la sociolinguistique. Plus, en revanche, ce qui est mon cas dans une mouvance PH, on se situe dans des courants revendiquant une nécessaire singularité fondatrice pour faire l'expérimentation<sup>7</sup> de la recherche (Robillard, 2008d, Tome I, chapitre 2), plus il serait problématique et assez contradictoire de s'aligner sur des normes ou usages imposés et homogénéisants, dès lors que la fonction de l'écriture est non seulement de transmettre des résultats (on parle dans ce cas

<sup>4</sup> On se souviendra que la démocratie c'est, certes, l'alignement de tous sur l'avis majoritaire (composante quantitative), mais seulement après qu'un débat pluraliste et approfondi ait eu lieu (composante qualitative fondatrice).

<sup>5</sup> Je fais le choix de toujours indiquer l'initiale du prénom (lorsque cela est possible), conformément aux options exposées ici, pour rappeler que les chercheur(e)s cité(e)s sont en continuité avec les hommes et femmes qu'ils sont dans la vie quotidienne.

<sup>6</sup> Qui considèrent que l'ordre souhaitable, ou normal, ou inévitable, du monde, est d'être homogène. Il en est question plus bas dans ce texte.

<sup>7</sup> Ce terme pour distinguer, au sein du générique « expérience », les expériences cherchant à contrôler leur déroulement (expérimentations), et celles qui reconnaissent que le contrôle intégral est impossible, et serait destructeur, dans les SHS, des altérités que l'on prétend connaître (expérimentations).

plus de « rédaction » que d'« écriture »), mais se conçoit comme le lieu et / ou le moment où se pense la recherche en même temps qu'elle se cherche des interlocuteurs (pratique de l'altéro-réflexivité, Robillard, 2008d). La dynamique même qui consiste à se mettre à écrire en imaginant des lecteurs provoque une « altérisation » qui fait mûrir la recherche, en enrichissant<sup>8</sup> l'expérience de celui qui écrit de son point de vue à lui par rapport à celui / ceux qu'il imagine que d'autres pourraient avoir.

Une dernière remarque concernant l'écriture de ce texte : on pourrait la recevoir comme assez « affirmative », alors que mon choix spontané aurait été de pratiquer une écriture plus méditative et délibérative, qui aurait été mieux en harmonie avec mes propositions épistémologiques, et le fait que, pour l'essentiel, mon travail depuis une dizaine d'années relève d'une humble entreprise d'interface entre disciplines de recherche. Il m'a néanmoins paru préférable d'opter pour une certaine « affirmativité » de ton parce que ce texte prend place dans un champ où d'autres auteurs, tout en n'ayant strictement aucune raison d'être plus affirmatifs que moi, le sont sans vergogne, du seul fait de leur appui, pourtant fragile comme on le verra, sur ce que J.-L. Le Moigne appellera plus bas une « épistémologie institutionnelle », sans vraiment pouvoir argumenter jusqu'au bout leurs positions. Je m'en voudrais que les auteurs dont je me fais l'outil d'interface risquent de se voir desservis par une écriture trop effacée, ce qui me contraint à adopter, dans un rôle de pure composition, la même posture qu'eux : en somme, c'est le résultat d'un « effet de champ » dont je me dispenserais bien pour ma part<sup>9</sup> : la dure règle veut que les minoritaires, pour se faire entendre, doivent parler aussi fort que les majoritaires.

### **Remerciements et intégration d'enrichissants débats arbitraux**

Je voudrais chaleureusement remercier ici les arbitres qui ont formulé des avis fouillés et copieux concernant ce texte, bien qu'il ait pu manifestement choquer certaines de leurs convictions. Ils ont remarquablement joué le jeu de contribuer à m'aider à rendre ce texte plus lisible, dans les limites de ce que l'on peut demander à un auteur, comme cela vient d'être évoqué *supra*.

Je dois saluer leur *fair-play* : l'un(e)<sup>10</sup> des deux, manifestement peu favorable aux idées que j'expose, reconnaît avec une grande honnêteté que, au fond, il ne peut guère légitimement « valider » ou « invalider » un texte intellectuellement si altéritaire par rapport à ses propres convictions, et décide plutôt de jouer le jeu de le rendre plus abordable aux lecteurs, ce qui me semble une posture pluraliste et démocratique, car favorisant les débats contradictoires, et de bon aloi. Pour cette raison, et en guise d'hommage à ce travail approfondi de leur part, j'ai fait le choix, sur les points principaux de désaccord persistant, de résumer leurs remarques et de poursuivre le débat ici, puisqu'il s'agit d'une riche controverse scientifique, dont le lecteur peut ainsi bénéficier. Cela a une conséquence qui est de complexifier cet écrit, mais il faut s'habituer à l'idée, somme toute banale, que des textes épistémologiques demandent plus d'efforts d'appropriation que la plupart des autres textes scientifiques.

---

<sup>8</sup> La métaphore de l'« enrichissement » donne lieu à une interprétation spontanément quantitative qui est gênante pour un qualitatifiste. J'entends « enrichissement » comme un complexe de contradictions fortes qui donnent à penser (cf. l'explicitation du rôle de la conflictualité *infra*).

<sup>9</sup> On ne peut que penser au célèbre aphorisme de F. Nietzsche mettant en garde contre le fait que, à trop lutter contre des adversaires, on risque de finir par leur ressembler.

<sup>10</sup> Je ne pratiquerai pas systématiquement le signalement, lorsqu'il est pertinent, des formes masculines et féminines pour marquer l'égalité de principe des genres. Il me semble suffisant de marquer cela de manière sporadique, car le lecteur peut comprendre ma démarche sans qu'on doive systématiquement le matraquer de formes doubles.

## L'affirmation et le travail d'une indispensable métaphysique fondatrice

On peut légitimement s'interroger sur le genre de ce texte : article scientifique ou essai ? Cela soulève des problèmes redoutables que j'aurais préféré taire ou traiter à la fin de ce texte pour ne pas le rallonger ou le complexifier dès le début, si ce n'est que les lecteurs de versions préliminaires de ce texte m'ont conseillé de traiter cette question en préambule parce qu'elle en clarifie la suite.

Si ne planaient au-dessus de moi des titres prestigieux contenant le mot « essai », j'acquiescerais sans doute à cette qualification, qui s'appliquerait d'autant mieux si on prenait le terme à la lettre : c'est une tentative, s'inscrivant dans un travail de longue haleine maintenant entrepris depuis plus d'une dizaine d'années. Mais il faut approfondir la réflexion avant de trancher dans un sens ou dans l'autre.

Ainsi, comme cela est argumenté plus bas, dès lors que l'on s'aventure dans le domaine des réflexions épistémologiques, qui fondent et rendent possibles les SHS, on se retrouve nécessairement dans un genre assimilable à l'essai puisqu'il n'est guère possible de « démontrer », d'« administrer la preuve » de quoi que ce soit en la matière. En effet, une science, quelle qu'elle soit, ne peut se fonder que dans ses propres termes, avec ses propres catégories, notions, instruments. Elle ne peut exister qu'en raison de ses bases. Celles-ci ne lui sont donc pas extérieures, mais en sont arrivées à être considérées comme telles parce que les SHS ont progressivement coupé les ponts avec l'épistémologie et la philosophie pour des raisons diverses dans lesquelles il n'est pas possible d'entrer ici<sup>11</sup>. Une science doit donc nécessairement s'interroger sur ses fondements, qui lui sont constitutifs, tâche aussi indispensable que malaisée, parce que ces bases lui sont peu accessibles car tellement familières que personne n'en a plus conscience : nous ne devenons conscients de la gravité terrestre ou de l'air que nous respirons que lorsque nous faisons une chute, respirons de l'air pollué ou manquons d'air. S'il reste assez facile malgré tout de faire l'expérience de la gravité ou de l'air respiré, c'est bien moins le cas pour ce qui nous permet de voir le monde « tel qu'il est » parce qu'il s'agit de conditions abstraites qui nous constituent, et sur lesquelles nous ne pouvons pas prendre de « recul » sans faire des expériences assez radicales d'altérité qui nous « désintoxiquent de nous-mêmes » pour reprendre l'expression si juste de Gad Elmaleh dans son spectacle *L'autre c'est moi*. Pour prendre l'exemple d'une autre discipline, il ne peut exister de preuve mathématique de la légitimité ou de l'utilité des mathématiques : ce ne sont pas les mathématiques qui s'autofondent, mais une certaine façon rationaliste de voir le monde (notamment proposée par Aristote) qui fait que, dans ce monde, les mathématiques sont possibles, voire valorisées, ou considérées comme une des sciences paradigmatiques pour les autres, avec la physique.

Cela signifie que les sciences quelles que puissent être leurs exigences de rationalité et d'empirie, ne peuvent que partiellement tenir ce pari et seulement une fois acceptée une fondation qui leur permet d'exister, et / mais qui échappe par définition au rationnel et à l'empirie<sup>12</sup>. Une conséquence intéressante en est donc que si ce travail n'est pas fait, les fondements des sciences sont donc *imposés* (par les générations précédentes, par les institutions...) sans possibilité de discussion, puisque le traitement de cet aspect est soustrait au débat dès lors que l'on considère qu'un chercheur doit se cantonner à sa spécialité *stricto*

<sup>11</sup> Une de ces raisons est que les SHS ne peuvent accepter que des arguments empiriques et / ou rationnels. Comme la fondation d'institutions relève toujours de motifs politiques et / ou éthiques, il a paru cohérent de les laisser à l'épistémologie. Le résultat est que, du coup, les SHS ne peuvent plus débattre de leurs « métaphysiques », et de leurs conséquences politiques et éthiques, ce qui est profondément regrettable.

<sup>12</sup> On pourrait évidemment penser à l'archéologie des savoirs de M. Foucault, si celui-ci ne posait que les traces permettent d'y accéder, alors que des épistémologues comme G. Gusdorf, ou M. de Certeau (et nombre de tenants de la PH), dont M. Foucault est parfois proche, tiennent qu'une partie seulement de ce socle est explicitable, et au moyen d'un travail difficile sur lequel on reviendra plus bas.

*sensu*, le reste relevant d'autres disciplines comme l'épistémologie et la philosophie. De ce point de vue, les attitudes qu'on pourrait appeler « disciplinaristes » peuvent déboucher sur des conséquences autoritaristes et inquiétantes, puisqu'elles consacrent des formes d'autorités en les rendant indiscutables, ce qui pourrait confiner à la religiosité. Une autre conséquence est l'autre versant de la même considération : on ne peut admettre les résultats ou conclusions d'une science, ou simplement les discuter en pleine connaissance de cause, que si l'on connaît ses fondements déjà, et que si on les reconnaît. Il ne s'agit pas de les « valider » au sens rationaliste du terme, puisqu'ils sont partiellement, et significativement, de nature éthique et politique, mais d'adhérer aux valeurs qui y sont sous-jacentes, et les légitimer. Par conséquent une science pratiquée sans que ses fondements soient connus et discutés devient plutôt une technique qu'une science : on met en œuvre des méthodologies sans les discuter, donc sans être capable de juger de la pertinence, des limites, des « résultats » produits, ce qui réduit le chercheur à un rôle mécanique d'« application » là où on considère habituellement qu'il doit être aussi créatif, critique, capable d'adapter sa réflexion, sa méthodologie, etc. Or, pour être critique, il faut être capable de thématiser ces fondements, ce qui suppose qu'on les connaît. Si

*toute anthropologie se développe à l'intérieur d'un cadre métaphysique, elle projette selon la dimension du savoir un système de valeurs.* (Gusdorf, 1974 : 135)

cela signifie donc que le fait de ne pas connaître les arrière-plans d'une science consiste à imposer implicitement (et c'est bien le pire : une imposition explicite favoriserait le débat) un système de valeurs à d'autres à travers son activité, sans le connaître soi-même souvent, ce qui est une façon assez discutable de pratiquer le travail de chercheur et / ou d'enseignant-chercheur, et une attitude citoyenne discutable, en tout cas dans les démocraties.

Si l'on change de braquet dans la réflexion, les « résultats » d'une recherche particulière obéissent à la même logique, et ne sont alors pleinement appréciables que si les conditions singulières de son élaboration sont rendues discutables, pour autant que cela soit intégralement possible. Dans la mesure où la transparence totale est impossible (et probablement pas souhaitable, pour des raisons éthiques, en tout cas pas sous la forme d'une exigence imposée de l'extérieur) cela signifie donc que le rapport d'autorité et que la croyance sont constitutives, et probablement inexpulsables dans leur totalité de l'activité scientifique (lire V. Feussi ici-même).

Les SHS et la sociolinguistique ne peuvent prendre forme que sur la base d'une conception nécessairement *a priori*, décidée en amont, et partiellement implicite de l'humain, et donc de la société, des langues, langages, discours, et de leurs rapports.

En somme les SHS reposent sur ce qu'on pourrait appeler une *métaphysique*<sup>13</sup> sociologique, anthropologique, linguistique, sociolinguistique..., qui seule permet d'imaginer des SHS et de rendre possible par elles la production de « faits » (qui n'en sont que pour ceux qui ont reconnu au préalable les fondements de la fabrication de ce qu'on a décidé de considérer comme un fait). Ces *a priori* ne peuvent ni se prouver de manière exclusivement empirique, ni s'argumenter rationnellement seulement. Ils sont fondés sur des *choix*

---

<sup>13</sup> Au sens de J. Grondin (2004) : ce sur quoi sont fondées des civilisations, institutions, sciences, mais qui ne peut être ni démontré empiriquement, ni argumenté exclusivement rationnellement et empiriquement. Pour des institutions se voulant explicites, rationnelles, il leur est difficile de reconnaître qu'elles reposent sur une métaphysique ou une dogmatique, puisque cela est contradictoire avec leurs bases explicites, les fragilise et leur inflige une blessure narcissique pour reprendre l'expression de S. Freud. Cela explique, notamment, le divorce entre SHS et philosophie, cette dernière rappelant constamment aux premières l'arbitraire, la fragilité et la prescriptivité de leurs fondements. L'axiomatique, proche parente de la métaphysique ou du dogme, se prétend uniquement rationnelle et donc « contrôlable » par une pensée analytique, alors qu'une métaphysique reconnaît sa part d'imaginaire, de sensibilité et d'affectif, qui échappe à la rationalité.

*dogmatiques*, terme que l'on peut mobiliser si l'on a des réserves face à « métaphysique », concernant l'homme, les langues, les langages (cependant « choix » a peut-être des résonances quelque peu rationalistes).

La distinction entre « essai » et « article scientifique » s'avère donc extrêmement épineuse et lourde d'enjeux, puisque, si on interdit toute écriture essayiste dans le domaine scientifique (paix à la mémoire de R. Jakobson), alors les sciences se condamnent à ne jamais pouvoir sortir des rails qui les ont fondées, alors que ces fondations ne sont que partiellement explicites et rationalisables, parce que liées à des dimensions historiques, et à des circonstances particulières, et qu'il faut donc en permanence réexaminer l'adéquation de nos « sciences » avec notre monde, au fur et à mesure de son évolution. C'est ainsi que, à la fin de *Les mots et les choses* M. Foucault évoque ce « visage de sable » qui s'efface, parce que l'*épistémè*<sup>14</sup> qui en est sous-jacente s'effondre : une certaine vision de ce qu'est un être humain disparaît.

Je préfère cependant parler d'une *métaphysique*, ou d'une *dogmatique*, pour traduire un degré d'incertitude, d'arbitraire ou de croyance plus grand encore que celui sous-entendu par la fondation de sa démarche sur l'archéologie chez M. Foucault (comme on le verra plus bas avec M. de Certeau, qui s'oppose clairement à M. Foucault). De plus, alors que pour M. Foucault, l'*épistémè* concerne surtout les sciences, la métaphysique est transversale aux sciences et aux connaissances de la vie de tous les jours, et montre bien les transversalités entre les deux, ce qui, notamment en SHS, change les perspectives de manière très significative. La réflexivité du chercheur quant à son expérience de vie quotidienne et sa socio-bio-histoire devient alors une des conditions de possibilité des sciences, et l'homme ne peut plus se dissocier du savant sans se mutiler et se réduire. Dans des sociétés démocratiques, où l'on revendique la transparence des processus de pouvoir, il me semble alors nécessaire, au nom des principes démocratiques, d'exiger du savant qu'il travaille cette dimension de son travail, ou, autre option, qu'on reconnaisse que la sphère scientifique échappe partiellement à des principes démocratiques.

Pour illustrer cet aspect de la réflexion, cette composante métaphysique est présente avec une certaine évidence dans certains travaux fondateurs réputés scientifiques (donc échappant en principe à la métaphysique), comme dans le *Cours de linguistique générale*, lorsque l'idée selon laquelle le signifiant serait mécaniquement lié au signifié (en excluant le référent) est explicitée, sans justification aucune. Cette partie participe d'une veine essayiste (par ex. Saussure, 1995[1916], chapitre 3, § 2 : 23 sq., lorsqu'il explicite l'« association », qu'il prétend mécanique entre sons et signifiés), et il est dommageable que cette dimension essayiste n'ait pas été explicitée, puisque cela a eu pour résultat qu'une forme de métaphysique du signe a été soustraite à tout débat, sauf chez les lecteurs qui ont décelé cette veine métaphysique sous ces affirmations non étayées<sup>15</sup>. Cette métaphysique du signe est une métaphysique tout court, qui prend parti sur des questions essentielles comme « Qu'est-ce qu'un être humain ? Une société ? Une langue, le discours ... ? » puisque dès qu'on aborde ces questions, il est difficile d'esquiver la construction d'hypothèses anthropologiques, sociologiques et linguistiques, donc socio-linguistiques.

<sup>14</sup> La différence entre d'une part « dogmes » et « métaphysique », de l'autre *épistémè*, si l'on va à l'essentiel, est que l'*épistémè* est jugée objectivable (notamment par les « discours »), alors que la métaphysique et les dogmes ne le sont que partiellement et avec difficulté. La métaphysique concerne l'ensemble du rapport au monde, l'*épistémè* les sciences.

<sup>15</sup> J'entends bien les arguments des néo-saussuriens, qui tendent à argumenter que le saussurisme procède d'une lecture réductrice de Saussure ; on ne peut néanmoins contester l'ampleur des effets que cette lecture a durablement causés. De plus, plus on fait une lecture généreuse de F. de Saussure, plus il se confond avec son prédécesseur W. von Humboldt (que F. de Saussure connaissait certainement). Dès lors, on ne peut que s'interroger sur les raisons de fond de l'entreprise qui veut une interprétation de F. de Saussure qui soit malgré tout proche des travaux de W. von Humboldt mais néanmoins originale.

C'est pour cette raison que le travail de J. Derrida dans *De la grammatologie* commence par une discussion serrée des travaux de certains fondateurs de la linguistique moderne (F. de Saussure, L. Hjelmslev) pour montrer que ce qui est présenté comme un allant de soi ou une évidence chez F. de Saussure, à savoir le lien présenté comme non problématique entre signifiant et signifié, relève d'une hypothèse métaphysique, par définition indémontrable. Ces choix métaphysiques ne se font pas au hasard et sont éminemment tactiques car indispensables pour fonder et autoriser une linguistique « scientifique », et par contrecoup une société perméable aux influences des sciences, bien que ces choix ne relèvent pas eux-mêmes d'une démarche scientifique *stricto sensu*. Si l'on accepte la métaphysique saussurienne (qui décide ce qu'est un « fait » linguistique), alors, et seulement ensuite, les linguistes peuvent produire des « faits » de langues, les imposer comme tels à leurs sociétés de référence. Quand ils recueillent des signifiants, les signifiés viennent alors magiquement et mécaniquement avec, ce que déconstruit soigneusement et méticuleusement J. Derrida en postulant la fameuse différance, devant laquelle le « visage de sable » de la technolinguistique<sup>16</sup> s'efface. On peut bien sûr décider d'ignorer cette critique perspicace. Beaucoup de chercheurs de la sphère découlant de la philosophie analytique et de la pragmatique, avec leurs prolongements dans les SHS minorent, parfois jusqu'à l'absence totale, toute dimension d'explicitation métaphysique : cela est fondé sur une métaphysique de la physicalité (sensualisme, etc.) qui a innervé la tradition britannique puis celles qui s'en sont inspirées. Cette position, tant qu'elle s'assume comme « métaphysique », ou « dogmatique » est très estimable, puisqu'elle reconnaît l'arbitraire de ces choix, et leurs soubassements éthiques et politiques, ce qui laisse donc de la place à d'autres choix possibles et au débat. Ce n'est hélas pas une position largement partagée, comme le montre l'ouvrage de B. Babich (2012), qui présente, analyse et critique l'impérialisme de la philosophie analytique, qui se traduit par une certaine intolérance, non argumentée dans les SHS qui s'y adossent, à l'égard des autres options possibles. Dans ces courants, on considère donc l'empirie comme une forme d'évidence. Ainsi par exemple, M. Meyer peut-il constater :

*Telle nous apparaît la philosophie évolutionniste de Mead : elle est un naturalisme social. [...] L'intention de Mead serait donc de « présenter l'esprit comme une évolution dans la nature dans laquelle culmine cette socialité qui est le principe et la forme de l'émergence (The Philosophy of The Present, p. 85). (Meyer, 1998 : 180)*

Pour comprendre G.-H. Mead, dont les SHS se sont largement inspiré, à l'évidence, il faut donc aussi l'insérer dans ce type de débats épistémologiques, qui échappent partiellement et significativement aux arguments empiriques et rationnels : pour pratiquer les SHS en comprenant ce qu'on fait, il faut bien que certains spécialistes des disciplines fassent l'interface entre ces dernières et les travaux épistémologiques.

Je ne peux en conséquence ici pas m'interdire une veine « essayiste », puisque cela est une condition nécessaire de la re-politisation et de la re-éthicalisation de certains aspects des SHS et de la sociolinguistique. Considérer les sociétés comme des évolutions naturelles comme G.-H. Mead est sans le moindre doute possible, respectable, mais tout sauf anodin, surtout dès lors que cette conception tend à passer pour la seule possible, imaginable. Il faut donc reconnaître que la dimension « essayiste » est constitutive des SHS et des sciences en général, puisque sans elle, ces dernières ne peuvent pas exister, ne peuvent pas être pleinement assumées dans la totalité de leurs tenants et aboutissants politiques et éthiques, et ne peuvent pas faire l'objet de critiques, d'aménagements, etc. La distinction même entre « essai » et

<sup>16</sup> J'ai proposé d'appeler ainsi l'essentiel des démarches dites « linguistiques », parce que, au fond, elles ont métaphysiquement mis de côté toute question ontologique pour se focaliser sur des questions techniques, au sens de la réflexion de M. Heidegger (son texte de 1990 est sans doute le plus accessible sur ce thème).

« scientifique »<sup>17</sup>, si on l'acceptait trop facilement, aurait pour effet de rendre impossible, facultatif ou improbable un débat pourtant indispensable, tout comme la coupure artificielle entre « épistémologie » et / ou « philosophie » d'une part et disciplines des SHS de l'autre a pour effet de rendre impensables certains débats au sein des SHS, alors qu'il s'agit de questions fondamentales pour celles-ci<sup>18</sup>, avec de nombreuses conséquences politiques et éthiques.

J'espère donc que ce texte, ainsi que d'autres dans ce numéro, par leur veine partiellement « essayiste » motivera les sociolinguistes à mieux connaître les enjeux sous-jacents aux fondations des SHS et donc à ceux de la pratique quotidienne de leur discipline. Il suffirait qu'un petit nombre de sociolinguistes se mette sérieusement au travail, comme dans ce numéro et dans d'autres publications par le passé, pour animer ce débat, dont tous les autres pourraient bénéficier (car, s'il est indispensable qu'une discipline réfléchisse à son épistémologie et à sa métaphysique, il n'est évidemment pas envisageable que tout chercheur en relevant s'y consacre).

### **Sociolinguistique et ontologie des langues et sociétés**

Revendiquer cette part métaphysique des sciences permet d'ailleurs d'arracher la sociolinguistique à son statut actuel de discipline à tiret, indéfiniment « entre » d'autres. Actuellement, elle est le plus souvent conçue comme discipline hybride sous tutelle intellectuelle de disciplines mieux installées comme la linguistique, la sociologie, l'anthropologie. Cette dépendance épistémologique a pour conséquence un cercle vicieux jamais problématisé, qui est celui de l'articulation entre langues, sociétés, traditions culturelles. Tout le monde s'accorde à considérer et que les langues constituent un ingrédient primordial des sociétés et des traditions culturelles y compris plurilingues, pluriculturelles, et, réciproquement, que les langues ne pourraient exister sans des sociétés, ce qui constitue un cercle vicieux. Ce type de parité insoluble signifie, en général, qu'un terme tiers, et généralement plus fondateur doit être mis en évidence. Pour le faire, une voie privilégiée consiste évidemment à aller explorer les soubassements des disciplines, ce qu'on ne peut faire sans mobiliser des dimensions philosophiques, épistémologiques et métaphysiques. On a vu plus haut l'exemple de la métaphysique du signe chez F. de Saussure, qui est implicitement entérinée par la plupart des sociolinguistes, puisqu'aucun sociolinguiste n'a jamais proposé une autre métaphysique du signe ou du sens : pourrait-on trouver d'autres métaphysiques des signes, du sens, qui permettent d'aborder autrement cette question ? Telle est l'une des entreprises de ce texte.

### **Une écriture reçue comme « polémique » ? Le cynisme foucaldien : une condition de la démocratie dans le domaine scientifique**

Un des aspects de l'écriture de ce texte serait ce que l'un de mes lecteurs préliminaires a appelé son caractère « polémique ». Pour ne pas rallonger indument ces préalables, je renvoie à ce qui est exposé plus bas dans ce texte, et qui revendique une part de conflictualité comme étant constitutive des relations avec les autres, lorsqu'il y a pluralité et démocratie. Dans

<sup>17</sup> L'usage de certaines distinctions pour faire obstacle à certains débats serait d'ailleurs intéressant sur un plan sociolinguistique, puisque cela a un effet sur les sociétés, le statut des sciences en leur sein, etc.

<sup>18</sup> On trouve, à titre d'exemple, dans les statuts du réseau francophone de sociolinguistique : « Le Réseau a pour but de contribuer au développement de l'étude du langage et des langues, dans la prise en compte permanente, concrète et de principe de leurs réalités complexes, inséparablement cognitives et anthropologiques, sociales, politiques et historiques. [...] Cette perspective est désignée ici comme « sociolinguistique » ». (<http://rfs.socioling.org/statuts/>, 5 avril 2016). Il est frappant de constater l'absence de perspectives philosophiques, épistémologiques, littéraires. Pourquoi ces exclusions sélectives (alors que la dimension cognitive, en un sens assez paradoxale pour une discipline « sociale », est, elle, mentionnée en premier) ?

l'univers intellectuel très aseptisé et uniformisé dans lequel la marchandisation des universités et l'économie des connaissances technologiques nous conduit à vivre et travailler, les chercheurs sont sommés de jouer le rôle de pourvoyeurs d'innovations<sup>19</sup> et il me semble cohérent et salutaire d'y injecter une petite dose de « cynisme » foucauldien<sup>20</sup>. On se souvient que, pour M. Foucault (2009) le « cynisme »<sup>21</sup> (qui n'est pas à confondre avec le sens habituel et très péjoratif du terme) est une condition (par définition informelle) de la démocratie, dans la mesure où lui seul permet de mettre en cause publiquement l'intégralité des principes sous-jacents aux pouvoirs formels<sup>22</sup>, et donc de rendre « tout » débattable par tous, non pas pour viser l'anarchie ou le nihilisme, soupçon fréquent, mais pour approfondir la pluralité et la démocratie, si celle-ci est véritablement la possibilité de participation par tous aux débats sur tout ce qui touche au pouvoir. Nul ni rien ne peut s'y soustraire, surtout pas les plus puissants, et surtout pas les institutions formelles, précisément en raison de leurs pouvoirs (et surtout pas les chercheurs, qui participent des pouvoirs et institutions). Le cynisme foucauldien est souvent informel et / ou disruptif<sup>23</sup> en cela que, puisqu'il s'agit de pouvoir discuter de tout, y compris des institutions, qui peuvent ne pas être très enclines à favoriser cela, ces débats se font soit dans l'espace institutionnel (et ne peuvent alors qu'être jugés nihilistes<sup>24</sup>), soit hors institutions.

Comme arrière-plan à cela, on pense ici à C. Mouffe et ses critiques contre la conception exclusivement délibérative (donc rationaliste) de la démocratie, et à son effort pour rendre compte des démocraties comme espaces de conflictualité productive, dans lesquelles, pour C. Lefort, « le conflit n'est plus une attaque contre le "corps social", il figure une division interne, il est "une exploration de la chair du social" » (Thériault, 1994 : 139, la « chair »<sup>25</sup> ici étant celle problématisée par M. Merleau-Ponty et évoquée plus bas).

Mon travail ici consiste donc en une exploration de la chair de la sociolinguistique et des SHS à l'intérieur des institutions et corps sociaux auxquels elles se réfèrent, en faisant l'hypothèse que ces domaines relèvent du débat démocratique et pluraliste et donc sont nécessairement et salutairement pluralistes et sainement conflictuels comme C. Mouffe l'argumente. Les ressortissants de ces ensembles ne peuvent donc que bénéficier d'une

<sup>19</sup> Les SHS se voient souvent attribuer plutôt le rôle de réparation des dégâts de cette conception du monde.

<sup>20</sup> Ce climat n'est pas indifférent au fait de l'influence grandissante de courants d'inspiration pragmatocybernétiques d'origine nord-américaine, pour lesquels l'état normal d'une société est le consensus, ce qui ne peut s'imaginer que sans pluralisme.

<sup>21</sup> Le cynisme foucauldien (dans une certaine mesure assimilable aux modernes « lanceurs d'alerte ») consiste à mettre sur la table des débats publics les aspects obscurs d'une société qu'on a soustraits à la discussion publique jusque-là, ce qui ne peut que se laisser interpréter comme cynisme (au sens péjoratif) par ceux qui ont intérêt à ce que ces débats ne soient pas ouverts, ou par ceux qui ne voient pas d'autre solution que d'endurer les inconvénients d'une situation, ne croyant pas le changement possible, et qui vivent leur publicisation comme mise en danger de l'ordre établi.

<sup>22</sup> Cf. l'anecdote où Alexandre le Grand rencontre Diogène et lui demande de formuler un souhait qu'il pourrait exaucer : le souhait du philosophe cynique est qu'Alexandre ne fasse plus obstacle au soleil pour Diogène.

<sup>23</sup> Ce terme, recensé dans certains dictionnaires français, est utilisé ici avec un sens différent : il s'agit de cas où des perturbations sont positives. J'utilise aussi parfois « instabilisants » (vs déstabilisant) dans un sens proche, mais lorsque le processus est plus continu.

<sup>24</sup> Évoquant l'herméneutique à un colloque, j'ai ainsi pu susciter une réaction assez violente de la part d'un(e) collègue, qui, pour tout argument, a dit sa détestation des philologues et herméneutes, sans doute parce que, pour lui, ces perspectives mettent en cause les institutions universitaires, telles qu'elles sont constituées actuellement, notamment quasi-exclusivement autour d'une épistémologie cartésiano-positiviste (cf. *infra*), qu'un simple souci pluraliste et démocratique me pousse à doter d'au moins une alternative. Dans le processus actuel de minoration des perspectives PH, entrent bien entendu des intérêts de domination dans le champ professionnel, défendus à travers leur marginalisation dans le champ, avec les conséquences matérielles et symboliques que cela peut entraîner pour des collègues.

<sup>25</sup> Pour M. Merleau-Ponty, l'opposition sujet / objet n'a pas lieu d'être parce que tout être humain fait organiquement partie du monde, est le monde, comme cela sera développé plus bas.

exploration de leur propre diversité, fut-elle conflictuelle, ce qui ne peut qu'être salutaire parce que garant de la pluralité et de la démocratie au sein des SHS et de la sociolinguistique. En ce sens, si ce texte peut être reçu comme polémique, c'est parce des institutions ne peuvent trouver d'arguments face à un certain type de critique, notamment celles en direction de leur métaphysique. À une ère où la réflexivité est fortement discréditée ou préconisée dans des versions très atténuées et éloignées de ce dont parle M. Foucault, ou assimilée facilement à un narcissisme qui éloignerait du concret et des « terrains » de recherche, il reste peu de moyens d'action pour stimuler un approfondissement de la démocratie scientifique et de la démocratie tout court. La provocation « cynique » est peut-être l'un des derniers moyens de susciter la réflexivité, en faisant surgir certaines contradictions, ou des problèmes éthiques considérés jusqu'ici comme réglés, ou soigneusement ensevelis, dans l'espoir de produire un sursaut salutaire de réflexion et de mise en cause d'allants-de-soi qu'on n'obtient manifestement pas autrement. En somme, si, pour reprendre une des problématiques majeures de C. Mouffe, une démocratie ne peut qu'être partiellement délibérative (débat explicites, rationnels), il faut bien, pour approfondir une démocratie, que la dimension sensible, affective des enjeux soit aussi traitée, et il me semble que la longue réflexion mûrie de M. Foucault sur le cynisme fait des propositions pertinentes en ce sens.

### Epistémologie et corpus, terrain

Ce texte, on le comprend donc, risque de susciter des sentiments mêlés chez beaucoup de sociolinguistes circonspects devant des débats assez abstraits<sup>26</sup>, la sociolinguistique s'étant identitairement fondée en partie sur l'idée stéréotypée selon laquelle la linguistique formelle était une sorte de linguistique « hors-sol », et qu'il fallait la ré-enraciner par la sociolinguistique, qui elle, serait vraiment empirique (or la ré-enraciner ne signifie pas pour autant renoncer aux autres ancrages, la réflexion ne s'opposant pas au terrain).

Il est bien clair qu'une composante nécessaire (mais pas suffisante) de la sociolinguistique consiste à se fonder sur des expériences de rencontres des autres, selon des modalités extrêmement variées, allant du « corpus » traditionnel, au recours au « terrain », et / ou à des formes d'expérientialité diffuses et peu formalisées<sup>27</sup>. Il faudrait cependant y rajouter la rencontre de soi-même parmi les possibilités de rencontre : la lecture de *Le Cheval d'orgueil* de Pierre-Jakez Hélias, ou de *Composition française* de Mona Ozouf, par exemple, montre bien le parti que l'on peut en tirer dans les SHS. Les perspectives PH s'y prêtent particulièrement bien puisqu'elles ont été conçues pour combattre la distinction (cartésienne notamment) sujet / objet, et cela depuis plus d'un siècle. Une fois que l'on a reconnu que le chercheur ne peut pas se murer dans sa tour d'ivoire, la question est bien loin d'être réglée :

<sup>26</sup> Cela n'apparaît pas dans leurs écrits : je mobilise ici trente ans d'échanges informels écrits, oraux, de « participation observante » en sociolinguistique. S'il fallait des écrits, on pourrait rappeler certaines lectures hâtives des écrits, parfois un peu caricaturaux par ailleurs, de P. Bourdieu (1997) assimilant un peu rapidement les pratiques savantes aux classes sociales, puis plaçant l'épistémologie en aristocratie, et les disciplines des SHS en « peuple ». Ces écrits ont nourri des attitudes frisant parfois l'anti-intellectualisme dans les SHS et chez les sociolinguistes, dans des interprétations un peu simplificatrices que l'on ne peut pas imputer à P. Bourdieu lui-même comme l'explique J. Bouveresse (2006) (voir texte d'introduction à ce numéro). De même, la revendication des philosophes analytiques traitant du « langage ordinaire » peut paraître sympathique, et démocratique, et emporter l'adhésion à ce titre. Cette opinion mérite cependant de se frotter aux textes de la philosophie analytique, eux-mêmes fort peu rédigés en « langage ordinaire ».

<sup>27</sup> Ainsi, si, pour ma part, cela fait une dizaine d'années que je me consacre essentiellement à l'épistémologie de la discipline, cela se greffe sur une vingtaine d'années de travaux sociolinguistiques plus classiques, ancrés dans des expériences diverses (dont des « terrains » et même des « corpus » très pointilleux dans la forme (Robillard, 2001) dont j'ai fait part dans un certain nombre de publications, sans doute rendues plus difficiles d'accès par le fait qu'elles n'ont pas toutes été mises en ligne. Ces travaux sont bien entendu informés d'une trentaine d'années d'expérientialité sociolinguistique antérieure (Robillard, 2008d, I, Chapitre 3 : 77-109).

les recueils de terrain et corpus constituent une matière première dont le sens est loin d'être évident.

En effet, quand on a rassemblé d'indispensables expériences, signes, indices, traces, on n'a fait qu'une partie du travail du sociolinguiste : que signifient ces éléments ? Pour qui ? Sur quels arrière-plans ? Comment prennent-ils sens ? Sommes-nous capables d'explicitier comment nous en faisons du sens « pour les autres », « comme les autres », sans ventriloquie excessive ? Rares sont les sociolinguistes qui se sont mesurés sérieusement à cet aspect du travail (voir Robillard, 2014a).

Pourtant il me semble que cela relève d'une exigence éthique et politique assez élémentaire que d'exiger de chercheurs en SHS, avant qu'ils prennent la responsabilité de dire comment les autres comprennent le monde, puisque, en dernière analyse c'est bien de cela qu'il s'agit en sociolinguistique et dans les SHS en général, qu'ils se posent la question de comprendre, et d'explicitier en allant aussi loin que possible, comment eux-mêmes, chercheurs, dans leur histoire socio-biographique et intellectuelle, et à partir de rencontres, ils comprennent les autres. Il est en effet surprenant que, alors que le sens dégagé des signes des « témoins », « informateurs », « observés », etc. peut faire l'objet d'un luxe de problématisation (transcriptions sourcilleuses, considérations micro-contextuelles, macro-contextuelles, historiques, philologiques, etc.), lorsque le chercheur lui-même donne sens à ce que « disent » ces corpus, ce processus est fort peu voire pas du tout problématisé, comme si, pour reprendre la métaphore popularisée par C. Geertz, le sociolinguiste était capable de « lire par-dessus l'épaule » des témoins, ce qui implicitement, et à défaut de précision autre, suppose « avec les mêmes yeux que le témoin, la même histoire... », et l'on pourrait allonger la liste à l'infini. Si ce prodige est possible (mais dans ce cas les SHS sont inutiles : il suffirait de s'introspecter, et on tient là peut-être une des causes des réticences des SHS envers la réflexivité et la PH (Wolff, 2010 : 96-97)), il est inutile de problématiser la compréhension, sinon, cela devient indispensable.

Le sociolinguiste, qui postule que les locuteurs sont « pris » dans des enjeux qui les dépassent (contexte, situation, historicité, traditions culturelles...) et met en œuvre ces catégories pour interpréter, ne peut pas, lui, prétendre s'affranchir de ces influences et ne pas les problématiser. Or il le fait implicitement lorsqu'il ne thématise jamais ces éléments quand lui-même prend la parole pour dire ce que disent les autres (ce qu'il pense que disent les autres).

Le remède le plus convaincant à cela serait qu'il problématiser tout cela pour son propre compte, dans ses propres travaux, et donc qu'il se livre au travail altéro-réflexif (Robillard, 2008, par exemple).

Une telle exigence épistémologique, à bien y réfléchir, aurait été extrêmement salutaire si elle avait été pratiquée plus tôt dans l'histoire, car elle aurait rendu improbable un certain nombre d'égarements, de malentendus et de compromissions des SHS (ethnocentrismes, suivisme des modes, soumission aux pouvoirs politiques dans diverses formes d'« expertises », etc.). Ainsi par exemple, différentes formes de SHS (post/ néo) « coloniales » auraient été rendues impossibles dans le passé. Plus près de nous on peut penser par exemple au phénomène récent qui voit des chercheurs peu au courant de diverses situations sociolinguistiques dans le monde aller y prôner différentes formes de plurilinguisme (parfois dans des pays qui ne les ont pas attendus pour être plurilingues !) ou de didactiques des langues et du français (il reste à argumenter que les « innovations » sont de meilleure qualité que ce qui se pratiquait auparavant). Il n'y aurait rien à y redire si ces « experts » avaient le soin éthique et le souci politique (il n'est pas trop tard pour le faire) d'explicitier de leur mieux leurs propres rapports et leur propre expérientiation avec ces sociétés et avec « le » plurilinguisme ou « la » didactique, ce qui contribuerait à mieux situer la pertinence de leurs contributions, et aideraient leurs heureux bénéficiaires à en juger de manière autonome.

Michel de Certeau met en cause ainsi les chercheurs qui finissent par épouser sans réserve critique le point de vue des institutions qui les mandatent, et qui tendent donc à considérer, dans une sorte de scientisme, que la science a un pouvoir considérable et à agir en conséquence de cela, en considérant des personnes et des cultures comme quantité négligeable :

*Mais là où l'appareil scientifique (le nôtre) est porté à partager l'illusion des pouvoirs dont il est nécessairement solidaire, c'est-à-dire supposer les foules transformées par les conquêtes et les victoires d'une production expansionniste, il est toujours bon de se rappeler qu'il ne faut pas prendre les gens pour des idiots. (Certeau, 1990 : 255 ; il suffit de faire commuter « science universaliste » avec « production expansionniste »)*

C'est par exemple ce qui s'est produit dans de nombreux pays où le rythme accéléré de différentes innovations didactiques en Français langue étrangère (FLE) provoquent des effets semblables à ceux que dans le domaine industriel on appelle « obsolescence programmée » (Castellotti, à paraître), et qui constituent donc des populations d'enseignants comme « captives » (comme les marchés du même nom<sup>28</sup>), puisqu'elles ne sont jamais au fait des dernières innovations en date, qui viennent toujours de chercheurs d'universités du « Nord ».

Cette exigence aurait par ailleurs permis de faire l'économie de querelles inutiles, comme le souligne l'historien P. Veyne :

*Car la seconde limite de l'objectivité [...] est la variété des expériences personnelles, qui sont malaisément transmissibles. Deux historiens des religions ne seront pas d'accord sur le « symbolisme funéraire romain », parce que l'un a l'expérience des inscriptions antiques, des pèlerinages bretons, de la dévotion napolitaine et qu'il a lu Le Bras, pendant que l'autre s'est fait une philosophie religieuse à partir des textes antiques, de sa propre foi et de sainte Thérèse ; la règle du jeu étant qu'on ne cherche jamais à expliciter le contenu des expériences qui sont le fondement de la rétrodiction, il ne leur restera plus qu'à s'accuser mutuellement de manquer de sensibilité religieuse, ce qui ne veut rien dire, mais se pardonne difficilement. (Veyne, 1971 : 212)*

Nombre d'absurdes querelles de sociolinguistes pourraient ainsi se dissoudre dans ce que C. Romano appelle l'« idéalisme du bas » (voir, par exemple, mon dialogue contradictoire avec F. Gadet dans la revue *Langage et société*).

On admettra que, dans la très grande majorité des travaux sociolinguistiques, cette question n'est jamais évoquée, traitée, et est donc considérée comme un allant de soi que les perspectives PH interrogent et problématisent pourtant depuis plus d'un siècle. On pourrait dire pour les situer réciproquement, que, alors que les SHS, y compris postmodernes, se demandent comment on « construit » le monde, les perspectives PH se posent une question sous-jacente, en deçà, préalable : comment se fait-il, déjà, avant-même qu'il soit question de le construire, de le décrire ou de l'analyser, qu'il puisse y avoir un monde pour chacun(e) et pour des groupes ? Si la sociolinguistique fondée sur le saussurisme ne se pose que marginalement ces questions, compte tenu de la métaphysique saussurienne du signe qu'elle a épousée avec peu de réserves, ces interrogations deviennent un focus important d'une sociolinguistique de la réception, qui s'interroge tout autant sur ce que les personnes observées comprennent mutuellement que sur ce que le sociolinguiste lui-même y comprend, en considérant le sociolinguiste comme une personne, savante, certes, mais une personne néanmoins, inscrite socio-bio-historiquement, politiquement, culturellement, etc., ce qui, au

<sup>28</sup> Cela fonctionne, au fond, strictement sur le modèle des économies coloniales, puisque les pays du « Sud » fournissent au mieux des « données », « corpus », matière brute qui est valorisée dans les universités du « Nord » sous forme de théories révolutionnaires, ré-exportées vers les pays fournisseurs de matière première.

fond, n'est qu'une forme d'exigence d'approfondissement démocratique, ou, pour suivre P. Feyerabend, un approfondissement de la laïcisation de nos sociétés et donc de ses sciences.

## Comment ? Quelles démarches ?

### Le travail de « différences significatives »

Une réponse lapidaire à l'interrogation en titre se trouve dans la citation de M. Foucault, P. Veyne et F. Wahl lorsqu'ils décrivent le travail intellectuel comme « ce qui est susceptible d'introduire une différence significative dans le champ du savoir, au prix d'une certaine peine pour l'auteur et le lecteur<sup>29</sup> ». La « différence significative » réside dans le fait que ces courants prennent à rebrousse-poil un certain nombre d'évidences fondatrices partagées par les SHS et donc par la sociolinguistique, d'où le caractère à peu près inévitablement « cynique » au sens foucauldien du terme de mon travail : s'il ne l'est pas de mon point de vue, il peut facilement se lire ainsi. Il n'est pas indifférent de remarquer que, pour E. Morin, la vie n'est possible qu'au prix d'un maintien de différences, qui suscitent des échanges : vivre (physiologiquement, intellectuellement...) suppose donc que tout ne soit pas homogène, pour que des échanges soient possibles et nécessaires, ce qui sied bien à une sociolinguistique, cependant un peu oublieuse de cette exigence lorsqu'elle se laisse presque entièrement gagner par des épistémologies dominantes et consensualistes.

Je vais bien entendu aller plus loin que cela dans l'explicitation de quelques aspects du *comment* de ma démarche ici. Il ne faudra cependant à aucun moment sous-estimer la dimension indiquée ci-dessus, car, si *l'essentiel du sens ne peut pas se manifester matériellement* comme le postulent les courants que je vais évoquer, cela suggère que, dans leurs écrits, le même processus est susceptible de se rencontrer, l'essentiel demeurant à découvrir, « dévoiler », « désobstruer » comme on le verra : c'est le prix à payer pour le maintien de la différence qui sous-tend toute vie. Cela signifie donc que les perspectives phénoménologiques-herméneutiques s'acquièrent par imprégnation, dans un temps long (et cela vaut pour la lecture de ce texte, sans même parler de son écriture). Sans que cela signifie le moindrement négliger les signes, les corpus et le  $L^{30}$ , une démarche PH suppose, de la part de celui qui travaille la compréhension des autres, plus de travail peut-être, et surtout du travail autrement que dans les autres épistémologies, puisque la PH privilégie la compréhension de manière complexe et malgré les indispensables différences, tel qu'explicité plus bas.

Le lecteur peut donc s'attendre par anticipation à ce que je sois contraint à nombre d'omissions, de raccourcis, de simplifications, obligé que je serai d'homogénéiser artificiellement les perspectives PH, même si le dernier siècle d'activité de ces courants se montre extrêmement diversifié et contradictoire. On ne peut s'en étonner, puisque ces courants sont animés par nombre de personnalités saillantes et emblématiques, telles que W. Dilthey (1833 – 1911), E. Husserl (1859-1938), M. Heidegger (1889-1976), H.G. Gadamer (1900-2002), P. Ricoeur (1913-2005) M. Merleau-Ponty (1908-1961), Ch. Taylor (1931-), et, plus près de nous, C. Romano (1967-). Le fait même que leurs travaux ne soient que très rarement<sup>31</sup> pris en compte par les sociolinguistes m'a semblé une motivation supplémentaire, plutôt qu'un facteur dissuasif. De ces débats riches et contradictoires, j'aurai tendance à privilégier ici les quelques éléments convergents, et / ou à

<sup>29</sup> La fin de cette citation importe : des altérités véritables supposent toujours changement, effort, qui sont définitoires des exigences de l'altérité : une altérité qui serait immédiatement accessible serait oxymorique.

<sup>30</sup> Forme abrégée de « langues, langages, discours, paroles » lorsqu'il serait dommageable de les dissocier.

<sup>31</sup> Le seul qui fait un peu exception est E. Husserl, dont les travaux ont inspiré les ethnométhodologues, mais dans l'interprétation héritée d'A. Schütz, qui n'est pas celle qui est exposée ici.

gommer quelques différences pour rendre possible un exposé synthétique, en laissant le soin au lecteur de découvrir, par la suite, les différences, oppositions, et surtout les enjeux de celles-ci. Symétriquement, lorsqu'il me faudra rappeler au lecteur des éléments épistémologiques sous-jacents aux perspectives par rapport auxquelles les courants PH divergent<sup>32</sup>, pour faciliter la compréhension de l'originalité des deux types d'épistémologie, je ne pourrai que procéder de manière analogue, en simplifiant fortement. Comme en géographie les plans détaillés ne peuvent jamais se substituer aux mappemondes, je serai parfois obligé de négliger des détails, parce qu'ils risqueraient d'occulter l'essentiel. Fort heureusement, mon texte sera complété, enrichi, abondé, complexifié, par ceux d'Isabelle Pierozak, Marc Debono, Valentin Feussi et Abdelali Becetti, avec des résonances et prolongements dans quelques-uns des autres textes publiés ici.

Pour tout ce qui ne pourra pas être évoqué ici, je renvoie bien entendu aux travaux des fondateurs de ces courants, à leurs interprètes, et, pour ce qui touche plus précisément aux efforts d'interfaçage entre eux et la sociolinguistique, à divers travaux de l'équipe DYNADIV de l'Université François-Rabelais de Tours<sup>33</sup>.

Ce texte commencera par évoquer les raisons pour lesquelles on peut légitimement diverger des courants majoritaires, pour ensuite présenter les arrière-plans des courants PH, en évoquer les éléments essentiels, et terminer par quelques conséquences, notamment en matière de « travail herméneutique » dans les SHS et donc en sociolinguistique.

### **(Mais) Pour quoi (donc) chercher ailleurs ?**

On pourrait se demander : pourquoi explorer d'autres directions que celles qui sont majoritaires et se sont / ont été imposées jusqu'ici ?

#### **Raisons transversales**

Une première réponse est toute simplette, évidente en milieu de recherche, et correspond à ce qui me semble relever du travail de fond et de base d'une communauté de chercheurs professionnels (à qui l'institution fournit un certain nombre de moyens : temps rémunéré, accès à de la documentation...). On peut, face à cette question, très simplement argumenter que l'évolution des courants en sciences humaines se fait largement grâce à des stimulations épistémologiques (il suffit de se souvenir que G.-H. Mead (1863-1931), J.L. Austin (1911-1960), J. Searle (1932-), sont disciplinairement rattachés à la philosophie, et ont fortement influencé les sciences humaines et la sociolinguistique), et même probablement autant sinon plus par cette voie que par quelque effet que ce soit des « corpus », « terrains » et d'autres formes d'empirie (en tout cas, la démonstration est empiriquement infaisable, ce qui, déjà, devrait interroger, point développé plus bas). À partir de ce constat, la vie normale d'une communauté de chercheurs professionnels s'organise pour que l'ensemble des champs qui la concerne soit exploré, cela constitue leur travail dans sa plus grande banalité et quotidienneté<sup>34</sup>. Dans la mesure où les courants phénoménologiques-herméneutiques publient des travaux depuis plus d'un siècle, il fallait bien que, un jour, des sociolinguistes s'y intéressent et entreprennent ce travail d'interface avec leur discipline. Certes, ces courants ne figurent pas parmi ceux qui sont d'un abord aisé, mais des chercheurs professionnels peuvent

<sup>32</sup> Pour aller vite, tous les courants actuellement dominants dans la sociolinguistique ; J.-L. Le Moigne (1995) conforte ce point de vue en considérant que ces démarches sont toutes « cartésiano-positivistes ».

<sup>33</sup> <http://dynadiv.univ-tours.fr/>

<sup>34</sup> Le numéro 817-818 (2015) de la revue *Critique* fait ainsi le point sur la contribution de la PH à diverses disciplines : histoire, littérature, études sur le cinéma, sur les médias.

créer les conditions de ce travail, même s'il est, effectivement, un peu ardu, et, certes fastidieux, énergivore et chronophage<sup>35</sup>.

La question doit donc bien sûr s'inverser : et pourquoi pas ? Et même peut-être : mais comment se fait-il donc que ce travail n'ait pas déjà été amorcé depuis longtemps, puisque ces courants publient leurs travaux depuis un siècle, avec les grandes signatures rappelées plus haut, qu'on ne peut donc considérer ni comme quantité ni comme qualité négligeable ? La question pertinente consisterait plutôt à tenter de comprendre cet évitement, tant il est difficile de croire qu'il s'agit d'une simple inadvertance<sup>36</sup>. C'est certainement un phénomène qui mériterait qu'on s'y attarde, en tenant compte des divers facteurs plausibles : idéologiques, matériels, cultures disciplinaires et contenus des formations des sociolinguistes, hégémonies intellectuelles, modes, hiérarchie des valeurs, structures et incitations institutionnelles, etc.

### Raisons spécifiques

Dans une version antérieure de ce texte, j'avais argumenté en détail ces raisons spécifiques dans une trentaine de pages faisant le tour des grandes épistémologies des SHS pour montrer en quoi elles ne correspondent pas aux courants PH, ce à quoi j'ai renoncé d'une part par souci de concision, de l'autre parce que Marc Debono s'y livre en partie dans ce même numéro, et enfin parce que je peux emprunter un raccourci offert par le premier chapitre de l'ouvrage de Jean-Louis Le Moigne intitulé *Les épistémologies constructivistes*, qui, sans entrer dans le détail, donne des éléments de réflexion qui me semble suffisants. Je dois préciser d'un mot que je n'emprunterai ici à J.-L. Le Moigne que la carte talentueusement et savamment condensée qu'il propose des épistémologies scientifiques, car je n'adhère que partiellement à l'essentiel de son ouvrage sur le constructivisme, qui, pour ne pas être positiviste, n'en demeure pas moins cartésien à cœur.

Dans cet ouvrage, il considère que l'essentiel des épistémologies scientifiques est de nature « cartésiano-positiviste ». Si l'on se cantonne aux SHS, il entend par là que la grande majorité des épistémologies par ailleurs dominantes dans ce secteur reposent sur deux présupposés, qui sont liés.

Le premier (présupposé cartésien) est celui selon lequel la rupture sujet-objet est le seul présupposé qui rende possible la connaissance. Dans cette perspective, qui est métaphysique au sens indiqué plus haut, on considère que le sujet est qualitativement d'une autre nature que l'objet, et que cette différence qualitative est ce qui permet la connaissance. Il est significatif que, dans les mots de R. Descartes, cela se dise « l'esprit » et l'« étendue » : on retrouve, sous une autre forme, la relation « chercheur » (esprit) vs « terrain » (métaphore spatiale de l'« étendue »), ou « terrain couché sur le papier ou à la surface d'un écran » (corpus). Ce qui fait l'essentiel de cet esprit, selon R. Descartes, qui ne fait là que reprendre un dogme aristotélicien ou qu'on attribue à Aristote<sup>37</sup> : un être humain est un « animal rationnel », et c'est sa spécificité.

Le second présupposé (positiviste) découle du premier : la réalité est accessible à l'homme. J.-L. Le Moigne condense ces deux présupposés de la manière suivante :

1°) **L'isomorphie de l'expérience et de l'essence du réel**, celui de « la réalité essentielle de la réalité existentielle<sup>38</sup> », qui signifie que l'expérience que les humains font du monde

<sup>35</sup> À titre d'indication, j'ai, pour ma part, largement investi une dizaine d'années d'activité professionnelle de recherche dans cette entreprise d'interface entre disciplines.

<sup>36</sup> Qu'il soit bien clair que je ne m'étonne pas ici que tous les sociolinguistes n'aient pas mené ce travail (tous les chercheurs ne peuvent pas tout faire à la fois) ; mais qu'aucun, pendant plusieurs dizaines d'années, ne l'ait fait.

<sup>37</sup> M. Heidegger fait en effet une interprétation différente d'Aristote, ce qui influencera les courants PH.

<sup>38</sup> Comme on peut s'en apercevoir à la présence du terme « réalité » ici, par souci de concision je traite d'un même coup l'hypothèse réaliste (autonomie de la réalité) et l'hypothèse de l'expérience fiable de la réalité.

correspond à la constitution du monde « objectif », donc en l'absence de perception humaine, ou en tout cas, qu'il peut y correspondre après un traitement censé le dépouiller des distorsions liées à l'observation, aux instruments, aux langues, cultures, etc. J.-L. Le Moigne assortit ce premier principe d'un commentaire important : « [cette hypothèse est] si familière aux cultures occidentales qu'elle n'est pas toujours perçue comme une hypothèse épistémologique » (Le Moigne, 1995 : 19). Autrement dit, dans les cultures occidentales, cette hypothèse métaphysique a été « naturalisée », et nous y croyons dur comme fer, cela nous est constitutif, et nous avons bien du mal à « voir » cela, parce que cela fonde tellement notre façon de voir le monde que nous ne pouvons pas nous en distancier : notre monde s'écroulerait si nous le faisons imprudemment. Cette réalité cartésiano-positiviste serait donc indépendante de l'observateur, dotée d'une certaine stabilité, et nous pourrions peu à peu la connaître en élaborant un *logos* : elle serait donc communicable (Le Moigne, 1995 : 20), discutable, améliorable, etc. Tout sociolinguiste appréciera la composante sociolinguistique de cette hypothèse concernant le *L*, et le fait qu'il s'agit d'une métaphysique indémontrable, dont la conséquence est une forme de collusion du scientifique et du politique qui est assez dommageable au débat, puisque non seulement nos SHS sont fondées sur ce postulat, mais également l'ensemble de nos institutions (démocraties parlementaires « délibératives », droit, justice, religions du livre, école...). Notamment, cette collusion signifie que le monde de la recherche soutient sans réserve cette métaphysique, et s'interdit, de ce fait, de discuter en profondeur les options fondant une société, ce qui réduit considérablement le champ des débats, et, implicitement, réduit la notion de « science » à la problématisation que chaque société en a conçu, les sciences reconduisant les œillères de leur société, ce qui ne peut que poser problème en cas de rencontre altéritaire. Or la rencontre altéritaire est la raison d'être même des SHS...

*Un critère apparemment simple de progrès des connaissances est ainsi attaché à cette hypothèse fondatrice des épistémologies positivistes et réalistes, critère que les institutions scientifiques et politiques se sont approprié avec une impatience que l'on comprend, et souvent avec un manque de discernement dont le scientisme et le technocratisme sont aujourd'hui de cruels révélateurs. (Le Moigne, 1995 : 21)*

Malgré cela, J.-L. Le Moigne signale que, de manière tactique, dans le paradigme cartésiano-positiviste, des restrictions sont cependant indiquées, et ce qu'il en dit fait étrangement écho à certaines pratiques ou débats de sociolinguistique. Ces épistémologies excluent « de la réalité connaissable quelques pans qu'elles considèrent par trop inaccessibles, ici l'homme ou l'esprit humain, ou le cœur humain ; ailleurs la ou les divinité(s) [...] elles pourront aussi postuler la réalité des représentations de la réalité et lui donner statut, établissant alors des connaissances de cette connaissance qui seront peut-être plus aisées à « vérifier » que les premières. » (Le Moigne, 1995 : 21).

Sont ainsi présentées sous le jour discutable de restrictions seulement mineures, par exemple celles concernant les représentations, ce que d'autres courants pourraient considérer comme des faiblesses majeures. Ainsi par exemple, si on ajoute foi à l'idée de M. Foucault que le cœur des sciences humaines est constitué par les représentations<sup>39</sup> et une forme de réflexivité, les restrictions de J.-L. Le Moigne deviennent des objections rédhitoires. On peut extrapoler cette remarque au-delà de ce qu'en fait J.-L. Le Moigne (qui ne va pas au-delà

<sup>39</sup> « D'une façon plus générale, l'homme pour les sciences humaines, ce n'est pas ce vivant qui a une forme bien particulière (une physiologie assez spéciale et une autonomie à peu près unique) ; c'est ce vivant qui de l'intérieur de la vie à laquelle il appartient de fond en comble et par laquelle il est traversé en tout son être, constitue des représentations grâce auxquelles il vit, et à partir desquelles il détient cette étrange capacité de pouvoir se représenter, justement, la vie. » (Foucault, 1966 : 363). On notera l'expression « de l'intérieur » de la vie, qui rappelle W. Dilthey et le *Lebenswelt*, évoqué plus bas.

de ce qu'exige le constructivisme) : si on estime qu'un être humain ne peut pas être humain sans métaphysique, alors des SHS qui marginalisent cette dimension ne sont plus « sciences de l'humain », mais d'un objet fictif qu'elles ont constitué.

## 2°) L'hypothèse déterministe :

*Complémentaire de l'hypothèse ontologique, qui semble souvent indispensable à sa formulation, l'hypothèse déterministe postule qu'il existe quelque forme de détermination interne propre à la réalité connaissable, détermination elle-même susceptible d'être connue. (Le Moigne, 1995 : 22)*

J.-L. Le Moigne ajoute une remarque importante :

*La croyance en l'hypothèse causaliste et donc en la possibilité non seulement de décrire (hypothèse ontologique), mais aussi d'expliquer de façon unique et permanente la réalité dont on postule l'existence, a constitué une incitation si féconde au développement de la connaissance scientifique que l'on a pu considérer que cette hypothèse devenait durablement la condition sine qua non de la science [...]. (Le Moigne, 1995 : 22-23)*

Les sociétés occidentales ont donc « naturalisé » comme certitude, comme allant de soi (et ensuite l'ont imposé généreusement autour d'elles), ce qui ne peut être qu'une hypothèse, puisqu'elle est indémontrable selon les règles admises de la science.

Le lecteur pourra lire avec profit la suite de l'ouvrage de J.-L. Le Moigne, puisqu'il y expose les principes méthodologiques des démarches cartésiano-positivistes, dans une excellente présentation condensée. Il ne me semble pas indispensable de poursuivre avec lui, en raison du fait que, si les démarches PH peuvent reconnaître son argumentaire contre les courants majoritaires cartésiano-positivistes, qui, répétons-le, regroupent les grands courants à l'œuvre en sociolinguistique (quantitativistes-expérimentaux, ethnologies de la communication, interactionnismes, ethnométhodologie...), les courants PH classeraient le constructivisme qu'il déploie parmi les courants sinon strictement cartésiens, du moins aristotéliens, ceux qui naturalisent sans réserve le rationnel comme fondement de l'humanité (avec les conséquences socio-linguistiques que cela entraîne), ce que font, avec beaucoup plus de nuance et de complexité, les courants PH.

Cette convergence dans les argumentaires qui fait que je peux sans mal mobiliser celui de J.-L. Le Moigne ne tient pas au hasard : ce chercheur milite, dans sa discipline, comme moi chez les sociolinguistes, pour plus de diversité épistémologique. Cette revendication a cependant plus de poids encore en sociolinguistique, et l'uniformité qui y règne est d'autant plus étonnante et déplorable que la sociolinguistique s'est détachée de la linguistique en raison de l'uniformisme qui y régnait, mais reproduit maintenant cet héritage. C'est la même tension initiale qui animait les premiers sociolinguistes qui anime mon travail : si la diversité est une caractéristique fondamentale de l'humain, alors elle doit constituer aussi une caractéristique des SHS (si elles sont pratiquées par des humains). Pourtant, elles sont actuellement majoritairement fondées sur un grand paradigme unique, uniformité que J.-L. Le Moigne a contribué à rompre avec le constructivisme, travail que, avec les démarches PH, qui sont encore plus diversitaires que le constructivisme, je poursuis, dans le droit-fil de la tension qui a initialement créé la sociolinguistique, insuffisamment encore, sous-tendue par la diversité.

Un seul exemple peut illustrer l'homogénéité qui caractérise maintenant la sociolinguistique : il est étonnant que des revues de sociolinguistique, et les arbitres qu'elles mobilisent, acceptent, apparemment sans réticences particulières, d'imposer des modalités d'évaluation des contributions qui sont à l'opposé des revendications de la sociolinguistique. En effet, comment peut-on évaluer (acte de pouvoir s'il en est, avec les conséquences que cela

comporte de nos jours sur les recrutements, carrières, pour commencer par les moins saillantes), équitablement, dans un double anonymat, des textes (donc en ignorant toute dimension historique, sociale, économique, statutaire, genrée, ethnique, tout facteur lié à l'âge etc.) ? Il n'est pas étonnant que, si les sociolinguistes peuvent reconnaître sans sourciller un tel déni de diversité, dans leur propre maison, ils acceptent sans trop de difficultés l'homogénéité des épistémologies. Mais alors, on peut se demander quelle est leur crédibilité lorsque, par ailleurs, ils se prétendent épistémologiquement capables de tenir des discours sur une chose à laquelle ils ne tiennent apparemment pas tant que cela, puisque cela est absent de leurs propres pratiques professionnelles ? Si les SHS sont homogénéistes dans leur façon d'organiser et de pratiquer la science, quelle crédibilité ont-elles alors lorsqu'elles se prétendent plurielles, et prétendent par ailleurs donner des leçons de démocratie (ou de méthodologie, ou de didactique des langues et cultures, etc.) à d'autres ?

Cette entreprise de sensibilisation à la diversité épistémologique est d'autant plus fondée que les paradigmes cartésiano-positivistes sont eux-mêmes rendus possibles par des hypothèses socio-linguistiques et une métaphysique homogéniste du *L* qui, une fois arrachées à la sphère des allant de soi et des notions naturalisées, peuvent maintenant plus facilement être discutées, critiquées, et salutairement mises face à face avec d'autres options comme cela sera fait plus bas, en commençant par le travail de M. de Certeau.

## Quelques repères généraux avec Michel de Certeau<sup>40</sup>

Il est sans aucun doute significatif, après les événements récents en France<sup>41</sup>, que M. de Certeau soit remis au goût du jour par une revue d'interface comme la revue *Sciences humaines* (n° 281, mai 2016), sous le titre symbolique « Penser l'altérité ». Peu de chercheurs en SHS ont, autant que lui (E. Saïd serait un bon concurrent), écrit pour essayer de placer les problèmes d'altérité au cœur de la conception même des sciences humaines et de leurs méthodologies, comme j'entreprends après lui de le faire pour la sociolinguistique (Robillard, 2014), domaine qu'a d'ailleurs touché M. de Certeau *et alii* ([1975] 2002) comme le savent les sociolinguistes.

D'une manière qui peut surprendre au premier abord, je vais mobiliser, dans cette partie, cet auteur, qui ne s'est pourtant pas réclamé explicitement des courants PH, qui est très préoccupé par la psychanalyse. La formation de M. de Certeau en tant que philosophe dans les années quarante et cinquante, et en tant que jésuite, laisse à penser que l'herméneutique ne pouvait pas lui être entièrement étrangère<sup>42</sup>. Seront donc présentées plus bas des citations qui éclairent les démarches PH, sans s'en réclamer explicitement. J'ai fait ce choix un peu paradoxal, parce que, au contraire des discours des philosophes et épistémologues adressés à leurs pairs, et qui tendent à être difficiles d'accès parce que reposant sur des implicites de lectures, M. de Certeau s'adresse à ses collègues historiens, ce qui est sans doute moins abrupt pour des sociolinguistes (en tout cas, cela a été ma propre expérience, M. de Certeau ayant constitué un utile maillon dans mon appropriation des perspectives PH).

Il faut, avant de continuer, évoquer un problème central, bien qu'il ne puisse être traité ici de manière satisfaisante pour des raisons de place. Comme on l'a compris, et comme on le comprendra je l'espère de mieux en mieux en poursuivant dans ce texte, les perspectives PH exigent que, à chaque emprunt intellectuel, celui-ci soit « approprié » au sens fort, c'est-à-dire

<sup>40</sup> Robillard (2014) complètera utilement cette partie.

<sup>41</sup> Ceux symbolisés par l'attentat au Bataclan. Ce texte a été écrit en août 2015, donc avant ces événements, et rapidement revu en juin 2016.

<sup>42</sup> Dans plusieurs de ses textes F. Dosse évoque l'herméneutique en la mettant en rapport avec M. de Certeau (par ex. : <http://elec.enc.sorbonne.fr/conferences/dosse>, consulté le 19 mai 2016).

pris en charge par l'emprunteur, dans un dialogue contradictoire avec la tradition antérieure de l'emprunteur, inséré dans sa projection et dans son avenir. Cela signifie donc que je devrais moi-même ici faire état de ce travail pour ma part, cela d'autant plus que, comme je l'ai évoqué déjà plus haut, un certain nombre de traits historiques et socio-biographiques particularisent mon parcours (mais ni plus, ni moins, que celui de tout(e) chercheur(e)). Dans une version antérieure de cette contribution je l'avais fait, tentative que j'ai cependant abandonnée sur les conseils de quelques-uns de mes lecteurs. En effet, raconter les méandres du parcours d'un intellectuel mêlant les influences française et britannique, sur arrière-plan de sensibilité créole, dans un pays pluri-ethnique / culturel / culturel / lingue à une période clé de l'histoire politique de son pays d'origine (indépendance) s'est avéré beaucoup trop coûteux en espace, si bien que j'ai fini par y renoncer. Je voudrais simplement sauvegarder de cette sévère amputation le paragraphe qui suit, qui résume ce que je développais (on en trouvera une partie significative dans Robillard, 2008d), afin à la fois de donner quelques éléments de parcours, et, surtout, de marquer l'absence assumée d'une exigence qui ne peut être satisfaite ici.

Il faut donc rappeler je suis un sociolinguiste originaire des aires (post)créoles (Ile Maurice), s'il faut les désigner d'un seul adjectif. Je fais donc partie des intellectuels qui, par défaut de culture savante<sup>43</sup> dans l'une de ses cultures de référence significatives, sont condamnés, sauf sursaut salutaire, à penser partiellement, significativement, paradoxalement, difficilement, asymétriquement surtout, à partir des autres sensibilités intellectuelles<sup>44</sup>. Cela fait donc une dizaine ou une quinzaine d'années que je tente, à partir d'une expérience des mondes coloniaux, postcoloniaux et créoles<sup>45</sup>, à la lumière de travaux créolistes, notamment ceux de R. Chaudenson et L.-F. Prudent réinterprétés dans la veine épistémologique PH, d'élaborer une épistémologie qui ne marginalise pas ces aspects. L'importance accordée à la diversité, à l'histoire, à la pluralité, aux métamorphoses du sens, dans les perspectives PH m'a paru en faire un bon point de départ pour ce travail (le paradigme des « studies », héritier du cartésiano-positivisme, me convainc très modérément). Je pense que ce parcours a joué un rôle non négligeable dans le peu d'intérêt que j'ai pu éprouver face à nombre de perspectives (celles linguistiques, dont je fais état dans mon ouvrage de 2008, d'autres, sociologiques (le marxisme et le bourdieusisme par exemple), anthropologiques (les courants nord-américains)), ce qui m'a poussé, pendant plusieurs dizaines d'années à explorer, me perdre, errer dans différents univers intellectuels, jusqu'à trouver un asile épistémologique dans les courants PH. Par leurs exigences fondamentales d'inscription dans des histoires en tension avec des projets particuliers (rétro-anticipation) et de recours au débat contradictoire (altéro-réflexivité), ils m'ont semblé proposer des démarches qui touchent à ce qui est fondamentalement « humain », et donc constituer une

---

<sup>43</sup> Je ne vais pas m'étendre ici sur cette question ardue : il y a bien sûr des intellectuels créoles, mais dépêtrer ce qui, chez eux, relève de la dynamique créole ou non relève d'une herméneutique complexe, lorsqu'on fait une petite liste de candidats : Saint-John Perse, A. Césaire, Malcolm de Chazal, F. Fanon, E. Glissant. Le dernier exemple illustre bien ce problème : E. Glissant a effectué beaucoup d'emprunts – jusqu'où ont-ils été réaménagés ? – à G. Deleuze. Dans l'Océan indien, Malcolm de Chazal a certainement subi des influences surréalistes, ce qui ne signifie pas qu'il n'était pas créole, mais la question mérite examen et débat... Idem de D. Walcott ou de V.S. Naipaul, dans les aires créoles anglophones, mais on pourrait certainement en dire autant de tous les intellectuels, qui, sauf exception, se placent au confluent d'influences diverses, qu'ils investissent à leur façon. Comme on le verra plus bas (déjà, avec M. de Certeau), si le sens ne se perçoit que dans ses métamorphoses ultérieures opérées par d'autres, ce qui est une proposition PH, peut-être une des principales, la question de la « pureté » est un paradigme qui n'est ni PH, ni créole, et cela complexifie singulièrement ces débats passionnants.

<sup>44</sup> Ce terme mérite une glose rapide. Si l'on est universaliste, il n'a aucun sens, puisque l'intellect est considéré comme constitué à base logique, « donc » universelle ; utiliser ce terme signifie postuler un rapport organique entre une société, ses héritages historiques, et ses modes de penser.

<sup>45</sup> Qui, en plus d'être coloniaux, rappelons-le, ont été esclavagistes et engagistes.

base adéquate pour penser les SHS d'une manière faisant écho à des sensibilités créoles qui ont sans doute un « effet-loupe » sur certains phénomènes plus généralement humains. Cette humanité n'est pas celle de l'humanisme, qui, comme le rappelle V. Castellotti (à paraître) est arc-boutée sur le rationnel, n'est évidemment pas celle des SHS franco-centrées qui sont, elles, héritières, à travers J.J. Rousseau, du christianisme et donc d'une confiance qui me semble épistémologiquement excessive dans la « compassion » et l'empathie. La mienne est certainement inspirée, d'une part, par la conception britannique de T. Hobbes (l'homme est un loup pour l'homme, et il convient de tout faire pour éviter les conséquences négatives de cette hypothèse, ce qui a permis la démocratie de style britannique), mais relue à la lumière des courants PH, héritiers du romantisme allemand, dont j'ai eu besoin pour me déprendre sans y renoncer pour autant, de mes cultures intellectuelles fondatrices, à savoir française et britannique. Je ne peux m'étendre ici sur le travail de C. Mouffe qui, par certains aspects développe une réflexion à bien des égards compatible avec ma démarche.

Il s'agit pour moi de tenter d'élaborer une épistémologie qui soit porteuse d'une exigence, pour chaque intellectuel, de mise en perspective de ses héritages afin que ceux-ci ne soient plus porteurs de déterminisme, mais d'une créativité visant à les adapter, recherchant sans cesse une meilleure pertinence à des projets. Cela suppose donc que tout être humain reconnaisse et prenne en charge dans sa sensibilité et son affectivité le fait qu'il ait été fondé par des traditions dont il hérite, initialement, sans le savoir et sans y pouvoir grand-chose, avant de s'en faire explicitement héritier par un travail herméneutique (il est possible que, plus le chercheur, ou l'être humain en général se sent héritier de plusieurs traditions contrastées, plus celles-ci, par contraste mutuel, deviennent « visibles »).

*Chaque civilisation serait caractérisée par une sorte de décision anonyme – orientation commune et défi collectif. À un moindre degré, il en irait sans doute de même pour chaque organisation socioculturelle. Par exemple, à partir du XVII<sup>ème</sup> siècle, la civilisation européenne occidentale aurait « choisi » de se définir par le risque de se fonder elle-même au lieu d'être organisée par l'architecture cosmique d'une intégration religieuse, et ce « choix » moderne serait dispersé à travers une série de phénomènes historiques – depuis le discours cartésien ou les naissances scientifiques de l'âge classique jusqu'à la Révolution française et à l'analyse marxiste elle-même, valable seulement pour les sociétés qui ont pris cette option. (Certeau, 1987 : 207)*

Un des rôles du chercheur PH est de tenter d'élucider des choix et conflits entre choix (notamment dans des sociétés pluralistes) d'orientations en les interprétant à partir de sa / ses cultures pour s'en approprier pleinement (au sens du « travail herméneutique » *infra*). Il tente d'en expliciter des fragments significatifs, et, à partir de ce travail, d'élaborer des formes savantes de connaissance traduisant dans l'univers de la recherche cette sensibilité fondatrice variablement partagée. Comme on le verra, cette sensibilité échappe à l'opposition « rationnel » / « irrationnel », « sens sémiotique » / « sens expérientiel », et il doit donc travailler celles-ci en s'en laissant travailler par expérientiation, de manière à ce que la pertinence de sa recherche en soit progressivement améliorée. Cette « amélioration » ne concerne pas nécessairement, comme on pourrait l'anticiper à partir des attentes des épistémologies dominantes, une plus grande « efficacité », « exactitude » ou « netteté ». Il s'agit justement de tenter de penser « à côté » de ces impératifs à prétention universelle, mais qui font partie de l'héritage cartésien. Il s'agit également de ne pas les laisser prendre toute la place, en les équilibrant par d'autres impératifs. Ainsi par exemple, l'organicité de la pensée savante par rapport aux expériences quotidiennes est un critère saillant dans la réflexion PH, d'où le recours à ce que C. Romano appelle un « idéalisme du bas » (2010 : 730 ; cela est explicité quelques pages *infra*), qui n'a rien d'un idéalisme au sens classique (platonicien par exemple) et qui s'y oppose même assez résolument.

Ce travail est crucial, pour que soient maintenues en cohérence, en harmonie, en résonance, dans une relation de pertinence organique, l'expérimentation dans une société, donc les tensions fondamentales qui la constituent, et leur traitement dans le domaine intellectuel et savant, susceptible de proposer des formulations, solutions intéressantes pour que les SHS aient une utilité sociale. Par exemple, dans les années 1970, nombre d'analyses marxistes des sociétés créoles ont été publiées, qui voyaient bien sûr des conflits de classes partout, et avaient raison de les voir à mon sens, mais avaient le tort de totalement réduire leur dynamique sociale à ces conflits, sous-estimant gravement la dimension ethnico-culturelle<sup>46</sup> et religieuse en la faisant apparaître uniquement et caricaturalement comme une survivance honteuse d'un temps obscurantiste<sup>47</sup>, donc en projetant une métaphysique rationalisante sur des sociétés qui n'étaient pas constituées entièrement sur un modèle occidental ou français. Il convient de souligner à ce stade que ces travaux se faisaient dans la meilleure conscience du monde, pour libérer des peuples opprimés, motivation qu'il convient de saluer comme estimable, et que, comme beaucoup d'intellectuels de ces années-là, j'ai épousée (avec, probablement, une petite harmonique dissonante qui s'est amplifiée avec le temps). Mais il faut aussi souligner que la discussion avec les tenants radicaux de ces positions pour tenter de complexifier cette perspective étaient très malaisée, parce que, n'ayant pas travaillé herméneutiquement leur propre histoire socio-biographique et intellectuelle, ils étaient peu capables de comprendre à quel point cette entreprise en principe altruiste visait autant à s'attaquer à des problématiques qui les concernaient, qui les constituaient (d'où leur acharnement et leur cécité dans le débat) dans leurs histoires et socio-biographies qu'à véritablement changer le sort des concernés. Le débat était difficile parce que, de manière induite, et pas directe, ce qui aurait simplifié les choses, mettre en cause ces analyses générales était ressenti par eux comme une attaque personnelle, ce qui aurait été probablement évité dans une perspective PH.

Cette tâche promet donc d'être difficile, car

*Chaque innovation culturelle ou scientifique implique ce rapport – énigmatique mais inéliminable – entre une situation (ou un « choix » de civilisation) et une raison (qui la « vérifie »). Chaque science se réfère à un mouvement historique. Elle en explicite les possibilités, sur un mode discursif qui lui est propre. Elle implique un « autre » qu'elle-même : l'histoire qui l'a permise et reste l'a priori de toute rationalité. Tout langage cohérent fonctionne grâce à des préalables qu'il suppose sans les fonder. (Certeau, 1987 : 208)*

*La « vérité » du commencement ne se dévoile que par l'espace de possibilités qu'elle ouvre. (Certeau, 1987 : 212<sup>48</sup>)*

Ces « choix » initiaux constitutifs des sociétés, groupes et individus sont trop ancrés dans l'expérientiel (*cf.* l'antéprédicatif, plus bas) pour pouvoir facilement s'explicitier, et ne peuvent éventuellement que s'abstraire, s'évoquer, et alors seulement indirectement, par les projections que nous en faisons dans des adaptations aux circonstances infiniment variables de l'avenir. De manière pour le moins complexe, on ne comprend ce qu'on (a) fait à la lumière de nos héritages qu'en les faisant fructifier en se projetant avec eux, grâce à eux, dans l'avenir. Ainsi, pour un historien,

*Dans cette perspective, « comprendre » [...] c'est chaque fois leur demander autre chose que ce qu'ils ont voulu dire ; [...] c'est entendre comme une représentation de la société ce qui, de leur point de vue, fondait la société. [...] Cela même qu'ils avaient à*

<sup>46</sup> Je pourrais battre ma coulpe en signalant à ma critique Robillard (1993) qui n'y échappe pas complètement.

<sup>47</sup> C'est, *mutatis mutandis*, le débat entre Hugues Lagrange (2010) et beaucoup d'autres sociologues français.

<sup>48</sup> Echo frappant de M. Heidegger dans sa conception du sens, par exemple (Heidegger, 1976 : 384).

*expliquer par une vérité (Dieu, la providence, etc.) est devenu ce qui nous rend intelligibles leurs explications. D'eux à nous, le signifiant et le signifié ont roqué. Nous postulons un codage qui inverse celui du temps que nous étudions. (Certeau, 1975 : 148)*

Il faut donc, à partir de projections dans l'avenir qui permettent de projeter du sens, en s'adaptant à des conditions imprévues et changeantes, tenter de comprendre d'où elles procèdent : pour « reculer » vers les préalables qui permettent les SHS, on ne peut que se projeter vers le futur. La seule image qui me vient à l'esprit pour aider à comprendre ce processus est celle de l'ombre, projetée en avant, qui permet néanmoins de deviner d'où vient la lumière du soleil, que l'on ne peut regarder en face à l'œil nu. On ne peut comprendre le passé, car les expérientiations, expérimentations, corpus, observations... sur lesquels sont fondées les SHS appartiennent toujours au passé, qu'en leur donnant un sens pour le futur. Cela signifie que même la contextualisation, si chère aux sociolinguistes, ne peut être qu'un effort de contextualisation comportant une part d'imaginaire, projeté dans le futur, et ne peut être l'identique de la contextualisation de la situation par les acteurs : d'où mes doutes persistants quant à de nombreuses mises en œuvre simplistes de cette notion, question à laquelle je ne m'attarderai pas ici.

C'est pourquoi, selon M. de Certeau, la « vérité » de l'histoire, qu'on pourrait élargir aux SHS en général puisque pour lui la base du travail historique est la question de l'altérité, est dans le *rapport de l'historien aux autres*, et qu'il tente d'explicitier le plus souvent, littéralement en *hors-d'œuvre* (et pourquoi donc le rejeter en-dehors, à la marge de l'œuvre ?), dans des préfaces, avant-propos, « où l'historien raconte le parcours d'une recherche » (Certeau, 1975 : 50). Les SHS classiques marginalisent ainsi l'essentiel de ce qui en constitue le sens, et c'est ce contre quoi on peut mobiliser les perspectives PH, qui réfléchissent précisément à cela depuis un siècle. De la même manière, la vérité d'un discours sociolinguistique sur un « corpus » ou un « terrain » est dans le rapport aux autres du chercheur, qui donne un sens profond à ces corpus et terrains, indépendamment des méthodologies mises en œuvre, qui sont donc secondaires. Ainsi P. Ricoeur, dans une tentative de recherche de compromis avec les SHS, a pu défendre une option herméneutique revendiquant le détour par l'objectivation, dont les résultats seraient ensuite réinterprétés de manière herméneutique.

Des SH PH, qu'on pourrait appeler « humanités » pour les distinguer des SH orthodoxes, mettraient donc en perspective, réinterpréteraient, selon M. de Certeau, des SHS obnubilées par la matérialité des traces, le pragmatique, l'universel, les signes. Les signes que les SHS posent comme des réponses se verraient conférer le statut plus juste de déclencheurs d'interrogations qui taraudent les chercheurs, comme pour donner le change par rapport à leur difficulté à penser ce qu'elles font :

*À cet égard, l'historiographie [on pourrait y substituer sans dommage « l'épistémologie de la sociolinguistique »] serait seulement un discours philosophique qui s'ignore ; elle occulterait les redoutables interrogations quelle porte, en les remplaçant par le travail indéfini de faire « comme si » elle y répondait. En fait, ce refoulé ne cesse de revenir dans son travail, et on peut l'y reconnaître, entre autres marques, dans ce qu'y inscrivent la référence à une « production » et/ou le questionnement placé sous le signe d'une « archéologie ». (Certeau, 1975 : 21)*

Une remarque de J.-L. Le Moigne va dans le même sens, lorsqu'il observe que moins la dimension du pourquoi (pour quoi) des sciences est travaillée, plus le raffinement méthodologique byzantin se développe, comme si la seconde pouvait sinon compenser l'absence de la première, du moins la masquer.

*l'attention portée à la formulation de l'hypothèse ontologique par telle ou telle école positiviste ou réaliste sera masquée par le soin avec lequel on argumentera les méthodes.*

*La confiance dans le procédé valide implicitement la confiance que l'on accorde au résultat de son usage.* (Le Moigne, 1995 : 22)

La dernière phrase de cette citation est assez assassine, puisqu'elle fait l'hypothèse, dans les épistémologies pourtant en principe rationalistes, d'une sorte de pensée magique, qui ferait des méthodologies, et cela en dépit du fait qu'elles ont été constituées indépendamment de tout « pourquoi » ontologique, le garant de ce pourquoi non interrogé, ce qui serait un comble...

Cela signifie donc que des SH ne peuvent esquiver indéfiniment les questions épistémologiques de fond, puisque cette esquivance même, ce déni même, les remet en débat, mais en les laissant en jachère, inintelligibles, alors que leur traitement pourrait être enrichissant :

Cette lacune, marque du lieu dans le texte et mise en cause du lieu par le texte, renvoie finalement à ce que l'archéologie désigne sans pouvoir le dire<sup>49</sup> : *le rapport du logos à une archè, « principe » ou « commencement » qui est son autre. Cet autre sur lequel elle s'appuie et qui la rend possible, l'historiographie peut le placer toujours « avant », ou bien le désigner par ce qui, du « réel », autorise la représentation, mais ne lui est pas identique. L'archè n'est rien de ce qui peut être dit. [...]*<sup>50</sup>

*Aussi l'historien peut-il seulement écrire, en conjuguant dans cette pratique, l'« autre » qui le fait marcher et le réel qu'il ne représente qu'en fictions. Il est historiographe.* » (Certeau, 1975 : 23, soulignement de l'auteur).

Les SHS procèdent donc toujours de ce qu'elles ne peuvent qu'esquisser<sup>51</sup> en recourant à l'imaginaire et au sensible, en mobilisant une démarche qui est une métonymie ou une métaphore de ce qu'elles ne peuvent que suggérer par une écriture d'inspiration littéraire, cet aspect essentiel n'étant jamais donc « sémiotisé » au sens d'« écrit en toutes lettres et sans ambiguïté » (voir l'article d'I. Pierozak dans ce numéro concernant la citation). En effet cet « autre », par son altérité même, est difficilement « saisissable » par les pratiques exclusivement analytiques, dont fait partie le *L* à prétention rationnelle, et cela d'autant moins que, puisqu'il est situé dans le passé, toute rencontre « directe » et « im-médiate » est impossible, d'où ses affinités avec certaines problématiques historiques. Les autres s'imposent dans l'imaginaire et la sensibilité, certes à partir de traces (*cf.* ci-dessous, dans la partie consacrée à l'antéprédicatif), mais celles-ci sont constitutivement lacunaires<sup>52</sup> et pire, comme on le verra : définitoirement trompeuses, occultantes. Les paradigmes dominants actuellement en sociolinguistique (influences marxistes, interactionisme symbolique, pragmatique, SHS classiques, voir diverses formes d'analyses du discours) se prétendent implicitement capables de faire autrement. Nul n'a l'imprudence de jamais l'affirmer, mais la seule façon de rendre compréhensibles beaucoup de textes issus de ces courants est de postuler cette croyance structurante (voir le texte de V. Feussi dans ce même numéro),

<sup>49</sup> M. de Certeau marque clairement sa différence dans cet ouvrage tant avec M. Foucault que P. Bourdieu, dont il montre les contradictions.

<sup>50</sup> Il ne faut pas en conclure trop hâtivement, comme on pourrait en être tenté, qu'il s'agit donc d'une impasse, parce que ce qui est compris ne dépend pas mécaniquement et exclusivement de ce qui est dit.

<sup>51</sup> On pense évidemment à l'ouvrage de V. Debaene (2010), qui sera évoqué plus bas.

<sup>52</sup> La fascination du romantisme pour les ruines, mouvement qui a fortement inspiré l'historiographie de tradition allemande, s'explique sans doute partiellement ainsi : ce sont des traces lacunaires, qui stimulent donc l'imaginaire à la créativité « reconstitutive ». Certains historiographes (P. Ricoeur, P. Veyne, M. de Certeau, mais on pourrait interpréter jusqu'à un certain point J. Derrida et sa « différance » dans cette mouvance) rappellent que, par définition, les traces sont toujours constitutivement lacunaires, puisque traces d'une altérité absente, et donc reposent partiellement sur le travail de l'imaginaire : toute trace, tout signe serait une ruine, un vestige, idée que défend ici-même I. Pierozak.

renforcée du fait que ces analystes n'explicitent jamais les choix qu'ils font, ou les traditions qui leur ont imposé un certain être-au-monde, d'où leur viennent leurs idées, intuitions, et par lequel on comprendrait mieux le sens de leurs travaux.

On pourrait user de la métaphore volumétrique suivante : les démarches orthodoxes des SHS (sémiotistes et rationalistes) postulent toujours le passage par le « haut », par l'abstraction censée permettre d'atteindre des universaux, transversalités ou généralités voulant subsumer les singularités de notre vie de tous les jours, que les SHS seraient susceptibles de voir à la place du simple quidam, qui en serait incapable pour sa part.

Les démarches PH postulent au contraire que c'est par la mise en contraste des « fondations », des « ancrages », que chacun peut comprendre les autres, en les travaillant : ce ne sont pas les rationalisations abstraites super-ordonnées qui le favorisent, mais l'écoute de nos résonances profondes en les comparant à celles des autres, ce qu'on appellera plus bas avec C. Romano (2010, 730) un « idéalisme du bas », qui mérite à ce stade un début d'éclairage.

Il ne faut pas en effet le confondre avec l'idéalisme platonicien souvent considéré comme seule forme d'idéalisme. « Idéalisme du bas » traduit l'hypothèse selon laquelle *il est superflu d'élaborer des concepts très abstraits pour rendre compte de l'expérenciation, car celle-ci est toujours déjà une saisie très abstraite<sup>53</sup> du sens du monde et des autres, ce que nous reconnaitrions si nous parvenions à la traduire intégralement dans les catégories du langage prédicatif qui, pour nous, est l'archétype du sens*. Il est donc possible de se fonder sur ces expérenciations pour élaborer des connaissances, mais selon des processus différents de ceux que les procédures rationnelles-sémiotistes ont imposés comme seule voie, et comme une évidence « naturalisée ».

*La réponse de Heidegger [à la question « Comment éviter à la phénoménologie de tomber dans des « descriptions insipides »] est connue, même si l'on n'en mesure pas toujours l'hérésie ni la rigueur : ce qui doit faire l'objet d'une mise en lumière phénoménologique, c'est justement ce qui ne se montre pas, mais ce qui exige d'être porté à la phénoménalité parce qu'il constitue le sens et le fondement de tout ce qui se montre. Heidegger pensait ici au phénomène de l'être, car sa fulgurance impensée se trouve à la source de tous les phénomènes. Cet infléchissement ontologique de la phénoménologie, qui a provoqué une puissante réaction anti-ontologique de la phénoménologie chez Levinas, Derrida et Marion, s'est accompagnée d'un tournant herméneutique dont la cohérence a peut-être été moins discutée en France : c'est parce que les phénomènes essentiels sont recouverts ou perdus qu'il est besoin d'une destruction herméneutique. (Grondin, 2003 : 16)*

La PH considère donc que le mieux que les signes et traces puissent proposer, c'est une sorte de brouillon, d'esquisse de l'empirie, traces trompeuses, polysémiques et lacunaires, qui pourrait être compris si seulement on s'autorisait à reconnaître que le sens des signes et traces est travaillé en profondeur par du sens non sémiotique, sans lequel on ne peut comprendre pleinement ces derniers. Les signes sont donc considérés dans une perspective PH comme des adjutants, et indispensables et trompeurs, en raison même de leur matérialité, qui laisse à penser que l'essentiel du sens serait dans les aspects matériels, alors qu'il est ailleurs.

Il faut donc « déconstruire » les adjutants et obstacles visibles, à commencer par les signes eux-mêmes, par exemple ceux hérités par les traditions culturelles, vers le sens non sémiotique, expérientiel, pour mieux comprendre globalement. Il faut surtout « déconstruire » (ce terme sera explicité plus bas) la croyance dans la matérialité des signes, qui devient vite par commodité de discours « la matérialité du langage », ou « la matérialité discursive », ce

<sup>53</sup> Dans ce cas, on dissocierait bien entendu l'abstraction de l'explicitation prédicative, faisant usage du *L*, comme dans différents arts par exemple, la peinture, la musique etc.

qui, sans être intégralement faux, privilégie indument et sans que cela soit argumenté, l'aspect matériel des signes au détriment des dimensions immatérielles, le sens lui-même étant immatériel, ce qu'on a tendance à occulter.

Cette « destruction » (pour rappeler le terme initialement utilisé par M. Heidegger, devenu « déconstruction » sous l'influence et la notoriété de J. Derrida) n'est pas négative, mais vise à dégager ce qui ne se montre pas (le « choix », la « décision » chez M. de Certeau ci-dessus), ne peut pas se montrer parce qu'il est essentiel, et se figerait s'il se montrait, à la manière de l'être, qui ne peut que se dissimuler pour ne pas être « saisi », ce qui lui enlèverait toute altérité, donc tout « être ». Son caractère d'expérience de sens extrêmement abstrait est organisé par une cohérence qui est partiellement, et néanmoins significativement, étrangère à l'opposition rationalité / irrationalité, ce qui le rend difficilement intelligible, traductible aux / dans les catégories analytiques et rationnelles du *L*.

L'essentiel du sens peut donc se *comprendre à partir des signes et traces*, mais à condition de s'émanciper de ceux-ci pour aller au-delà ou en deçà.

Si l'on prend l'exemple des hymnes nationaux en tant qu'expression de choses essentielles concernant des groupes humains, cela se comprend assez bien. On a souvent discuté de la pertinence de certains passages de la Marseillaise (par ex. l'étendard sanglant, le fameux sang impur qui abreuve nos sillons, etc.). Déshistoricisé (ou plus justement, implicitement compris dans nos conditions historiques à nous), ce chant est assez atroce. Si l'on désobstrue notre compréhension anachronique, et si on fait un effort d'historicisation, on peut mieux admettre que cet hymne essaie de dire *un être* (et peut-être un aspect seulement de cet être, jugé prioritaire à un moment donné) de la France à un moment particulièrement critique de son histoire, qui n'épuise pas son être.

La déconstruction du texte de cet hymne national consisterait à ne plus en faire une interprétation littérale et anachronique, et, en imaginant les conditions de son invention et de sa consécration pour le désacraliser, lui redonner de la vie et des horizons. Une fois que cet hymne figé redevient ainsi un choix humain, politique, éthique, parmi d'autres possibles (y compris l'absence d'hymne), celui qui le comprend s'émancipe de la fascination par les seuls signes, et de l'autorité de la tradition qui en a figé le sens, ce qui l'autorise alors lui-même à donner d'autres sens, éventuellement d'autres traductions, formulations, gloses. Tant que celui qui comprend en reste à une interprétation « évidente », figée, coupée de tout investissement humain, de toute dynamique, de toute particularité, historicité, il ne peut se sentir autorisé à lui donner d'autres sens, puisque ce sens, pour lui, est « naturalisé », rendu intouchable, opaque, énigmatique. Lorsque ce sens est redevenu humain par appropriation, investissement rationnel, sensible, affectif, imaginaire, alors il peut s'interpréter plus librement, et reprendre vie et sens. On pense évidemment au jeu entre l'*idem* (identité figée) et l'*ipse* (identité évolutive) chez P. Ricoeur (1990) : l'*idem* devient *ipse* par la déconstruction.

Lorsque des formulations sémiotisées existent, il faut donc sans cesse les « déconstruire » pour en défaire les sédimentations historiques qui empêchent d'imaginer d'autres sens, un peu comme, après plusieurs couches de peinture pour préserver un support, si on veut lui redonner un avenir, il faut le décaper pour poser une nouvelle couche<sup>54</sup>, à défaut de quoi une simple couche supplémentaire surajoutée ne servirait à rien, ne faisant qu'accélérer les phénomènes d'usure, de pourrissement, d'oxydation et d'asphyxie sous les couches accumulées. De même, nous ne nous approprions une langue, même « la / les nôtre(s) » qu'en transformant sa part héritée de manière intangible, figée, en *ipse* : en l'habitant de notre imaginaire, de notre sensibilité propre.

<sup>54</sup> La limite de cette métaphore est que l'on peut atteindre le bois nu, mais jamais un texte dépourvu de toute interprétation. On ne peut, au mieux, que le dépouiller de certaines interprétations qui ont fait date, à condition déjà de pouvoir les comprendre pour les démanteler, les désobstruer (cf. *infra*).

On peut interpréter de même le fait que les devises nationales soient souvent formulées de manière assez énigmatique, sans doute pour mettre en garde contre, et ainsi éviter, toute interprétation littéraliste d'un « être ». Elles sont parfois pour cela libellées en langue étrangère (*Dieu et mon droit* pour le Royaume Uni), parfois en langue ancienne (*Stella clavisque maris indici* (« l'étoile et la clé de la mer des Indes », initialement référence à la position stratégique de l'île Maurice sur la route des Indes, mais qui peut s'interpréter en programmes variés sur différents registres), ces choix de langues inattendus constituant pour ainsi dire la métaphore de l'interprétation qui doit en être faite : à l'image de la langue, qui n'est pas celle qui est attendue, l'interprétation ne doit pas en être trop directe, mais « décalée ».

Ce détour par des langues inattendues doit être considéré comme une préconisation : le *L* des autres est toujours *a priori* une langue étrangère, une parole absconse, un discours opaque : dès lors qu'on essaie de comprendre ce qui est essentiel chez les autres, et même (et bien sûr, peut-être surtout) quand on partage leur(s) langue(s), on doit considérer celle(s)-ci comme portant du sens qui nous est étranger, et qui n'est pas immédiatement accessible sans un travail qui nous change.

Contrairement aux épistémologies cartésiano-positivistes, qui font l'hypothèse de la pervasivité du langage, socialement partagé jusque dans l'être même des individus<sup>55</sup>, les épistémologies PH, on le verra lors de l'examen de la notion d'« antéprédicatif » *infra*, postulent des problématisations originales du sens. Celles-ci imaginent que, initialement indépendant du *L*, le sens peut donc partiellement échapper aux « discours circulants » qui, selon les autres épistémologies font que tout être humain est « ville ouverte », habitant un panoptique<sup>56</sup> dont les gardiens sont les SHS, soumis sans réserve aux influences sociales et manipulations pragmatiques, et toujours compréhensibles à d'autres, donc toujours soumis au pouvoir des autres, et donc empêchés d'« être ». La conception complexe du sens que développent les courants PH leur permet de concevoir une recherche, certes difficile et semée d'obstacles, mais riche de nuances comme on le verra plus bas, qui essaierait d'imaginer des démarches compatibles avec chaque ensemble linguistique-culturel dans sa plus grande originalité, dans son empirie la plus forte :

*Un Dasein<sup>57</sup>, un être-là, est présent là, donc capable de voir par lui-même, sans s'en remettre aux opinions circulantes [...] à l'autorité avérée et omnipotente du bavardage (Gerede) [...] Le retour heideggerien aux choses mêmes s'élève contre cette hégémonie des discours qui n'ont d'autre créance que celle d'avoir été répétés ou communément acceptés (c'est l'une des limites de l'éthique de la discussion). (Grondin, 2003 : 26)*

On pourrait illustrer cela par le commentaire de J. Grondin à propos de J. Derrida, qu'il dit juif algérien qui ne parle ni l'arabe ni l'hébreu, et qui parle une seule langue, le français, qui lui est en quelque sorte « étrangère », si on la replace dans le fil de ses traditions familiales. En raison de cette expérience singulière, J. Derrida en serait venu à ressentir toute langue, toute culture, comme un impérialisme, une colonisation, parce qu'elle impose une grille arbitraire (quand on n'en comprend pas les origines historiques), indispensable à la socialité,

<sup>55</sup> Dans les démarches réalistes, on fait depuis Aristote l'hypothèse qu'un être humain est initialement *tabula rasa*. Tout sens lui proviendrait donc de l'extérieur, des autres (par le langage) et de l'expérience du monde. On pourrait donc considérer qu'un « sens commun » unifie l'humanité et légitime les positions universalistes. C'est ce qui explique que des penseurs universalisants comme R. Descartes ou W.G. Leibniz se soient intéressés à l'élaboration de langues universelles, à l'image des mathématiques, dans le but de court-circuiter le risque de biais linguistiques-culturels.

<sup>56</sup> Bâtiment (prison, école, hôpital) dans lequel ceux qui sont surveillés ne peuvent jamais échapper au regard de leurs gardiens, dont M. Foucault a fait la métaphore des sociétés occidentales, et dont on pourrait faire le comparant des SHS, ce que je ne peux développer ici.

<sup>57</sup> Ce terme pourrait sommairement être glosé par « aspects essentiels de la condition humaine ».

mais oppressive malgré tout (Grondin, 2003 : 110 sq.), et faisant écho au « fascisme » de la langue de R. Barthes. Cette expérience particulière, singulière, pour se dire, a donné lieu à des travaux extrêmement originaux, visant à expliciter ce « choix » fondateur du parcours de J. Derrida, qui s'est ainsi opposé aux théories dominantes du sens qui en faisaient un simple « décodage ».

M. de Certeau évoque, dans une veine proche, l'approfondissement de sa propre culture béarnaise rurale par P. Bourdieu à la faveur de son séjour en Kabylie, ou la rencontre éclairante de M. Foucault avec la France d'Ancien Régime et celle du XIX<sup>ème</sup> siècle, ou encore celles de J.P. Vernant ou de M. Detienne avec la Grèce antique (Certeau, 1990 : I, 82).

Cette problématique de l'indépendance de la problématisation expérientielle du monde par rapport au *L*, tout en ne parvenant à la conscience que par le *L*, demeure indéfiniment ouverte sur les autres et ne trouve son dynamisme que dans la rencontre de la diversité des autres, un peu comme si, pour chacun, l'oxygène c'est les autres, si bien qu'on ne se comprend que par le détour des autres, et qu'on ne comprend les autres (problématique des SHS ou « humanités ») qu'en faisant le détour par soi.

Ce processus, comme on le verra, requiert le *L* pour s'accomplir pleinement, puisque la caractéristique fondatrice du *Dasein* est l'ouverture aux autres<sup>58</sup> et au monde social, difficilement pensable jusqu'au bout sans les langues, langages, discours, paroles.

Cette caractéristique, qui particularise les courants PH par rapport à tous les autres, permet de concevoir comment comprendre l'originalité irréductible de tout être ou groupe humain, dans le sens expérientiel, sans jamais renoncer au dialogue contradictoire avec les autres, et même en le rendant obligatoire puisque le *Dasein* est toujours ouvert aux autres, ce qui ne signifie pas « soumis », et qui promet des lendemains conflictuels dans un sens particulier, (*cf. infra*) tout en expliquant en même temps comment cela peut et doit néanmoins se traduire en langues, langages, discours, paroles, et donc être partagé, proposé à la discussion contradictoire avec les autres...

Pour mieux appréhender ce processus, la notion d'antéprédicatif doit être approfondie.

## Sens et antéprédicatif

Les perspectives PH, comme cela a été esquissé ci-dessus, mettent en cause la pré-éminence du signe et de la trace dans les affaires de sens et donc dans les affaires humaines en général, ce qui a des conséquences importantes : que l'on pense simplement à l'interprétation des textes juridiques. La (socio)linguistique revendique volontiers cette pré-éminence implicitement, sans doute en raison de la tradition empiriste qui la conduit à s'aligner sur les positions de ses disciplines tutélaires et donc à une tendance à négliger ce qui ressortit à la réflexion épistémologique ou théorique, mais aussi parce que cela lui permet de prétendre pouvoir interpréter les corpus et expériences de terrain, ce qui lui procure utilité sociale et pouvoir (Debono, Robillard, 2014).

J'insiste une dernière fois sur le fait qu'on ne saurait faire une théorie du sens sans que cela soit aussi une théorie de l'être humain, et une théorie de la société, d'où l'intérêt de ces questions pour une sociolinguistique qui, à la fois sert de caution aux autres SHS, et a besoin de cette réflexion pour son propre compte.

En effet, de manière assez surprenante voire peut-être un peu instabilisatrice<sup>59</sup> pour la plupart des (socio)linguistes<sup>60</sup>, les démarches PH postulent que *le sens peut apparaître sans signifiant matériel qui y soit directement et mécaniquement lié,*

---

<sup>58</sup> Il s'agit cependant d'une ouverture constitutive, qui, en un sens peut être comprise comme subie, et en aucun cas choisie, au contraire de ce qui est le cas dans les idéologies interculturelles rationalistes qui postulent une ouverture choisie, délibérée, aux autres, et donc la possibilité d'une fermeture.

*Qu'est-ce que la phénoménologie a à « faire voir » ? [...] Manifestement quelque chose qui, d'abord et le plus souvent, ne se montre justement pas, qui, à la différence de ce qui se montre d'abord et le plus souvent, est en retrait mais qui est, en même temps, quelque chose qui fait essentiellement corps avec ce qui se montre d'abord et le plus souvent de telle sorte qu'il en constitue le fond. (Heidegger, 1976, § 7C : 62 ; soulignement de l'auteur).*

Cela semble donc attenter à ce qui a été reçu comme un dogme (saussurien) fondateur de la (socio)linguistique. Ce dogme fonde tout autant les SHS de manière plus générale, dogme sans lequel il ne pourrait censément y avoir de recherche concernant le *L* donc de recherche en SHS. Cela explique certains procès en nihilisme un peu vite instruits<sup>61</sup> ainsi que la défiance excessive dans lesquelles peuvent être tenues les perspectives PH, qui se dissiperaient bien vite à la lecture de quelques ouvrages synthétiques sur le sujet<sup>62</sup> (Huneman et Kulich, 1997, Lyotard, 2004, Grondin, 2011). La plupart des épistémologies des SHS tiennent pour un dogme intangible l'idée, le plus souvent implicite tant elle semble aller de soi dans nos traditions (cf. J.-L. Le Moigne *supra*), que les signes permettent de tout comprendre de tout ce qui est humain, d'où l'idée que toute science humaine pourrait légitimement s'ancrer prioritairement dans des collectes de corpus d'objets (ce qu'elles font, effectivement), puisque *tout* sens serait tributaire d'une matérialité : signifiants, ossements, documents, poteries... Les sciences humaines se sont construites sur des bases réalistes<sup>63</sup> et rationalistes héritées d'Aristote et de la tradition qui s'y réfère (même si on peut argumenter par ailleurs que cette tradition simplifie, fossilise, ossifie les propositions aristotéliennes, cf. *infra*). Sur cette base, il est tenu pour incontestable que le langage rationnel, à lui seul, permettrait d'épuiser la complexité du monde<sup>64</sup>, y compris dans ses dimensions affectives, imaginaires, sensibles, qui seraient toujours réductibles au langage rationnel partageable et socialisé. La rationalité est donc considérée comme une sorte d'esperanto de l'humanité qui accréditerait les revendications de généralité et d'universalité des SHS, par-delà toutes les différences linguistiques, culturelles, politiques, historiques, etc. Ces positions sont des métaphysiques, on l'a vu plus haut, impossibles à argumenter de manière exclusivement rationnelle et / ou empirique<sup>65</sup>.

Le point de vue PH part donc d'une métaphysique différente, qui explore les conséquences de l'idée que le sens n'est pas obligatoirement tributaire d'une matérialité, de signifiants, puisque, si l'on se donne une problématisation assez large du sens, on peut alors postuler aussi du *sens expérientiel*, hypothèse qui serait peut-être la seule qui soit transversale à l'ensemble des courants PH depuis plus d'un siècle (Romano, 2010 : 172) :

*nous avons ainsi atteint un concept de « sens » entièrement déréalisé<sup>66</sup>, assez vaste pour embrasser à la fois le linguistique et le prélinguistique, permettant de mieux*

<sup>59</sup> L'instabilisation est positive, et incite à la réflexion et à la maturation critique, la déstabilisation est reçue comme négative et, poussée à l'extrême, nihiliste.

<sup>60</sup> Ce parenthésage pour marquer les cas où la sociolinguistique partage des horizons avec la linguistique.

<sup>61</sup> En effet, ce procès repose sur l'hypothèse qu'il ne peut y avoir de sens sans signifiant objectivable, et donc que toute réflexion autre est nécessairement nihiliste, ce qui est bien entendu infondé, si l'on postule la possibilité du sens sans signifiant objectivable.

<sup>62</sup> J'y inciterai d'ailleurs ici en mobilisant fortement l'ouvrage de C. Romano pour étayer mes propos, ce qui permettra d'éviter de citer directement des auteurs tels que M. Heidegger, ce qui est souvent peu économique tant chaque citation nécessite de contextualisation et d'historicisation.

<sup>63</sup> Au sens de « postulant l'existence autonome d'un monde face à un observateur ».

<sup>64</sup> Il s'agit clairement d'un autre genre de complexité que celle postulée par E. Morin, mais je ne peux m'y attarder ici.

<sup>65</sup> Cette idée est assez banale chez les spécialistes de F. de Saussure, voir par ex. l'article de S. Bouquet (1998).

<sup>66</sup> Au sens de « réel » signalé plus haut. Quoique déréalisé, il n'en est pas moins empirique, comme on le verra plus bas, mais dans un sens particulier de « empirique ».

*comprendre leur articulation. Car le langage n'est pas un empire dans un empire. Il est lui-même perçu comme recelant du sens, ou plutôt son sens réside dans le mode d'expérience même que nous faisons des sons ou des caractères sans qu'il y ait place ici pour une dichotomie tranchée entre sensibilité et entendement.* » (Romano, 2010 : 828 ; soulignement de l'auteur)

Dans cette perspective, qui est celle du *Da-Sein* de M. Heidegger<sup>67</sup> (littéralement : « être là » ; France-Lanord, 2013 : 303), le simple fait d'être dans le monde, notamment ancré physiquement, fait qu'on en a une expérience *fondatrice* par la compréhension, *qui fait sens im-médiatement*, et de manière peu compréhensible rationnellement, puisqu'il s'agit d'un sens qui fonde le rationnel, et donc ne peut que lui échapper. Le monde, les autres, ne peuvent donc jamais être totalement dépourvus de sens antépédicatif.

La raison en est que, pour mobiliser cette fois M. Merleau-Ponty, nous sommes la « chair » du monde, nous en sommes constitutifs, il est en continuité avec nous et réciproquement, si bien qu'il ne peut pas ne pas faire sens expérientiellement, puisque *nous sommes le monde*.

On peut penser, à l'aide d'une métaphore qui a des limites<sup>68</sup>, aux poissons qui, largement constitués d'eau, et complètement immergés dans l'eau, ressentent dans leur chair le moindre mouvement autour d'eux par des variations de pression dans l'eau, et sont donc constamment « au courant » de ce qui se passe autour d'eux. En retour, leurs propres mouvements informent leur monde environnant de leurs agissements, qu'ils le veuillent ou non : ils sont en permanence en phase<sup>69</sup> avec le monde et réciproquement. Cela tranche fortement avec les épistémologies auxquelles a donné naissance une interprétation<sup>70</sup> de la tradition aristotélicienne, qui, d'une manière ou d'une autre, postulent que le sens vient toujours de l'« extérieur », par les signes au sens large<sup>71</sup>. Cette épistémologie est d'ailleurs fondée sur des ruptures notionnelles censées seules permettre la connaissance et qu'explicitera R. Descartes : esprit / corps, sujet / objet, alors que l'épistémologie PH postule que *c'est parce que nous sommes le monde qu'il ne peut jamais nous être expérientiellement étranger, inintelligible* (mais il en va autrement de l'intelligibilité discursive, qui est partiellement « hors-sol » par rapport à l'empirie première de l'antépédicatif, et qui, par ailleurs, influencée par des siècles de réflexion grecque classique, relayée par la pensée chrétienne<sup>72</sup>, nous convainc de l'inverse).

---

<sup>67</sup> Je n'ignore pas le débat concernant le nazisme et M. Heidegger et ses conséquences, et il me semble donc normal de l'évoquer ici. Comme cette question a tendance à devenir une spécialité à elle-seule, qui génère une abondante littérature, je ne peux pas la résumer ici. Je considère qu'il est difficile d'argumenter, comme le fait P. Bourdieu ou F. Rastier, que toute la pensée de M. Heidegger en est irrémédiablement contaminée : dans ce débat, la conception que l'on a de la compréhension joue un rôle clé : plus on majore le rôle des signes, plus on peut penser que les textes de M. Heidegger ne peuvent que s'interpréter d'une certaine manière, plus on en a une conception PH, plus on estime que le lecteur n'est pas téléguidé par les signes. On trouvera en bibliographie quelques éléments de ce débat aux noms de F. Fédier, E. Faye, H. Meschonnic.

<sup>68</sup> En effet, elle repose sur des signaux reçus, dont on peut montrer la matérialité, alors que l'aspect qui me semble pertinent de cette métaphore est que le poisson est immergé dans l'eau, qui le constitue par ailleurs aux trois-quarts : il est, pour ainsi dire, de l'eau en forme de poisson à l'aide de fort peu de poisson qui ne soit pas eau, pénétré qu'il est d'eau de partout, lui-même pénétrant l'eau dans ses déplacements. Il est à noter que les métaphores naturelles sont le plus souvent en adéquation seulement partielle avec les notions de la PH, précisément en raison du postulat de la possibilité de sens avec peu ou pas d'ancrage matériel.

<sup>69</sup> Cette métaphore fait clairement allusion à la notion de *Stimmung*, fondatrice des perspectives PH, impossible à expliciter ici.

<sup>70</sup> M. Heidegger conteste cette interprétation, devenue dominante, et en propose une autre.

<sup>71</sup> Au sens peircien : tout élément du monde peut se voir pourvu de sens, et être érigé en signe, ce qui inclut donc les « contextes », qui sont des collections d'objets érigés en signes.

<sup>72</sup> La rupture sujet / objet rappelle le mythe chrétien de la création, dans lequel le langage joue un rôle central. À cet égard, les SHS et la (socio)linguistique majoritaires perpétuent un héritage chrétien dans l'univers en principe agnostique de la science.

Cela ne signifie cependant pas que cette expérience soit immédiatement « disponible », notamment discursivement, dans des formes et manifestations compatibles pour alimenter la réflexion et la communication.

Ce sens expérientiel a donc des caractéristiques inconcevables dans l'orthodoxie (socio)linguistique : échappant aux oppositions qui fondent la pensée occidentale – implicite / explicite, objectif / subjectif, rationnel / non-rationnel, synthétique / analytique –, il met en œuvre l'expérience, l'être-au-monde, l'imaginaire<sup>73</sup> de manière fondatrice. Cela en fait un processus qui n'est ni rationnel ni irrationnel, ni prédicatif, ni l'inverse, mais *anté-rationnel* / prédicatif, parce qu'il se manifeste dans une problématisation qui échappe aux distinctions telles que implicite / explicite, rationnel / irrationnel tout en les rendant possibles. Ces oppositions ne deviennent envisageables en effet qu'à partir du travail sensible et imaginaire de l'anté-prédicatif, qui constitue ainsi le premier sens humain, celui sur lequel embraye le rationnel, et celui sans lequel il ne peut y avoir de rationnel, d'explicite, de prédicatif, de discursif<sup>74</sup>.

Il faut insister ici en un mot sur le fait que l'imaginaire<sup>75</sup> est l'activité qui permet, autrement que dans la saisie prédicative, rationnelle et analytique, une sensibilité au monde qui est synthétique, globale, syncrétique, implicite. Tous ces termes sont, faut-il le préciser, non pertinents dans la problématisation antéprédicative, puisqu'inconcevables dans cette sphère, et ne sont empruntés à la sphère rationaliste que dans un effort de métaphorisation et d'énonciation du point de vue dominant et rationaliste, pour tenter de s'y rendre intelligible.

En effet, pour qu'une analyse (étymol. « décomposition ») rationnelle soit envisageable, il faut, par définition, qu'elle opère sur quelque chose de pré-existant et de non décomposé encore, à décomposer. Dans les courants autres que PH, ce pré-existant se voit « naturalisé »<sup>76</sup>, considéré comme un donné incontestable. Les courants PH au contraire estiment que *ce quelque chose qui pré-existe à la perception rationalisée*, notamment par le *L*, et que les SHS orthodoxes prennent pour un « donné » naturel au-delà duquel on ne peut pas aller, *est le véritable terrain empirique* des SHS, ne peut être sans dommage ignoré d'elles, et doit donc être intégré à tout travail de recherche véritablement « empirique ».

Dans une perspective PH, se fier uniquement aux signes pour fonder l'empirique sous le prétexte qu'ils ont une face matérielle<sup>77</sup>, *c'est se condamner à tourner indéfiniment en rond dans un univers sémiotique et prédicatif clos et partiellement « hors-sol », sans effleurer ce qui en constitue l'empirie* (en termes PH on dirait plutôt l'expérience) : collecter du corpus, et hanter les terrains n'y changera rien parce que le terrain de l'antéprédicatif est la relation avec les autres et le travail herméneutique (*cf. infra*). Du point de vue de ces courants, le monde, la « nature », les autres, puisque saisis dans l'emprise et à travers les catégories du *L*, ne sont pas de nature empirique, *puisque le L est lui-même un « discours sur » autre-chose*, et pas sa révélation sans aucune transformation et dans une transparence parfaite. En effet une langue (des langues dans les univers plurilingues), par le découpage opéré par ses catégories, institue un monde, et rester dans ce monde sans aller chercher au-delà ou en-deçà équivaut à s'y

<sup>73</sup> Mais cela a peu en commun avec l'imaginaire linguistique d'A.M. Houdebine et de C. Canut.

<sup>74</sup> Les courants PH ne rejettent donc pas le rationnel pour préconiser l'irrationnel comme le prétendent certaines caricatures, ce qu'on a ensuite vite fait d'assimiler à la « sauvagerie », mais font une proposition critique des épistémologies qui subsument tout ce qui est humain par le rationnel, et parfois, qui plus est, en assimilant un peu facilement la rationalité à la logique logicienne, par exemple de type mathématique.

<sup>75</sup> Je dois à Marie-Laure Tending (2014) d'avoir aiguillé une partie de mon travail vers la composante imaginaire.

<sup>76</sup> « le monde naturel est un monde fétichisé où l'homme s'abandonne comme existant naturel et où il « objective » naïvement la signification des objets. » (Lyotard, 2004 : 39)

<sup>77</sup> Dans une conception de la scientificité reposant sur un autre élément métaphysique posant sans pouvoir le justifier, que la matérialité lui serait indispensable, y compris dans les SHS.

enfermer, dans une bulle flottant à la surface de l'expérience, qui s'y reflète, mais dont les reflets irisés ne doivent pas être confondus avec l'expérience.

En s'arrêtant au *L*, les SHS restent dans une sphère où les signes, comme chez Ch.S. Peirce, s'interprètent par d'autres signes, dans un « bavardage », par définition sans fin pour reprendre le terme de M. Heidegger, sans jamais d'altérité, tant qu'on en reste au *L*. De manière très significative, la (socio)linguistique appelle cela les « discours circulants », ce qui leur confère une sorte de vie autonome dépourvue d'investissement humain qui traduit bien une partie de ce que M. Heidegger entend par « bavardage » : des paroles transmises sans prise en charge par qui que ce soit. Le dialogue avec le monde et les autres doit se faire avec « les choses mêmes » pour reprendre l'expression fétiche d'E. Husserl, c'est-à-dire à partir de notre expérientiation du monde échappant au *L*, permettant néanmoins le *L*, et permettant d'arracher « les choses mêmes » à leur univers muet par le *L* à certaines conditions.

Pour dire les choses autrement, et en forme de premier bilan d'étape à ce stade : les SHS « naturalisent », en considérant comme une donnée objective et ultime, ce que les courants PH « humanisent » à cœur, en en faisant quelque chose qui ne peut pas apparaître sans compréhension humaine (donc liée à une culture, une histoire) sous-jacente. Une « perception » est toujours-déjà « compréhension » humaine<sup>78</sup>. Le monde n'est monde que pour un être humain, monde indissociable de sa propre imprégnation par la réception, par la compréhension expérientielle et toujours déjà « sensée » qu'il en a.

Ces deux types de postulats différents fonderaient la différence entre SHS orthodoxes et ce qu'on pourrait appeler « humanités » pour rappeler la différence entre elles. Du point de vue PH, les SHS, de par leurs fondamentaux matérialistes au sens habituel, sont encore trop sous influence des sciences dures, et manquent donc une spécificité fondatrice des humanités, en « naturalisant », donc en « objectivant » ce qui est toujours déjà humain, et relevant d'un autre type d'empirie.

Cette empirie PH devrait donc faire partie des préoccupations des SHS orthodoxes, et leur échappe de manière irréversible et fondamentalement dommageable.

Un dernier mot est utile à ce stade pour souligner que *ce débat concerne le point de vue socio / anthropo / linguistique* même s'il est encore inhabituel dans la socio / anthropo / linguistique dominante. Le problème de la délimitation de ce qui relève du sens humain par rapport aux « donnés » échappant à la problématisation humaine et *L* ne peut que concerner toute science humaine, mais plus encore une sociolinguistique ou une anthropologie linguistique<sup>79</sup>, puisque, jusqu'à un certain point, ce sont elles les garantes des épistémologies des autres sciences humaines face aux problèmes du sens et face à celles du traitement des « traces » qu'elles manipulent.

La compréhension synthétique et imaginaire anté-prédicative évoquée ci-dessus se produit en permanence, mais nous est tellement familière, *constitutive*, que pour la faire entrer dans la sphère sous emprise prédicative, où on peut la travailler rationnellement, catégoriellement et explicitement, dans des échanges, il faut au préalable un travail pour le désévidentialiser, défamiliariser<sup>80</sup>, l'altérer au sens de P. Ricoeur (1990), en permettant de se voir « soi-même

<sup>78</sup> D'un point de vue PH, la simple « perception » purement physique est donc impossible : un corpus, un terrain sont toujours déjà compris, pris en charge dans un univers de sens pré-existant à l'interprétation, quelles que soient les précautions méthodologiques dont on peut s'entourer, puisque celles-ci procèdent d'un univers de sens ou d'un imaginaire expérimentaliste et technique au sens de M. Heidegger, qui imagine qu'on peut comprendre sans imaginer (ce qui signifie bien la prise en compte, négative, de l'imaginaire, et l'influence de l'imaginaire dans cet univers).

<sup>79</sup> Ces questions, tout en concernant ces disciplines et spécialités au premier chef, les débordent cependant dans certains de leurs aspects, puisqu'il s'agit aussi de problèmes sémiologiques au sens large.

<sup>80</sup> Une comparaison aide à comprendre cela : « La santé est la vie dans le silence des organes » disait René Leriche : quand tout va bien nous sommes peu conscients de nos organes, comme tant que nous ne sommes pas perturbés par d'autres façons de concevoir le sens du monde, nous ne pouvons pas être conscients de nos

comme un autre », puisque c'est en comprenant ce « monde de la vie » que l'on touche à notre empirie, et donc, dans les SHS, aux autres, et à leur propre empirie, qui ne peut se manifester qu'à travers la compréhension de notre propre expérience de la leur.

*Le monde de la vie est « ce monde avant la connaissance et dont la connaissance parle toujours » comme l'écrit Merleau-Ponty [...]. (Romano, 2010 : 912)*

Pour un chercheur d'inspiration PH, s'il existe quelque chose comme une empirie, par exemple de la socialité, c'est donc nécessairement autant celle de l'expérience antéprédicative que toute autre<sup>81</sup>, celle qu'avant que M. Heidegger ne problématise le *Dasein* à sa façon, on appelait « monde de la vie » (*Lebenswelt*<sup>82</sup>, W. Dilthey, puis E. Husserl). On ne peut y accéder de manière « im-médiate » pour les raisons exposées ci-dessus : il nous est trop constitutif, *comme l'œil ne peut voir l'œil*<sup>83</sup>. Il faut donc nécessairement passer par un long travail herméneutique<sup>84</sup>, qui implique partiellement et nécessairement un travail sur soi, mais concernant un soi indissociablement en phase avec le social, les autres, y compris donc dans sa composante socio-historique et culturelle (tout ce qui est « moi » est loin de m'être spécifique<sup>85</sup>). Ce travail a pour but, en faisant accéder au prédictif des implicites qui sont sous-jacents à notre monde et le produisent, à la fois de le reconnaître, et donc de changer qualitativement la relation avec eux, ce qui en permet la revendication explicite. Du même mouvement, ce travail nous en émancipe dans le sens où ces implicites étaient plus efficaces lorsqu'ils nous constituaient et agissaient à notre insu, que lorsqu'ils ont connu un début d'explicitation, qui permet, si nécessaire, de les combattre. Lorsque nous comprenons, par exemple, que la grammaire d'Aristote n'est pas qu'un simple instrument de normalisation des langues, mais aussi une façon de faire passer l'idée que toute langue est d'abord et essentiellement rationnelle, nous en comprenons la portée métaphysique : cette grammaire comporte une part métaphysique, elle tente d'imposer une vision de l'homme, qui serait rationnel par essence. Le comprendre permet, à la fois, de mieux revendiquer notre histoire en tant qu'héritiers de l'Occident (qu'on s'estime « occidental » ou non), et de délibérer de notre degré d'adhésion à cette métaphysique. Avant cette compréhension, cette métaphysique nous agissait totalement : nous n'y adhérons pas ; nous étions cette métaphysique par nos actes. Il est évidemment impossible de combattre ce qui nous constitue, et l'objectif de la PH n'est pas d'instiller de la haine de soi. Bien au contraire, la conception du sens de la PH (sens ancré dans l'histoire et projeté dans l'avenir) permet d'élaborer un sens nouveau de l'héritage aristotélicien qui soit à la fois reconnaissance de son importance pour nous, et infléchissement dans un sens qui nous semble politiquement, éthiquement préférable, ce qui suppose, au

---

présupposés, préjugés, concernant celui-ci. Chez M. Heidegger on retrouve ainsi l'idée que notre monde familier ne nous apparaît que quand il dysfonctionne (on n'est conscient de l'air qu'on respire que quand on vient à en manquer), ce qu'on peut facilement extrapoler à la langue : l'organisation implicite du monde que toute langue suscite ne nous apparaît que quand elle devient inapte à dire le monde, donc quand nous en rencontrons un autre, qui instabilise le nôtre au moment même où notre monde nous apparaît dans ce que nous commençons à pouvoir imaginer comme son étrangeté, pour d'autres. C'est cette fissure, cet écaillage dans l'évidence d'une compréhension qui amorce une compréhension au sens PH.

<sup>81</sup> M. Merleau-Ponty a écrit de belles pages sur cette question, considérant que le déni de sa propre expérience par le chercheur est un véritable « obscurantisme » (Merleau-Ponty, 1960 : 126).

<sup>82</sup> Une référence utile sur ce point : la revue *Philosophie* y consacre son numéro 108 (2011) aux Editions de Minuit.

<sup>83</sup> Je regrette de ne pas avoir retrouvé la source de cette formule que je trouve particulièrement parlante.

<sup>84</sup> On perçoit ici en quoi le travail herméneutique n'entretient pas d'affinités avec l'interprétation au sens d'autres démarches sociolinguistiques, telle la sociolinguistique interprétiviste ou critique (par ex. le courant dont se réclame M. Heller (2002)). Celui-ci, d'inspiration pragmatocybernétique rejette d'avance et par principe toutes les résonances profondes des SHS, dans la mouvance des traditions nord-américaines et britanniques.

<sup>85</sup> Formulé autrement : il y a des aspects de moi qui, tout en m'étant propres sont néanmoins socialement, historiquement etc., hérités, partagés.

préalable, que nous ayons explicité ce qui n'était qu'implicite. Il ne s'agit pas d'un compromis, où l'on essaierait de trouver une position médiane (logique quantitative), mais d'une transformation du sens, qui, sans renoncer à reconnaître ses héritages, poursuit un but que cet héritage ne « programait » pas.

Mais si nous pouvons le travailler avec le *L*, ce n'est qu'en laissant l'antéprédicatif travailler le *L* lui-même, pour en faire un allié malgré lui, puisque, par définition, le monde du *Dasein* est « autre » que le monde tel qu'organisé par le *L*. Pour le dire autrement, ce travail ne se fait ni *avec* (sous la dépendance totale des catégories du *L*), ni *contre* le *L*, mais *à travers* le *L* : il faut tricher, biaiser, ruser, s'appropriier le *L* au sens de « le rendre propre à son propre projet<sup>86</sup> », à la façon dont opère la poésie, en rendant par le discours une langue apte à un projet autre. C'est ce que M. Merleau-Ponty, reprenant le mot à A. Malraux, appelle une « déformation cohérente », celle-là même qu'évoque longuement P. Ricoeur dans *La métaphore vive* :

*je dis que je sais une idée lorsque s'est institué en moi le pouvoir d'organiser autour d'elle des discours qui font sens cohérent, et ce pouvoir même ne tient pas à ce que je la posséderais par devers moi et la contemplierais face à face, mais à ce que j'ai acquis un certain style de pensée. Je dis qu'une signification est acquise et désormais disponible lorsque j'ai réussi à la faire habiter dans un appareil de parole qui ne lui était pas d'abord destiné.* (Merleau-Ponty, 1960 : 114 ; soulignement de l'auteur)

Le *L* est donc indispensable en cela qu'il est à la fois 1) suffisamment partagé par des êtres humains pour leur permettre des échanges (ou en tout cas nous le croyons), et 2) assez plastique pour permettre des « déformations cohérentes », ou plutôt peut-être des « restructurations » cohérentes. Enfin, si, en dépit de ces restructurations, les autres nous comprennent, c'est que 3) le travail essentiel du *L* se fait dans la variation, car sans « déformations », et compréhension permanente de celles-ci, nous ne pourrions rien comprendre. *C'est parce que le L est fondamentalement poésie, et que tout être humain pratique quotidiennement la poésie, ne serait-ce qu'en réception, pour comprendre un peu du monde des autres* que nous parvenons à communiquer (mais le discours métaphysique rationaliste nous apprend la dévalorisation de cette composante de soi, en poussant à ne se fier qu'au rationnel). Quand il est dit plus haut que le *L* est « suffisamment partagé », cela ne fait pas allusion à une éventuelle intercompréhension entre les langues, mais au fait que les humains sont, constitutivement, habitués à *comprendre* les jeux de transparence, d'opacités et de translucidité avec le *L* si bien que cela autorise le travail de compréhension, y compris à travers des langues différentes. Le terme « translucide » dépeint particulièrement bien l'attitude PH envers le *L* : la lucidité vient par une attitude qui consiste à travailler *à travers* le *L* (ni « dans », « par », « grâce à », ni « contre », « malgré », « en dépit de »...). Il faut insister d'un mot que *la base de la poésie<sup>87</sup> est dans une façon de comprendre* le monde (et pas dans la production de discours, qui n'est que second) : c'est parce que ce qui fonde un être humain c'est une compréhension poétique (sensible, imaginaire, synthétique...) que la production poétique dans le *L* est envisageable, parce qu'elle ne fait que prolonger une faculté fondatrice de l'être humain.

<sup>86</sup> Un parallèle intéressant pour les sociolinguistes est l'idée, présente chez les créolistes (R. Chaudenson, L.-F. Prudent) comme chez certains africanistes comme G. Manessy, que l'appropriation au sens fort d'une langue se fait souvent dans la dynamique de la prise de conscience concomitante et indissociable, par un groupe social, de ses particularités et de son « existence » face à d'autres, et par la modification de cette langue.

<sup>87</sup> Bien entendu, il ne s'agit ni d'alexandrins, ni de la poésie au sens du genre littéraire, mais de la faculté de comprendre expérimentiellement et sans initialement mettre en oeuvre des catégories rationnelles.

Voilà les fondements que l'on peut considérer comme humboldtiens<sup>88</sup> d'une sociolinguistique différente d'autres qui seraient pragmato-cybernétiques, peirciennes, meadiennes, ethnométhodologiques, socio-constructivistes, moriniennes, etc., c'est-à-dire, si on en croit J.-L. Le Moigne, globalement cartésiano-positivistes<sup>89</sup>.

Une sociolinguistique à partir de W. von Humboldt<sup>90</sup> pose que le monde en général, et donc celui du *L*, est tellement complexe, tellement *energeia* (dynamisme, évolutivité, instabilité y compris jusque dans les modes de compréhension, ce que récusent généralement les SHS et la (socio)linguistique cartésiano-positivistes), que nous ne pouvons qu'en faire une saisie globale, antéprédicative, synthétique, syncrétique, par la sensibilité, l'imaginaire, l'affectivité, la métaphorisation, en nous appropriant le sens d'abord de manière expérientielle.

Le travail rationnel, analytique, la transformation éventuelle en *ergon* (stabilité, sédimentation, discrimination, analyse, « digitalisation » dirait L.-J. Calvet<sup>91</sup>) n'en est que la conséquence, ne pouvant que se greffer sur l'antéprédicatif, s'en nourrissant comme le greffon de son support (qui le nourrit également<sup>92</sup>). Ce travail herméneutique ne peut que se focaliser sur des bribes, des fragments pertinents et « adhérent » pour ainsi dire à telles ou telles circonstances, et ne peut jamais saisir intégralement tout l'antéprédicatif (ce serait se soulever par les cheveux), de manière globale, « totalitaire<sup>93</sup> ».

Cela place la variabilité, et non la stabilité, de manière originaire, au cœur de ce qui fait le *L* : sans la créativité, la plasticité de la compréhension poétique, pas d'expérience sensible et d'imaginaires partagés constitutifs du tissu premier des sociétés. Ces considérations n'entament en rien les autres formes de sociolinguistique dominantes sinon la légitimité de leur domination, et montrent comment elles sont construites sur un vide conceptuel que nous ne pouvons combler qu'à partir de W. von Humboldt<sup>94</sup> et de la tradition qu'il inaugure, notamment celle des élaborations PH successives.

Seule notre habitude, notre pratique permanente, banale, quotidienne, de la compréhension poétique du monde, du *L*, de la variation et de l'hétérogénéité du *L* nous permettent de nous approprier des fragments de notre empirie anté-prédicative, de devenir explicitement ceux que nous étions toujours déjà implicitement, sans le savoir avant d'avoir essayé de le dire à notre propre façon en l'explicitant pour d'autres, en nous appuyant sur notre expérience antéprédicative, sans laquelle nous demeurons dans l'opinion commune, les lieux communs de la langue, faits de plus petits dénominateurs communs, de moyennes, de compromis

<sup>88</sup> Selon une lecture différente de celles que font nombre d'auteurs tels que H. Meschonnic, J. Trabant, F. Rastier, etc., dans la mouvance de leur illustre prédécesseur, E. Cassirer.

<sup>89</sup> Une référence très utile : J. Voss (1974).

<sup>90</sup> Pour ce qui touche à la pensée de W. von Humboldt, que je ne peux expliciter ici, je renvoie à l'article de J. Trabant (2014) qui en expose une interprétation modérée que je ne reconnais pas totalement, mais qui permet une information rapide et efficace.

<sup>91</sup> Une des étymologies de « raison » est liée au sens de « compter » ; « digit » en anglais signifie « chiffres », et se réfère aux doigts, dans leur fonction de support de comptage.

<sup>92</sup> Comme toutes les métaphores à base de sciences, et pour des raisons qu'on commence à comprendre, celle-ci a des limites que je ne détaille pas.

<sup>93</sup> J'utilise ce terme à dessein, car la conception PH du sens est aussi une conception donnant de l'oxygène aux minorités, puisqu'elles peuvent échapper aux discours majoritaires par le biais de l'antéprédicatif tout en maintenant le débat avec les majorités, alors que dans les autres conceptions, la pervasivité attribuée au *L* oblige les minorités à ne se réaliser qu'à travers les institutions contrôlées par les majorités, parmi lesquelles les langues, dont les règles sont décidées par les majorités, ce qui peut conduire des minorités, paradoxalement, à en finir par se comporter en majorités quand elles le peuvent, avec autant d'intolérance à toute altérité que les majorités.

<sup>94</sup> Les sociolinguistes citent fréquemment E. Sapir et B.L Whorf à propos de ces questions, et ce n'est pas indifférent : ces auteurs ne font pas état du substrat présent chez W. von Humboldt, et sont donc mieux compatibles avec les perspectives pragmato-cybernétistes.

élaborés au fil des sélections historiques d'expériences individuelles et collectives, et au gré des sédimentations historiques des rapports de force. Ces compromis et moyennes ne correspondent donc, comme toutes les moyennes, à aucun groupe ou individu empirique<sup>95</sup> : pour comprendre mieux, il faut aller au-delà du brouillard des moyennes et des compromis.

De manière synthétique on pourrait dire que tant que nous ne nous investissons pas ontologiquement, donc en nous transformant à la faveur du processus de mise en œuvre du *L*, et en le transformant également, c'est la langue qui nous agit, c'est la langue qui nous parle<sup>96</sup>, qui, telle une ventriloque, nous fait produire de la « parole circulante » ressassante, moyen de communication uniquement, outil, technologie, derrière lequel l'essentiel est caché<sup>97</sup>. Le paradoxe pour un (socio)linguiste est alors que ce qu'il considérerait comme son instrument privilégié, le *L*, se mue en indice et simultanément en obstacle insoupçonné voilant l'essentiel, sauf au prix du travail de cette difficulté. La véritable parole advient quand elle est investie, quand elle nous transforme, quand nous advenons à travers elle par la compréhension poétique. Il est impossible de développer ici cet aspect, mais on voit bien en quoi cette sociolinguistique de la réception organise différemment ses catégories « en dessous » de celles des autres sociolinguistiques, qui sans perdre de leur pertinence (celles-ci sont cependant relativisées, « déplacées », et elles changent de statut), y trouvent une autre cohérence, en sont bouleversées, et trouvent un autre sens.

Cette anthropologisation à la manière d'un W. von Humboldt, l'ontologisation du *L* qu'il a suggérée à M. Heidegger, qui explicite envers lui sa dette intellectuelle (Heidegger, 1990 : 34-35), considère donc que la dynamique poétique, ontologique (les deux versants d'un même avènement), est fondatrice du *L*. Le *L* est la manifestation, partiellement occultante, de l'être humain, *d'abord par la compréhension*, parce qu'il ne peut pas y avoir de production sans compréhension antérieure. La communication, les variations sociolinguistiques, les manipulations pragmatiques et logiciennes ne sont possibles que *parce que la compréhension antéprédicative, puis le L, ont antérieurement et poétiquement fait apparaître un monde*, qui peut, ensuite seulement être partagé, devenir l'objet de rationalisations, de découpages catégoriels qui organisent explicitement ce monde en tentant la digitalisation calvétienne par exemple. D'une certaine façon, le monde du *L* de chaque société est un poème « naturalisé », banalisé, imposé comme réalité unique : un poème qui a « gagné » acquiert le statut de réalité à travers une langue, comme une langue est un dialecte avec une armée et une marine<sup>98</sup>. Et nous sommes en pleine problématisation d'une sociolinguistique qui serait humboldtienne plutôt que saussurienne (et c'est pourquoi ici j'enlève les parenthèses à « sociolinguistique »).

<sup>95</sup> Lorsqu'on fait une moyenne censée correspondre aux comportements d'un groupe, le chiffre auquel on parvient peut ne s'observer chez aucun individu empirique : si une population est constituée de trois individus mesurant 1m70, 2m02 et 1m55, la moyenne (1m76) ne correspond à aucun d'entre eux, si par exemple il s'agit de les habiller : ils seront tous mal habillés).

<sup>96</sup> Il s'agit d'un « parler » qui ne signifie pas « qui nous parle à nous », mais d'un parler factitif signifiant : « qui nous fait parler » : « La langue parle en nous et nous parle, plutôt que nous la parlons. » (Romano, 2010 : 871).

<sup>97</sup> Un sociolinguiste pense évidemment à la notion de « routine », fréquente dans certains courants, voire de « règle » dans la linguistique classique (voire les « jeux de langage » de L. Wittgenstein). Ces règles et routines ont pour fonction, légitime, mais jusqu'à un certain point seulement, de s'éviter de devoir sans cesse se poser des questions ontologiques. Ces règles et routines deviennent cependant un grave inconvénient quand elles prennent toute la place, et essaient de rendre illégitime toute réflexion sur quoi que ce soit d'autre dans les SHS.

<sup>98</sup> Cet aphorisme est significativement attribué à plusieurs personnages, dont (selon Wikipédia) Max Weinreich, spécialiste de yiddish, père d'Uriel Weinreich « inventeur » des contacts de langues, et dans une version un peu différente et selon D. Baggioni (1997 : 133), à R. J. Hall, linguiste qui s'est préoccupé, entre autres, des langues comme les pidgins et créoles. Dans les deux cas on trouve des linguistes de langues minoritaires.

## Epistémologie et résonances éthiques et politiques

Des sciences « humaines » dignes de ce nom ne peuvent « naturaliser » ce monde toujours déjà humain, en raison des conséquences éthiques et politiques qui en découlent. En effet, on peut trouver légitime que des SHS n'aient aucune raison de mettre en évidence le caractère poétique de chaque conception du monde parce que cela risque de relativiser chaque façon de concevoir le monde, reproche fréquemment adressé aux cyniques, dont le plus célèbre est Diogène. En effet, questionner radicalement l'ordre social peut avoir pour effet sa fragilisation, avec un risque potentiellement délétère de relativisme généralisé. On n'a donc aucune raison, et je défendrais volontiers l'idée qu'on ne doit pas le faire, de mettre en question l'ordre social, surtout si la société est juste, équitable, homogène, uniforme.

Cela est rarement le cas : le plus souvent l'ordre établi, les conceptions du monde sont celles de ceux qui l'ont emporté dans l'histoire : une société n'est jamais uniforme, homogène (pour ne pas aller chatouiller les autres termes ci-dessus « juste », « équitable », cibles trop faciles).

Le rôle des SHS est donc, pour des raisons de prise en compte des altérités, de toujours maintenir sur le devant de la scène intellectuelle la question de la légitimité de l'ordre établi parce qu'il n'est jamais totalement, aux yeux de toutes et tous, et durablement, légitime. Si cette idée n'est pas neuve, et que nombreuses sont les idéologies qui ont influencé les sciences humaines, les influencent encore, et qui ont poussé des intellectuels à contester les institutions, la raison qui motive les courants PH à le faire sont assez différentes.

Il ne s'agit pas seulement de critiquer une société, des institutions sur tel ou tel point identifié, pour en espérer un mieux-vivre, comme on change une pièce défectueuse dans une machine, et donc sans discuter de la pertinence de la machine elle-même (exemple : la critique de la glottophagie par L.-J. Calvet, qui ne met nullement en cause la conception des « langues »).

On pourrait aller plus loin dans la critique, et, par exemple, rendre au débat politique la conception même de ce qu'est une société, une langue, en mettant en débat la prédominance de la problématisation prioritairement *technique* qu'on peut avoir tant de la langue que de la société, et qui a été « naturalisée » depuis longtemps en Occident et transformée en allant de soi indiscutable. Depuis les premiers grammairiens grecs, en tout cas dans l'interprétation majoritaire qui est faite de cette œuvre, la tradition occidentale estime qu'une langue est fondamentalement une technologie, que les grammairiens ont pour mission de présenter (la poésie serait un des usages possibles de cette technologie). De ce point de vue, les considérations tenues par Aristote sur les langues sont loin d'être de simples réflexions en vue d'une codification du grec : c'est avant tout un travail de revendication épistémologique et politique affirmant le pouvoir des langues pour dire tout ce qui est humain de manière rationnelle, façon d'affirmer que l'homme serait essentiellement rationnel, puisque ses langues le seraient. La grammaire est un outil de politique linguistique et sociale, bref, un outil socio-linguistique qui fonde, comme ont été créés les créoles, d'un même mouvement, des langues et des sociétés. Reprendre la discussion de ce que c'est qu'une langue aboutit donc à une salubre re-politisation et à une re-éthicalisation de ces questions, qui étaient devenues purement techniques, notamment dans ce que j'appelle la « technolinguistique » (Robillard, 2008d). L'ensemble de l'argumentaire des grammairiens peut se discuter : M. Heidegger discute l'interprétation majoritaire qui consiste à considérer qu'Aristote pose comme indiscutable que l'essentiel du rôle du *L* c'est de permettre le *jugement* (Ex. : « Cette maison est petite » = J'é mets un jugement qui dit que...). Or c'est cette base qui permet le reste du travail de technicisation de la langue : le jugement permet de poser les questions linguistiques en privilégiant la forme logique (ce qui conduit, par exemple au « calcul des propositions », et à la philosophie analytique contemporaine), et donc, *in fine*, permet de

techniciser cette question, en la dépolitisant. On sait que M. Heidegger repart d'Aristote pour en faire une autre interprétation, qui privilégie le poétique comme base de ce que c'est qu'une langue (à partir de W. von Humboldt) sur le jugement. Le résultat est que là où les grammairiens, puis les linguistes considèrent que le poétique est un usage possible de langues dont la fonction principale est le jugement et le raisonnement, la PH considère que la fonction majeure des langues est le poétique, qui permet le jugement et le raisonnement. Changement de hiérarchie qui est loin d'être sans conséquence.

Si on pense que l'être humain et les sociétés se métamorphosent en permanence, alors il faut, tout en reconnaissant que des ordres relativement stabilisés ont des raisons d'être à une période donnée, rappeler le caractère transitoire de tout ordre, en l'insérant dans un flux historique qui en donne une plus juste mesure. Sauf conversion bien improbable des SHS aux humanités et de la (socio)linguistique saussurienne dominante actuellement à la sociolinguistique humboldtienne, une répartition des rôles structure leurs relations. Les SHS sont conseillères du Prince, et rétribuées pour cela par le Prince (et en sont donc contrôlées)<sup>99</sup>, et, à l'intérieur d'un monde considéré comme acceptable, donc en acceptant la définition du « fait » reconnue dans une société, avec ses règles, institutions.

Un des rôles implicites des SHS est donc de rappeler, par ses présupposés métaphysiques (réalisme, rationalisme, matérialisme...), que puisque le monde est rationalisable, ce qui est la fonction des SHS, l'exercice transparent et maîtrisé du pouvoir est possible, donc qu'il y a des raisons pour que des pouvoirs politiques (et des SHS) existent et perdurent. Les SHS ont certainement raison d'*argumenter* leur métaphysique, mais ont sans aucun doute tort de croire/ laisser croire qu'il s'agit d'autre chose qu'une métaphysique, c'est-à-dire de choix politiques et éthiques probablement transitoires sur le long terme, et en tout cas indémontrables. J.-L. Le Moigne (1995 : 22) souligne la propension des SHS, puisqu'elles se savent battues d'avance sur le terrain de l'argumentation de leur ontologie (indémontrable empiriquement et / ou rationnellement) à se focaliser sur le comment (la méthodologie) en essayant par cet écran de fumée, de masquer la faiblesse des fondements des SHS.

De ce point de vue, les SHS cartésiano-positivistes maintiennent en place sur le monde, en le naturalisant, une forme de carcan intellectuel, qui essaie de rendre impossible d'autres rapports au monde et aux autres que ceux que l'Occident, à une période donnée, a cru bon de s'imposer puis d'imposer aux autres. Tant que les SHS se maintiennent dans ce rôle, il est vital que des humanités PH continuent à argumenter pour éviter que se referme définitivement l'horizon, et en cela elles rappellent le cynisme foucauldien évoqué plus haut, ainsi que l'idée de C. Lefort selon lequel une démocratie est « indéterminée », ou encore C. Mouffe et l'agonistique indispensable aux démocraties. Les SHS PH constituent une condition indispensable à la démocratie en présentant une alternative aux SHS orthodoxes, qui leur rappelle sans cesse qu'elles sont liées à *un* certain ordre du monde à *une* période donnée, et qu'il faut sans cesse écouter ses entrailles, scruter l'horizon, parce que l'altérité véritable sourd toujours des endroits insoupçonnés et de manière inattendue, aux moments jugés inopportuns, parfois en plein cœur d'une société.

M. de Certeau rappelle ainsi le principe selon lequel toute autorité n'est politiquement saine que si elle est obligée de s'expliquer en permanence avec une autre (Certeau, 1987 :

---

<sup>99</sup> Selon M. de Certeau, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle (Machiavel et Guichardin) l'historiographie n'est plus comme avant « la représentation d'un temps providentiel », c.a.d. le déchiffrement d'une « histoire décidée par un Sujet inaccessible », pour adopter « la position du sujet de l'action – celle du Prince » (Certeau, 1975 : 14). « Aussi en reçoit-il, sous des formes plus ou moins explicites, les directives qui, dans tous les pays modernes, affectent à l'histoire – depuis les thèmes jusqu'aux manuels – la tâche d'éduquer et de mobiliser. » (Certeau, 1975 : 15). Le sociolinguiste saussurien en est-il si éloigné, puisque le saussurisme pose une métaphysique du signe qui fonde la société ?

122-123<sup>100</sup>) et donc se relégitimer en permanence, ce qui n'est, en définitive, qu'un principe démocratique fondamental que les SHS ont tenté d'éviter, de contourner, d'affaiblir, en laissant sombrer dans l'oubli, ou en décrédibilisant les autres modes de connaissance. Cette explication permanente est indispensable pour que jamais aucun pouvoir ne puisse plus oublier qu'il ne représente qu'une forme d'altérité qui l'a temporairement emporté, mais qu'il n'est légitime que tant qu'il se souvient qu'il ne représente qu'une option d'humanité parmi d'autres, et qu'il n'est donc humain que tant qu'il agit en permanence en fonction de cela, donc dans le débat agonistique. Contrairement à ce que pose l'humanisme traditionnel, l'humanité ne réside ni dans une forme quelconque d'humanité singulière quelle qu'elle soit, ni dans toutes à la fois (hypothèse de J. Trabant (2014) à partir de W. von Humboldt), ni dans quelque forme d'empathie ou de compassion, mais dans le travail permettant de reconnaître à la fois que des différences fondées sur des enjeux sont pertinentes (ce qui est une façon de reconnaître que les autres ont des raisons d'être « autres », et que cela a du sens), et dans la volonté farouche d'en faire l'objet d'un débat contradictoire permanent entre les groupes et individus humains. C'est donc le maintien de ce débat agonistique qui permet le « vivre ensemble » dans le respect de tous<sup>101</sup> qui est profondément humain : c'est donc une tension, un processus, un flux qui est universel, et en aucun cas un objet stabilisé et homogénéisé. En un mot, aucune forme stabilisée d'humanité ne peut prétendre être l'humanité, toutes ensemble ne le sont pas plus : *ce qui est humain, c'est le processus de construire des mondes, forcément agonistiques (cf. infra) puisque chaque individu, groupe, est unique s'il « est », ce qui est humain c'est donc d'accepter cette disruption permanente des autres, parce qu'elle permet aux autres d'être (autres, s'il le faut), donc d'être tout court ; une relation agonistique sous-tend nécessairement ce type d'« être ensemble ».*

### Eléments de bilan

Un aspect mérite une certaine insistance en forme de bilan à cette nouvelle étape de l'exposé : contrairement aux épistémologies qui considèrent que le sens est maîtrisé, rationnel, « productible » (l'expression « produire du sens », rappelant le productivisme industriel caractéristique de nos sociétés, est fréquent chez les (socio)linguistes), la conception PH du sens insiste sur la dimension du phénomène *L* qui demeure difficilement et intégralement interprétable en termes uniquement rationnels. On ne peut pas savoir d'avance ni le sens qui va surgir, ni d'où, ni quand, parce que le sens du *L* est en permanence travaillé de l'intérieur par l'antéprédicatif de celui qui comprend, ainsi que par la variabilité des conditions environnantes et leur compréhension. Ce qui est dit sera ensuite traité par l'antéprédicatif de ceux qui le comprendront, et que celui qui a produit du *L* essaie lui-même d'anticiper, d'imaginer. C'est pour cette raison que dans la littérature PH on rencontre souvent l'idée que le monde, le sens, « se donne » dans la compréhension, tentative de traduction du *Es gibt* allemand<sup>102</sup> qui véhicule mieux l'idée selon laquelle la compréhension demeure incontrôlable, notamment par la technicisation et l'analyse (par exemple, par les distinctions byzantines, et infiniment variables, entre « sens », « signifié », « signification », « référent », « référé », etc.).

Dit de manière lapidaire : la compréhension est toujours déjà poétique, en anticipation de toute autre forme plus rationnelle et sémiotique de sens, ce qui a une conséquence

<sup>100</sup> « une autorité se met à sa véritable place lorsqu'elle se reconnaît comme l'un des termes d'une combinaison plurielle »

<sup>101</sup> L'empathie, la rationalité ou la compassion ont leur place, mais elle ne peuvent intervenir qu'après : pour être empathique ou compatissant, il faut déjà que les autres puissent être « connus » dans ce qui fait leur être, pour qu'il y ait objet d'empathie ou de compassion. Sinon, on est dans la compassion ou l'empathie automatiques, face à des altérités qui n'existent pas en tant que telles, l'automatisme ôtant toute consistance à toute altérité.

<sup>102</sup> Cassin (éd.), 2004 : 387-389.

importante : on ne « sort » jamais, on ne se « dégage » jamais de la problématisation du sens comme composante sensible et imaginaire. Y parviendrait-on en réussissant à produire des énoncés rationnels (intégralement logiques, par exemple), qu'il faudrait déjà s'assurer que la logique ne constitue pas une forme d'imaginaire paradoxal<sup>103</sup>, qui immanquablement rencontre des compréhensions antéprédicatives, qui vont faire « replonger » le logique, le mathématique, le digital.

Cela a une importante conséquence sociolinguistique : le savoir savant est toujours tributaire de notre sensibilité, de notre imaginaire, ce qui permet donc ici de fonder ma quête initiale de problématisation pour des savoirs ancrés expérimentalement, nourris socio-historiquement dans des langues-cultures particulières, comme indispensable contrepoint aux prétentions universalistes et généralistes des courants épistémologiques dominants dont on comprend comment leur universalisme a pu leur faire jouer, de manière impensée, un rôle actif dans l'extension mondialisée d'un capitalisme uniformisant (contre lequel ils prétendent cependant souvent se battre, en mettant, en œuvre, paradoxalement, les outils mêmes qui ont permis de produire ce monde...). C'est ainsi qu'un immense pan de travaux sociolinguistiques (les citer tous serait trop long, et le lecteur les repérera assez facilement, puisqu'il s'agit des démarches « cartésiano-positivistes ») se construit et se généralise dans un déni assez exemplaire de cette contradiction. En effet, ces recherches prétendent souvent combattre les maux socio-linguistiques de la terre entière (dominations, injustices sociales, marchandisation des langues...) tout en confortant, par les principes mêmes de leurs pratiques de la science, ce qu'ils critiquent, puisque, en pratiquant des sociolinguistiques « cartésiano-positivistes », ils produisent le terreau qui a rendu possibles ces dominations, injustices, marchandisations. En effet, ces différents phénomènes ne sont possibles que sur un arrière-plan considérant que ce qui est essentiel chez l'homme c'est ce qui est rationnel, « technique », puisque c'est la priorisation du rationnel (mode de penser technicisé, codifié, visant le contrôle) qui permet le technique, ce qui, en dernier lieu, aboutit à des formes d'injustice et de domination, fondées sur l'idée qu'en contrôlant un être humain on peut l'« utiliser » (le rendre « outil »). Une façon de les combattre (et c'est ce que font beaucoup de sociolinguistes) est certainement de ne pas contester la mécanique sociale, et de tenter d'en améliorer le fonctionnement. Une autre façon consiste à contester qu'une société puisse jamais être assimilée à une machine et tenter d'aborder le problème par cette critique. Cela permet en tout cas d'éviter le travers des SHS que dénonce M. de Certeau, lorsqu'il souligne que les SHS « trouve[nt leur] assurance dans l'aveu qu'[elles] tire[nt] d'un dominé (ainsi se constitue le savoir de / sur l'autre, ou science humaine) » pour reprendre l'expression citée plus haut. Pour dire les choses autrement, en jouant le jeu que se sont imposé et / ou se sont vu imposer les SHS, à savoir une certaine métaphysique du signe technicisé qui les fonde, ces sociolinguistes valident, dans leur pratique scientifique, les bases mêmes des mécanismes qui ont favorisé les phénomènes qu'ils dénoncent, et qu'ils contribuent donc à alimenter.

Mais avant de poursuivre, il faut peut-être insister une dernière fois sur l'idée qu'une sociolinguistique « de la réception » n'est absolument pas une sociolinguistique essayant de reconstituer « fidèlement » la réception des autres comme essaient parfois de le faire les SHS, mais une sociolinguistique qui intègre toutes les conséquences, dont un certain nombre déjà ont été exposées ci-dessus, du fait que la compréhension, notamment antéprédicative, inexpugnablement sensible et imaginaire et ancrée dans l'histoire et l'imagination de l'histoire, est au cœur de ce qui fait un être humain, et tout *L*.

Cela souligne donc la dimension sensible, poétique et imaginaire dans laquelle travaillent les SHS et humanités, et une sociolinguistique de la réception.

---

<sup>103</sup> Un monde imaginaire assez paradoxal, d'où serait imaginairement expulsé tout imaginaire.

## Le travail herméneutique : ce que (se) comprendre veut dire

La raison pour laquelle je mobilise souvent « travail » comme dans le titre ci-dessus tient aux connotations de ce terme, qui implique, en se souvenant de son étymologie, labeur, pénibilité, et éventuellement un processus permanent, comme dans les emplois monovalents du verbe : « le bois travaille », évolue, se transforme (vieillesse), notamment parce qu'il participe de son environnement : hygrométrie, température, contraintes mécaniques, et en porte les traces. Évidemment, les significations obstétriques de « travail » sont mobilisées aussi, comme les glotto-socio-genèses humboldtiennes, dans la perspective d'accouchements d'êtres nouveaux.

Une des conditions du travail herméneutique implique, on l'a vu, 1) *le travail réciproque de l'antéprédicatif et du L*, 2) que cela se fasse *avec les autres, dans la socialité*, eux seuls pouvant nous aider à nous voir différents, et une troisième sans doute, 3) en *acceptant une certaine mesure de disruption voire de conflictualité*, parce que seuls les autres, en ce qu'ils sont différents, et assument ces différences face à nous (et nous les nôtres face à eux), peuvent nous permettre de nous comprendre « soi-même comme un autre » pour faire écho au titre de P. Ricoeur. Enfin, pour que ce travail soit possible, il faut évidemment 4) *que ces différences importent, comportent des enjeux « existentiels »<sup>104</sup>, pour être motivantes et qu'elles puissent permettre d'amorcer ce processus complexe*, donc qu'elles soient liées à des composantes qui concernent, touchent, instabilisent ceux qui se livrent au travail herméneutique, parce qu'il est douloureux, pénible, fastidieux, obsédant, long, et que l'on ne parvient pas à des évolutions significatives sans motivation puissante, liée à des enjeux importants. Cela revient à dire, que, lorsque ce travail concerne des aspects essentiels d'un individu, de sa culture, cela entraîne, par définition, une certaine disruption voire conflictualité<sup>105</sup>, qui constitue une condition nécessaire, dans un long processus. Ce processus peut bien entendu être, plutôt que « conflictuel », heureux, plein de félicités, comme dans les élans mystiques ou amoureux... en se souvenant cependant que ces élans passionnés connaissent aussi leurs tourments, convulsions et disruptions.

C'est bien entendu une option délicate, éthiquement, moralement, politiquement que de poser la conflictualité comme condition, éventuellement permanente, de ce travail et il convient donc d'explicitier ce point.

Il faut commencer par évoquer le caractère tabou de ce thème, qui fait qu'on ne l'aborde souvent pas du tout, ou peu, et avec précaution. Il convient de rappeler quelques éléments à ce propos.

### De l'inévitable conflictualité, agonisme, disruption, instabilisation

Plus bas, j'utiliserai seulement le terme « conflictualité », pour ne pas répéter les autres facettes du phénomène thématique (agonisme, disruption, voire instabilisation).

Personne ne défendra la conflictualité comme souhaitable, pour des raisons évidentes. Une réflexion un tout petit peu critique ne manquera cependant pas de remarquer aussi que la conflictualité peut, de manière tout aussi évidente, être considérée comme omniprésente, se manifestant partout et en tout temps (sinon on ne la rejeterait pas avec autant de constance : son omniprésence et sa permanence stimulent ce rejet universel), *dès lors qu'il y a diversité, pluralité* (donc, dans toutes les sociétés humaines).

<sup>104</sup> Ce terme n'est pas très compatible, dans son sens habituel avec les perspectives PH, (l'existentialisme sartrien, qui est une interprétation très divergente de M. Heidegger), mais demeure très commode.

<sup>105</sup> La problématisation du sens de ce terme sera effectuée plus bas, une fois levées quelques hypothèses le concernant.

Cela est vrai de toutes les sociétés et cultures plurielles, démocratiques, si bien qu'un certain nombre de sociologies se sont développées largement à partir de l'idée que les sociétés et cultures se fondent prioritairement en lien avec un impératif de la vie collective qui est la prévention de la conflictualité. On se souvient évidemment de S. Freud dans *Totem et tabou*, on peut évoquer l'œuvre, superficiellement assez proche, quoique avec un argumentaire différent, de R. Girard, qui se consacre largement à ce problème. Sans chercher à être exhaustif, il faudrait néanmoins rappeler aussi que E. Goffman s'en préoccupe, les rituels d'interaction ayant pour fonction, parmi d'autres, de diminuer les risques de conflictualité, et que G. Simmel y consacre une part importante de ses réflexions, sans oublier par exemple la sociologie marxiste, qui place également une forme de conflictualité au cœur des évolutions historiques<sup>106</sup>, ainsi que sa place dans la réflexion de l'École de Chicago concernant les processus d'intégration sociale, passant par une phase de rivalité et de concurrence au sein d'une société plurielle qui se conclut, chez eux, par la *happy end* obligé de la convergence.

On ne peut, avec ces éléments contradictoires en miroir les uns des autres, manquer d'interpréter leur cooccurrence symétrique comme une forme d'équilibre, de compensation : la conflictualité est si omniprésente, au moins dans les imaginaires et comme crainte, qu'elle ne peut manquer de susciter du déni, des discours compensatoires, etc., parce que la conflictualité est toujours, pour le moins, inconfortable. Ces déniers et discours compensatoires ne sont donc pas à interpréter littéralement, mais dans une perspective plus large : ils affirment moins un constat (les sociétés seraient, effectivement, paisibles) qu'une exigence, une prescription (il ne faudrait surtout pas qu'elles soient conflictuelles). Par ailleurs, et en écho avec une partie du contenu de la partie précédente, si les sociologies holistes<sup>107</sup> peuvent évoquer la conflictualité de manière globale et dans des problématisations à caractère symbolique qui leur donnent du sens, beaucoup de sociologies relevant de l'individualisme méthodologique se privent de cette possibilité, en ne pouvant plus guère les percevoir qu'au plan interindividuel, donc de manière seulement très « ponctuelle », en tant qu'exemples menant forcément vers un *happy end*. Cela participe probablement de la difficulté actuelle des sciences sociales à évoquer ces questions, avec l'importance prise par les courants d'inspiration pragmatocybernétiques.

Il faut enfin ajouter à cet ensemble déjà riche les travaux de C. Mouffe, dans la suite de ceux de C. Lefort, qui défendent l'idée que la conflictualité est inhérente et constitutive des démocraties, dans une perspective que C. Mouffe appelle « agonistique » pour les différencier des « antagoniques ». Les démocraties agonistiques, qui sont aussi des démocraties approfondies, vivent un conflit permanent fondé sur la reconnaissance de partenaires de débat jugés valables<sup>108</sup> notamment parce qu'assurant la diversité et la pluralité et évitant la mort des sociétés par leur homogénéisation<sup>109</sup>. Cette idée me paraît particulièrement pertinente pour les sociétés pluri-lingues / culturelles / cultuelles / etc.

<sup>106</sup> On trouverait également des références au rôle constitutif de la conflictualité dans les relations humaines chez M. Merleau-Ponty, E. Levinas.

<sup>107</sup> Celles qui considèrent que les comportements sociaux ne sont pas simple addition des comportements individuels, parce que des dimensions symboliques, mythiques, sacrées (E. Durkheim), interviennent aussi dans les processus sociaux. L'option holiste s'oppose à l'individualisme méthodologique, qui postule que la résultante globale qu'on appelle « société » se construit dans la multitude d'échanges interindividuels (les interactions) et s'y résume, à la façon dont les marchés, qui réunissent des acteurs pourtant concurrents, finiraient toujours, selon les économistes libéraux, par atteindre le « juste prix », celui qui ajuste au mieux l'offre et la demande, et suscite les investissements de ressources les plus judicieux.

<sup>108</sup> Sans connaître ces travaux, cela fait assez longtemps que je défends une idée proche, en considérant que la conflictualité est constitutive des sociétés, et productive, à condition que les intervenants dans le débat s'envisagent investis dans une relation durable (et ne visent donc pas l'élimination des « autres ») (Robillard, 2008d, 2009c, 2012a, 2014a et b).

<sup>109</sup> Pour C. Mouffe, la montée des extrêmes en Europe serait liée à l'érosion des différences entre gauche et droite, qui valorise les extrêmes pour que le débat démocratique puisse trouver du comburant.

Cette mise en perspective, me semble-t-il, autorise à poursuivre la réflexion sur la dimension de la conflictualité, maintenant que sont levées les préventions et *a priori* qui en faisaient un véritable tabou.

Examinons maintenant la notion de conflictualité elle-même. Si je choisis « conflictualité » plutôt que conflit, c'est bien entendu pour évoquer un climat, une ambiance dans les relations sociales, plutôt que le conflit lui-même, en tant qu'évènement, « brut de décoffrage ».

Si l'on part par commodité du terme « conflit », étymologiquement, « conflit » signifie « se battre » (lat. *fligere*<sup>110</sup>) « avec » (lat. *con*), et évoque, donc, au sens propre, le combat physique, armé ou non, visant à faire disparaître un adversaire. Au sens abstrait, et dans le pire des cas, le conflit signifie donc que les adversaires veulent imposer leur point de vue, discréditer celui de l'adversaire.

Ce sens ne me semble pas à écarter des dynamiques herméneutiques pour au moins trois raisons.

D'une part, parce que si la conflictualité fait partie intégrante de la socialité, il faut bien en tenir compte dans nos réflexions. Le fait de parler d'un phénomène jugé négatif ne signifie nullement le cautionner, et dans beaucoup de cas, cela est une condition nécessaire à la lutte contre lui (autrement, les médecins seraient suspects de vouloir nous infliger des maux physiques). La question, moins que celle consistant à se demander si on doit ou non en tenir compte (la réponse est bien évidemment « oui »), se métamorphose en interrogation sur le statut de la conflictualité, cela, bien entendu, pour la comprendre, la canaliser, lui donner du sens, s'y opposer, la prévenir si possible.

D'autre part parce qu'il me semble légitime de problématiser ces processus par leurs aspects intenses, parce que cela relève d'un style de compréhension légitime. Plutôt que de s'intéresser aux frontières entre problématisations, où tout risque de se ressembler comme on le sait<sup>111</sup>, notamment dans les sciences humaines où la plasticité des notions les rend souvent indiscernables, il me semble heuristique de travailler plutôt sur les centres typiques, où les différences s'accusent. De ce point de vue, la question n'est donc pas, une fois de plus, de s'interroger sur la pertinence de la conflictualité, ce qui me semble facile à argumenter en tant que noyau d'un pôle, mais de l'équilibrer par d'autres pôles éventuels en se demandant quel serait le contraire de la conflictualité (la concorde, la paix, l'unité, l'amitié, l'amour, la compassion, l'empathie ?) et comment le problématiser dans ce cas de figure. Or s'il est assez facile d'observer des sociétés conflictuelles, il est plus rare d'en trouver qui correspondent à ces derniers termes, qui posent toujours un objectif, et ne partent pas d'expériences « empiriques<sup>112</sup> ».

Enfin, la dernière série d'arguments sera pragmatique : n'est-il pas sage d'envisager les issues parmi les pires, à la fois 1) parce que ce sont celles-là qui nécessitent le plus des interventions, donc des réflexions, 2) parce qu'elles constituent d'heuristiques mises à l'épreuve des réflexions plus théoriques, parce que ce sont celles-là qui argumentent le mieux de l'utilité d'une discipline (si la médecine se limitait à la « bobologie »...) 3) parce qu'il est prudent d'envisager toute la gamme des possibilités, des plus optimistes aux plus pessimistes, et dans ce cas il vaut mieux, sinon ériger en paradigme les plus ardues, du moins les garder

<sup>110</sup> Ce mot produit aussi le champ lexical suivant : « flageller », « infliger », qui est assez explicite.

<sup>111</sup> La conséquence en est une forme de relativisme : toutes les démarches se vaudraient donc à peu près sans jamais être contradictoires. L'étape suivante aboutit au fait que soit / et on préconise un subtil dosage des paramètres, soit / et que cela dépend des contextes, etc. Dans ce cas, il faudrait aussi en conclure que la réflexion approfondie est assez inutile, puisqu'on en connaît d'avance l'issue, et qu'on doit donc se borner à établir des listes de paramètres à doser, et une typologie de contextes. Il me semble qu'une démarche qualitative part du présupposé qu'il y a des qualités, fondées sur des différences, liées à des enjeux, qui font que tout n'est pas équivalent à tout, et qu'il y a donc des choix, d'ordre politique, éthique, à arbitrer.

<sup>112</sup> Les guillemets pour rappeler que « empirique », dans la perspective exposée ici, n'a pas le même sens que dans les perspectives majoritaires.

dans l'horizon des préoccupations quotidiennes, ne serait-ce que pour les éviter, à défaut de pouvoir les empêcher.

En prenant en compte en permanence que c'est la question de la pertinence de la conflictualité qu'il me semble important d'examiner (et pas le conflit), on peut maintenant considérer un type de conflictualité qui me semble particulièrement pertinent.

Le sens auquel je me réfère ici est juridique et judiciaire<sup>113</sup> : la conflictualité est alors nécessairement liée à des différends d'interprétation, de sens, avec des conséquences qui importent. Il s'agit d'argumenter, sur la base de signifiants, textes, traces, d'indices, bref de signes, de sens divergents, agonistiques, qui comportent des enjeux, et confèrent à l'ensemble de la relation une dimension conflictuelle qui motive, contraint les parties à expliciter comment elles parviennent à ce sens, vital pour elles, à partir de traces qui sont pourtant « les mêmes » en apparence (elles ne sont les mêmes qu'« objectivement », c'est-à-dire, on le comprend, hors humanité). Dans ce type de relation, le sens est, par définition, pluriel, différent, loin d'être univoque et évident, et l'essentiel du travail consiste à argumenter de la validité du sens qu'on veut donner à des ensembles de signes, la discussion pouvant aller jusqu'au débat sur le statut de signe, de signifiant, ainsi que l'argumentaire qui permet de leur donner un sens ou un autre, etc. Les signes n'y sont donc pas considérés comme recélant l'essentiel du sens : *à partir d'eux s'argumentent différents sens*. L'éventualité malheureuse du conflit doit donc être conservée dans l'horizon des possibles, parce que c'est en quelque sorte l'épouvantail qui motive le débat d'interprétation à aller le plus loin possible sous forme de *débat*.

La conflictualité est donc, dans sa phase juridique et judiciaire, une tentative d'appropriation, ensemble, et divergente, d'un problème dont on fait l'hypothèse, à propos duquel on croit qu'il est partagé. Il faut insister sur cet accord ou cette croyance dans un accord, qui seul permet la conflictualité, sur la base d'un arrière-plan considéré comme commun et fondateur de socialité, à savoir la / les langues dans laquelle/ lesquelles le droit est rédigé, les textes de droit, les traditions juridiques, l'interprétation, par les discours du droit (précédents, textes de doctrine)<sup>114</sup>. Cette conception a bien entendu beaucoup de mal à être acceptée en France, sans doute en raison d'horizons de références influencés par le rousseauisme (Hazareesingh, 2015 l'argumente bien), alors que, sur ce point, mon horizon s'ancre assez clairement dans la tradition intellectuelle de la démocratie britannique, avec des horizons de rétrospection hobbesiens (pour T. Hobbes l'homme peut être un loup pour l'homme), et il importe de ne jamais l'oublier pour éviter précisément cette issue tragique<sup>115</sup>. Cette attitude est d'ailleurs plus répandue qu'on ne le croit, et beaucoup de sociologies fondatrices partent du souci d'éviter le conflit comme on l'a vu plus haut.

Un dernier point mérite une insistance particulière : dans les conflits juridiques et judiciaires, ce qui y met fin, c'est une décision de la part d'une autorité, le juge, décision portant sur le sens. Cette décision se prend de manière herméneutique dans une certaine mesure (et H.-G. Gadamer en fait d'ailleurs un des exemples paradigmatiques de son herméneutique), et il existe des juristes s'inspirant de la PH (voir Debono, 2010), puisqu'elle vise, tout en préservant une tradition du droit qui constitue un pilier social fondateur, à lui donner un sens nouveau dans des circonstances historiques nouvelles, face à des problèmes et besoins nouveaux d'une société. La limite, par rapport aux SHS, est que cette herméneutique, officiellement, ne va pas jusqu'à prendre en compte les particularités du juge, son histoire sociale, personnelle, le caractère social de la juridiction (ville ou campagne...) etc., même si,

<sup>113</sup> Cette idée me vient évidemment de H.-G. Gadamer.

<sup>114</sup> La situation se corse quand il y a, aussi, risque de conflits de droits différents (et parfois dans des langues différentes), comme dans certains pays de droits mixtes (Canada, Ile Maurice), ou en droit international.

<sup>115</sup> C'est le sens de la démarche de Thomas Hobbes (1588-1679), qui est l'un des fondateurs de la pensée politique britannique, et qui se voit souvent posée en contraste avec celle de J.-J. Rousseau.

par exemple, beaucoup de juges aux affaires familiales sont des femmes et que, le sachant, beaucoup de justiciables hommes prennent soin de se faire assister par des avocates dans les affaires conflictuelles de divorce, lorsque le conjoint et adversaire est une femme. Cette herméneutique empirique ne peut être officialisée, dans des pays dans lesquels une croyance fondatrice est l'homogénéité du droit et de la justice. Les SHS sont également tributaires de ce rôle prescriptif : dans une société fondée sur la prépondérance du rationnel, le chercheur ne peut mettre en jeu et débat la dimension socio-personnelle de son travail, puisque cela minerait les raisons pour lesquelles on pourrait vouloir lui demander un avis, une consultance, une expertise : les SHS interdisent donc, sous prétexte de relativisme entre autres motifs allégués, la présence des individus dans le discours scientifique (cf. l'ouvrage de V. Debaene, évoqué plus bas).

On touche là un point nodal : l'herméneutique, poussée jusqu'à un certain point dans la recherche de cohérence, met en lumière de manière crue et extrêmement salutaire, la prise de pouvoir trop peu thématifiée et mise en débat, le rôle régulateur et prescriptif des SHS, souvent plus ou moins soutenu par le politique (Robillard 2014, pour ce qui concerne le rôle de la Délégation générale à la langue française et aux langues de France, en France). Leur rôle le plus important (et *donc* caché) indépendamment de l'utilité de leur travaux empiriques<sup>116</sup>, est donc d'affirmer les dogmes de nos sociétés et ainsi de les perpétuer, de les stabiliser dans le temps. Ces dogmes sont implicitement affirmés par les SHS dans leur corps doctrinaire méthodologique : l'importance des signes, de la rationalité pour les interpréter, qui fondent nos sociétés dans une croyance partagée dans un monde régulable, éventuellement par le calcul. Le fait que ces dogmes soient affirmés seulement implicitement<sup>117</sup> est crucial, et participe de leur efficacité. Ils échappent ainsi au débat public, demeurent donc impensés, sous les radars du débat démocratique, et donc d'autant plus redoutablement efficaces : dans ce cas aussi, les SHS participent, par dissimulation d'enjeux, de l'imposition fort peu démocratique d'une hégémonie sémiotiste, matérialiste et rationaliste qu'elles seraient bien en peine de fonder de manière sémiotiste, matérialiste et rationaliste, intéressante contradiction.

En cela, les enseignant-chercheurs en SHS sont, avec les juges, les enseignants en général, des « grands prêtres » d'un certain ordre social, le problème étant qu'il y a là une dimension démocratique à approfondir : en démocratie, tout, et surtout le plus significatif, doit en principe être débattu publiquement, et ce n'est pas le cas de ce corps doctrinaire occulté.

Il ne s'agit absolument pas, par cette mise à nu, de contester les fondements de l'ordre social, mais de les rendre au débat démocratique et public, d'en rendre discutables le statut épistémologique et les enjeux.

Voyons d'abord les conséquences de la soustraction de ces éléments à tout débat : les sociétés démocratiques, dans ce cas, faillissent à leurs propres exigences, demeurent beaucoup plus proches des sociétés théocratiques ou autocratiques, qu'elles prétendent remplacer avec avantage, puisque des éléments fondateurs du pouvoir demeurent cachés pour la majorité des citoyens, seule une élite y ayant accès.

En effet, dans des sociétés démocratiques, les dogmes sur lesquels reposent ces sociétés doivent être explicités en permanence, leur légitimité constamment discutée parce que le monde change sans cesse, et que ces sociétés sont loin d'être, dans leur état actuel, parfaites. Leur caractère dogmatique doit également être rappelé en permanence pour éviter toute sédimentation, et c'est sans aucun doute le rôle, sinon des SHS, puisqu'elles adhèrent trop aux

<sup>116</sup> Qu'on peut par ailleurs relativiser un peu, quand on mesure qu'un grand nombre d'entre eux consiste en des paraphrases assez littérales d'éléments de corpus qui n'apprennent rien de nouveau, et cela de manière parfois assez répétitive dans le temps.

<sup>117</sup> Si on cherchait un exemple de l'essentiel caché, en voilà un : les travaux empiriques servent donc, en feignant que l'essentiel est constitué de leurs corpus et résultats, à affirmer à travers cela l'intangibilité des dogmes des sociétés occidentales.

dogmes sociaux pour le faire, du moins celui des humanités PH, parce que la règle démocratique exige que tout ce qui est important soit débattu, et ces questions le sont, indubitablement. Les soustraire au débat public permanent est anti-démocratique, et si les SHS ne peuvent pas assurer l'animation de ce débat pour des motifs de conformisme, le rôle des humanités, dans un rôle d'alternative indispensable, étayées par des perspectives PH, devient donc crucial (l'alternative étant la transformation des SHS par intégration de la PH).

Cette exigence ne peut absolument pas être assimilée à un quelconque nihilisme, argument trop facilement et trop mécaniquement dégainé pour rester crédible, face aux perspectives PH. Reconnaître notre humanité avec l'évidence de sa finitude (donc celle de nos institutions), et tout ce que cela entraîne comme conséquences, notamment celle du fondement arbitraire, traditionnel, historique, des sociétés ne peut être considéré comme nihiliste que si l'on considère comme possible qu'une société humaine puisse être fondée sur quoi que ce soit d'indubitable.

Comme ce n'est ni argumentable rationnellement seulement, ni démontrable empiriquement, cette contradiction fondatrice, doit, de manière très salutaire, être mise en débat, ainsi que ses enjeux, et assumée en permanence par les sociétés et leurs institutions, ce qui rend indispensable des perspectives PH.

En d'autres mots, si les juges, enseignants et enseignants-chercheurs notamment jouent le rôle de grands prêtres assumant la cohésion sociale, il faut, à la fois, qu'ils jouent pleinement ce rôle fondateur, *et qu'ils l'assument comme tel s'ils sont démocrates*, sans le parer d'imaginaires vertus de rationalité et d'universalité qui leur permettraient de se soustraire au débat démocratique et à leurs responsabilités. Il faut aussi, dans ce cas, assumer le rôle fondamental des SHS, actuellement occulté : certes, elles servent secondairement à produire des études empiriques et autres « expertises », mais, avant tout, leur rôle est d'affirmer et de prescrire des valeurs permettant de fonder des sociétés, et de leur assurer une certaine stabilité : ce sont des religions modernes (voir V. Feussi dans ce numéro ; E. Durkheim n'affirmait-il pas qu'une société est toujours un peu religieuse, par exemple à travers la prohibition de l'inceste, qui produit une forme de sacré ?). Assurer une stabilité minimale n'est cependant pas assimilable au fait de soustraire une question centrale au débat : la stabilité n'est pas contraire à la démocratie, qui ne se nourrit que de pluralisme, donc de conflictualité organisée. Si les sociétés démocratiques (et les SHS) ne peuvent supporter le salutaire décapage de ces certitudes par les perspectives PH, alors il faut qu'elles assument un statut, autre, celui de « démocraties réduites » ou de « démocraties sectorielles », ou « démocraties élitaires », dans lesquelles les clercs soustraient certains éléments au débat public, en le conservant, dans le meilleur des cas, pour un débat entre initiés.

Les SHS rejettent la possibilité du questionnement de leurs dogmes partagés, et implicitement, en France par exemple, l'argument qui vient fréquemment dans le débat pour justifier cette occultation consiste à souligner que ces questions sont réminiscentes des questions religieuses, et qu'il serait malséant, par ce biais, de risquer de les conforter dans un état laïque. Cette position est très ambiguë, paradoxale même, et probablement contre-productive, puisqu'elle consiste, pour prévenir le retour de certains dogmes, à introduire une autre dogmatique, en la rendant indiscutable, au sein même des SHS. Il est inévitable, on l'a vu, de fonder des sociétés sur des dogmes ou métaphysiques, mais il est plus discutable de rendre ces dogmes *sacrés*, puisque le sacré consiste à considérer, imposer, que certaines choses soient maintenues hors d'atteinte (une des étymologies de « sacré » est « séparer », distinguer<sup>118</sup>).

---

<sup>118</sup> Je dois à V. Castellotti et E. Huver de m'avoir suggéré cet argumentaire, à partir des travaux de G. Agamben.

## PH et « origines du monde », originarité du sens

Les courants PH, on l'a vu, en particulier chez M. Heidegger, qui est sans doute le plus explicite à ce sujet, se demandent – question que ne se posent pas les SHS orthodoxes – « Comment se fait-il que nous puissions avoir un monde présent à nous ? » : soit la question de « l'origine du monde » (Lyotard, 2004 : 27), parce qu'elle fait l'hypothèse que la façon dont le monde s'origine pour nous participe de manière significative à son sens (cf. problématisation de la phénoménologie par M. Heidegger, ci-dessus).

*la phénoménologie ne se pose pas le problème criticiste à proprement parler, elle se pose le problème de l'origine du monde, celui-là même que se posent les religions et les métaphysiques. Sans doute ce problème a-t-il été éliminé par le criticisme, parce qu'il était toujours posé et résolu en termes aporiques. Le criticisme l'a remplacé par celui des conditions de possibilité du monde pour moi. (Lyotard, 2004 : 27. soulignement de l'auteur)*

On s'aperçoit également, en ce faisant, que *les SHS se sont interdit toute possibilité de revendication crédible d'universalité*, parce qu'elles se sont ainsi immunisées de tout dialogue contradictoire et paritaire avec les sociétés, nombreuses, pour lesquelles le religieux est explicitement fondateur, puisqu'elles ne peuvent plus s'en laisser interroger paritairement et contradictoirement, dans un « dialogue interculturel » qui sonne plein : un vrai dialogue interculturel ne soustrait rien au dialogue. Les SHS interrogent ces sociétés en leur demandant « Que faites-vous de la rationalité ? », question légitime qui leur permet de les problématiser de manière contradictoire, instabilisante et très pertinente. Cela suppose que, elles-mêmes, les SHS, si elles prétendent à l'universalité, puissent accepter, symétriquement, une interrogation tout aussi instabilisatrice quant à leurs propres fondements.

Or les SHS (et peut-être tout particulièrement en France) ne peuvent que considérer avec quelque condescendance (implicite, les explicites dénégations du contraire abondant dans les textes de recherche) la question que ces sociétés leur posent, à savoir : « Qu'avez-vous fait de vos dogmes ? ». *Les SHS se ferment, par principe constitutif et par anticipation, et par impossibilité d'aller jusqu'au bout d'un argumentaire rationnel dont elles professent pourtant le caractère indispensable, à la fécondité du dialogue universel et du travail herméneutique, en le remplaçant par l'objectualisation des autres et de leurs croyances*<sup>119</sup>. Comme on le verra plus bas, entre individus comme entre sociétés, *la seule forme envisageable d'universalité entre êtres humains est le dialogue contradictoire « existentiel » ou « ontologique », où l'on est prêt à prendre le risque de la mise en cause en profondeur à la faveur du débat, jusque dans ses sensibilités fondatrices, en s'y engageant pleinement et en s'y mettant « en jeu »*<sup>120</sup>.

Cet arrière-plan, déjà, ne peut que susciter de la conflictualité : en effet, chaque ensemble de langues-cultures, chaque unité politique, repose sur ce qu'on peut ramener à une ou quelques façons (en cas de plurilinguisme, pluriculturalisme vivant) d'imaginer le monde (et

<sup>119</sup> Ainsi G. Balandier peut-il préconiser (2006 : 31), pour l'anthropologie, que l'on décrive les autres, et donc leurs être-au-monde, sans vraiment faire l'expérience de leurs façons d'être-au-monde, ce qui, curieusement pour une science empirique, lui enlève toute « empirie » : comment peut-on dire quelque chose de l'expérimentation des autres, sans l'expérimenter soi-même, puisque c'est cela même qui l'ancre dans l'empirique ?

<sup>120</sup> On mesure l'écart par rapport à l'humanité « humaniste », rousseauiste, où la compassion est le maître-mot. C'est ce qui fait des travaux tels ceux de M. de Certeau des tentatives tout à fait singulières, comme ceux des penseurs PH. Il n'est pas indifférent qu'il s'agisse de chercheurs ne rejetant pas d'emblée toute dimension religieuse (sans pour autant confondre le religieux et le laïque), parce qu'il s'agit de personnes pouvant plus facilement que d'autres mesurer la cécité des SHS occidentales, la religion étant le « grand autre » des SHS. Cela devient de plus en plus sensible en France depuis les événements du 13 novembre 2015.

non pas à une conception du monde<sup>121</sup>). Ce qui a l'air de n'être qu'une nuance constitue une différence saillante. Ce qui importe, ce n'est donc pas une vision du monde cadrée et fixée une fois pour toutes, mais une façon de le considérer, de l'intuitionner, qui laisse beaucoup de marge et de place à la créativité. On voit déjà une source de conflictualité dans cette situation, puisque chaque individu, s'il décide de s'émanciper de l'empire du « on » pour se prendre en responsabilité, doit donc se rebeller contre ce cadre, et, comme le fait remarquer M. Debono dans sa thèse, contre le « fascisme de la langue » de R. Barthes (Debono, 2010, § 1.1.).

Cette remarque est l'amorce de bien d'autres : la PH, et particulièrement en son sein, M. Heidegger, conteste la façon de raconter l'histoire intellectuelle de l'Occident. L'histoire communément admise fait remonter à Aristote la conception de la science fondée sur la raison, alors que M. Heidegger argumente que cette interprétation d'Aristote est discutable, et en propose une autre, en considérant donc, en somme, que c'est une forme fossilisée de la pensée d'Aristote, notamment par le travail de la pensée latine, puis chrétienne, qui a produit la science actuelle, alors que si on avait suivi l'« autre » Aristote, on aurait valorisé la fibre PH dans les sciences.

On comprend donc, avec cet exemple, que les perspectives PH impliquent un questionnement profond des fondements mêmes de nos sociétés, autre source de conflictualité probable<sup>122</sup>. Cette conflictualité est intensifiée par le fait qu'il ne s'agit pas, comme c'est le cas pour beaucoup de critiques sociales dans les SHS, par exemple d'inspiration marxiste, de s'exercer dans l'arène intellectuelle habituelle, puisqu'elle met en cause les usages habituels du débat intellectuel et donc les limites et règles de cette arène elle-même, notamment l'acceptation de l'obligation du débat selon des formes, en dernière analyse, exclusivement rationalistes. Cela touche bien évidemment les sciences humaines. Ainsi par exemple :

*La sociologie, ou la « pensée sociologique » comme dit aussi Heidegger [...], est en définitive ce mode de pensée qui réfère tout ce qui est aux directives et aux plans qu'assigne la société. Mais la « société », précise Heidegger qui lui confère un sens très spécifique, « veut dire société industrielle », laquelle désigne l'égoïté, c'est-à-dire la subjectivité portée à son élévation extrême [...]. C'est à la planification ainsi réglementée de la société industrielle que concourt la sociologie, en commençant par la mise à disposition de l'homme déterminé comme « animal social ». (Nicolas, 2013 : 1231)*

Par ailleurs, on l'aura compris, la (socio)linguistique est également touchée, puisque la philosophie du langage qui la légitime est frontalement mise en cause comme l'affirme J. Trabant : « Ce qui s'appelle “philosophie du langage” c'est avant tout une activité qui pense contre le langage » (Trabant, 2014 : 585), début qui lui permet ensuite de déployer l'idée humboldtienne de « langage » dans sa lecture de W. von Humboldt, tiède cependant en comparaison de ce que d'autres, notamment M. Heidegger, ont pu en dégager.

### **Comprendre avec l'inapparent**

De quel ordre seraient les propositions faites par les courants PH, si on les traduisait en termes de SHS, ou, mieux, d'humanités ?

L'élément majeur en serait constitué par l'idée que le sens apparent ne se comprend que lorsqu'il est pris en compte avec ce qui est inapparent.

<sup>121</sup> Je fais allusion ici à W. von Humboldt dont la réflexion est extrêmement riche, et pas à E. Sapir et B.L. Whorf, que les sociolinguistes invoquent trop souvent pour ces questions, sans référence à W. von Humboldt malgré son antériorité et la richesse de sa pensée.

<sup>122</sup> On se référera, sur ce point que je ne peux développer ici, aux ouvrages tardifs de M. Foucault (2009 par exemple) sur les cyniques, dont la fonction sociale, selon lui, est d'assainir la socialité en posant les questions qui mettent à nu les présupposés cachés des sociétés.

[le phénomène est m]anifestement quelque chose qui, d'abord et le plus souvent, ne se montre justement pas, qui, à la différence de ce qui se montre d'abord et le plus souvent, est en retrait mais qui est, en même temps, quelque chose qui fait essentiellement corps avec ce qui se montre d'abord et le plus souvent de telle sorte qu'il en constitue le sens et le fond. (Heidegger, 1986, § 7 C : 62 ; soulignement de l'auteur)

Mais s'il est caché, comment faire ? N'est-il pas plus « raisonnable », ou « pragmatique », d'y renoncer, comme le font les SHS, fondées en cela par les arguments de L. Wittgenstein, et l'épistémologie pragmatiste de manière générale<sup>123</sup> ?

Sans entrer dans trop de détails, les présupposés qui permettent tant à L. Wittgenstein d'une part, que, d'autre part, à l'épistémologie pragmatiste, de privilégier les signes, en insistant sur la dimension matérielle des signifiants, prennent leurs sources dans une interprétation dominante de l'ontologie aristotélicienne, qui infuse la majorité des épistémologies postérieures. Le point central chez Aristote, selon ces interprétations, est sans doute la conception fondamentale du monde dans une consistance « réaliste » (qui serait donc indépendante des observateurs) et de l'homme comme « animal rationnel », deux présupposés qui l'ancrent prioritairement dans une forme de « physicalité » et de « contrôle », ce qui semble donc justifier la priorité accordée, dans les processus de sens, à la matérialité du monde, et, en son sein, à celle des signifiants au sein du signe, qui conduirait, par des processus compliqués mais sûrs, rendus possibles par la rationalité, au sens.

L'originalité des courants PH est de proposer une alternative à cela, en postulant que la perception physique<sup>124</sup> n'est intelligible que parce que chaque être humain est fondamentalement constitutif, nous l'avons vu, de la « chair » du monde, et que chaque perception est indissociable donc de la pulsion de sens qui anime chaque être humain, au sens fort : c'est l'essentiel de ce qui le constitue et le fait vivre. C'est cet élément fondamental qui permet de comprendre le sens de ce qui se voit, se touche, s'entend, se sent, et qui constituerait ce qui *a priori* se vit comme un élément mystérieux, voilé au sens où il est « recouvert » par un certain nombre d'évidences, et d'allants de soi, notamment de « discours circulants ». Nous ne voyons, touchons, entendons, etc. le monde que parce que ces allants de soi créent des horizons de perception (et en excluent d'autres), et la sensation physique ne se fait pas indépendamment de ces horizons, mais sont organisés par eux, et se font par leur truchement. Il ne s'agit donc pas de « représentations » du monde, qui « habilleraient » superficiellement nos sensations physiques, par ailleurs demeurées indépendantes de toute influence. Les courants PH considèrent que nos sens physiques ne peuvent donner du sens que parce que leurs sensations ne peuvent jamais être « purement » sensations physiques dépourvues de sens. Lorsque nos sens perçoivent quelque chose, le ver du sens est déjà dans le fruit, en raison du *Lebenswelt*, de la jction<sup>125</sup> dans le monde du *Dasein*, qui apparaît avec la vie humaine. Un être humain qui veut entamer le difficile travail de compréhension des autres qui dépasserait le superficiel, doit essayer de comprendre ce qui en permet la genèse chez lui parce que cela fait partie de tout sens pour lui. Si la compréhension des autres, que visent les humanités, en participe, alors, le travail des SHS ne peut se dispenser de ce travail sur soi, concomitamment à celui qui consiste à rencontrer les autres : les deux, conjoints, concomitants, constructifs dans leur opposition, sont indispensables à la désobstruction

<sup>123</sup> Dans cette veine, il faudrait inclure les lectures de chercheurs tels que F. Rastier, J. Trabant ou H. Meschonnic qui, tout en reconnaissant une forme de déficit herméneutique à la (socio)linguistique actuelle, ne vont pas aussi loin que nombre de penseurs PH.

<sup>124</sup> Je n'accepte ici l'idée que la perception peut n'être que physique que pour les besoins du raisonnement, comme on le verra plus bas.

<sup>125</sup> Ce terme est significatif des perspectives PH, qui considèrent qu'un être humain est jeté dans le monde, puis s'y jette à chaque instant dans la mesure où il n'en maîtrise pas tous les aspects, et doit donc en permanence y prendre des risques, faire des paris, qui engagent à chaque fois son existence.

réciroque du sens des participants, un peu comme l'on peut dire que le diamant seul peut entamer le diamant.

Cette métaphore même procède d'une logique de la conflictualité. Il s'agit maintenant de l'explicitier en argumentant comment et pourquoi cette « qualité » relationnelle est probablement nécessaire, mais pas suffisante ?

M. Heidegger insiste, par des choix de termes (en traduction : « désabritement », « clairière », « désobstruction », « destruction » (dé-struction)), sur l'effort indispensable pour remonter dans l'histoire du sens, en essayant d'aller le chercher à la source, malgré les obstacles. Il ne s'agit pas de tenter de trouver la source « pure » de toute influence, mais de la débarrasser des obstacles qui imposent des compréhensions par le jeu des traditions. Ces obstacles, il s'agit de les « démanteler » (Robillard, 2008a), donc de les comprendre (le démantèlement suppose la compréhension de la structure en démantèlement, pour la « démonter », et ne pas la « casser » ce faisant), de les penser avec sa façon unique d'être-au-monde, son imagination et son travail intellectuel. Mais ce travail est profondément « instabilisant », « dé-structeur » dans la mesure où il exige de prendre le risque de la modification de tous nos repères fondamentaux, et est donc générateur d'anxiété, voire d'angoisse et de conflictualité dans la mesure où seul ce travail permet le comprendre le sens sous-jacent en prenant la responsabilité de ce sens.

C'est par exemple le travail re-fondateur qu'effectue M. Heidegger, lorsqu'il entreprend, parce qu'Aristote est considéré comme « le » fondateur de la pensée occidentale, de comprendre d'abord pourquoi il a été interprété comme il l'a été par sa postérité latine et chrétienne (etc.), avant de l'interpréter autrement, en revendiquant la vérité<sup>126</sup> de son interprétation à lui, qui, notamment, conteste qu'Aristote ait jamais argumenté en faveur du caractère fondamentalement logique du langage et de ses catégories (Arjakovsky, 2013 : 107). Il argumente que l'on peut parvenir à une autre lecture d'Aristote, à condition que, au préalable, on ait désobstrué les textes d'Aristote des interprétations sédimentées qui en orientent l'interprétation pour tous les successeurs des philosophes latins et chrétiens, ce qui nécessite que l'on comprenne pourquoi ces interprétations ont pu être greffées sur ces textes, dans quel but, dans quelles circonstances, sous quelles influences.... Pour dire les choses autrement : si, assurément, on ne peut pas atteindre le texte « nu » (ce qui reviendrait à une sorte de recherche d'objectivité), on peut le débarrasser d'une partie des interprétations qui en donnent un sens qui est celui qui était pertinent pour d'autres, à d'autres époques, dans d'autres projets de sens, etc.

C'est la métaphore de la clairière, qui apparaît, plus lumineuse, quand on a franchi l'obstacle du bois alentour, qui est récurrente dans l'œuvre tardive de M. Heidegger. La clairière est, par définition, « vide », ce qui la définit c'est que la lumière y est abondante et permet à de jeunes pousses de prospérer, à partir du sol (de l'*humus*, étymon de « homme »), terme riche en connotations, que je ne peux expliciter ici en détail. On voit bien cependant l'analogie avec une « phénoménologie de l'invisible » : l'essentiel à comprendre est ce qui ne se voit pas, et qui permet à ce qui se voit (et ce qui se voit risque d'induire en erreur) d'être compris.

Ce travail du sens, M. Heidegger le mène face à / avec les autres penseurs auxquels il se mesure grâce à ce qu'il appelle un « combat », une « lutte » :

*Dans le champ de la pensée essentielle toute réfutation est un non-sens. La lutte entre les penseurs [au sens de « penser » chez lui, ce qui implique la sensibilité, la créativité et la « méditation », et pas seulement le rationnel] est la « lutte amoureuse » qui est celle de la chose même. (Heidegger, 1983 : 91).*

<sup>126</sup> Dans ce sens de « vérité », il ne s'agit évidemment pas d'une objectivité incontestable, mais de la recherche d'un sens en phase avec une histoire et une projection dans l'avenir, et donc « approprié ».

Ce qui est dit ici dans des inflexions heideggériennes est significatif de la pensée du sens PH<sup>127</sup>.

Il s'agit, pour M. Heidegger, dans ce travail concernant l'histoire de la pensée dont il se sait héritier, de donner à cette histoire un sens qui soit compatible avec son temps et son propre projet sans pour autant rompre le fil d'une tradition<sup>128</sup>, parce qu'elle est fondatrice, tout en en renouvelant le sens d'une manière qui éclaire les enjeux de son époque, ses propres enjeux.

Il faut ensuite essayer, avec sensibilité, imagination et raison, d'en comprendre, d'en investir, d'en habiter les raisons sous-jacentes, celles que parfois les acteurs mêmes ne se sont pas explicitées, pour que cette histoire ne soit plus dénuée de prise en charge par qui que ce soit, et de ce fait reste figée, opaque, inaccessible, imposée, en un sens « objectivée ». Au contraire c'est l'habiter, l'investir avec sensibilité, affectivité, rationalité qui lui fait retrouver du sens en la rattachant à des jectons dans le monde. Cette histoire est alors à nouveau investie par une histoire et un projet, elle retrouve son *humus*, ce qui lui redonne un caractère historique (pas au sens de l'histoire « objective ») et humain. Cela, alors, émancipe pour l'avenir, puisque la projection dans l'avenir que nous faisons est du même type que celles de nos prédécesseurs : nous inscrivons nos choix dans la suite de choix passés, là où, auparavant, nous ne pouvions que subir les effets de mécanismes incompréhensibles, et donc ressentis comme arbitraires, du passé, sans en comprendre les raisons, ce qui obligeait à se projeter vers l'avenir dans la même opacité. La « lutte » concerne la difficulté de ce travail de désopacification, de désévidentialisation, dé-cèlement, dévoilement, qui nous fait adopter un étrange régime de relation avec ce qui nous était / est obscurément constitutif, et donc nous « étrange » à nous-mêmes dans une certaine stupéfaction de cette ancienne familiarité. Celle-ci, perdure, mais autrement puisqu'elle a été explicitée, une fois appropriée. La dimension « amoureuse » est indispensable parce que, dans la mesure où cette étrange histoire que nous découvrons est bien la nôtre, ce n'est qu'en parvenant à l'investir en lui restituant la part de sensibilité et d'affectivité qui l'a habitée, et donc à *la prendre en charge humainement, avec raison, sensibilité et affectivité comme « nôtre »* (et pas seulement comme imposée par des faits chaotiques et insensés) que nous lui donnons du sens, ce qui seulement alors permet l'investissement vers un avenir. Une partie de ce travail de « lutte<sup>129</sup> » doit donc s'effectuer sur nos propres évidences fondatrices, pour et contre nous-mêmes.

Mais alors, faut-il considérer qu'il n'y a pas de sens possible sans cette « lutte amoureuse » ?

Dans cette problématisation le sens s'approche dans une perspective ontologique, lorsqu'un être prend personnellement la responsabilité du sens, se transforme, s'accomplit, dans un acte de compréhension poétique, qui réalise une *poiësis*, y compris de lui-même et des autres, dans une relation « engagée ». Les « significations », « signifiés », etc., font partie de ce processus, qui les dépasse cependant largement, et s'y cantonner s'apparenterait au sens

<sup>127</sup> Il faut dire un mot du début de cette citation (« Dans le champ de la pensée essentielle ») qui signifie que, en matière de métaphysique, toute réfutation est impossible, puisque la réfutation se fait sur le mode rationnel, alors que la métaphysique échappe partiellement à cet ordre de choses. Cette (apparente ?) restriction à la pensée essentielle n'en est peut-être pas une, puisque, dans des perspectives PH, toute pensée, toute vie touche toujours à l'essentiel.

<sup>128</sup> C'est ce qu'on fait si on rejette une tradition en bloc et si on l'occulte.

<sup>129</sup> L'équilibre entre « lutte » et « amoureuse » est crucial : la lutte doit s'effectuer dans une relation durable, ce sur quoi j'ai insisté plusieurs fois dans mes travaux antérieurs, et à partir d'une expérience pluriculturelle. Si je mets en vedette la dimension « lutte », c'est en raison de la difficulté actuelle à envisager la relation autrement qu'« humaniste », dans une problématisation de l'humain qui priorise la dimension « sentimentale », compassionnelle ou empathique par rapport à la dimension de l'être-au-monde. Il ne s'agit pas de dévaloriser ces affects, mais de reconnaître qu'ils ne peuvent se manifester qu'après que le poétique a fait surgir le monde, les autres, et que cette humanité compassionnelle n'est pas ce qui fait l'essentiel de l'être humain.

« technique », qu'on peut gloser par « anonyme », « hérité, sans transformation, mécaniquement », « routinier ».

Le sens, y compris *L*, part toujours de l'expérience de la compréhension d'un « antérieur », d'un héritage (des langues partiellement codifiées socialement, et transmettant des façons de sentir le monde, une histoire, etc.) auquel on ne peut donner un sens nouveau, réactivé, pertinent, une « vérité » à un moment donné, qu'en reconnaissant qu'il a été « vérité » vive pour d'autres dont nous sommes les héritiers et dont nous nous faisons héritiers, si étranges qu'ils puissent nous sembler, et si étranges que nous puissions nous apparaître une fois transformés. La seule façon de reconnaître pleinement cette valeur de « vérité » est de l'éprouver expérimentalement aussi, si une partie fondatrice du sens *L* prend ses racines dans l'expérientiation.

On pourrait donc être tenté de considérer que la compréhension intégrale du sens des autres étant impossible, il est, une fois encore, plus sage de s'en tenir à des options moins exigeantes le concernant, du type de celles ayant cours dans les épistémologies cartésiano-positivistes. La question de comprendre l'intégralité du sens investi par d'autres ne peut pas se poser, puisque, dans ces perspectives, cela n'a pas grande signification, aucun être humain ne pouvant être garant de cela, pas même celui qui s'investit, puisque le fait même de s'y investir ou de le comprendre l'altère, et suscite un nouveau sens<sup>130</sup> : empiriquement, cette conception du sens est inconcevable, inattestable, inobservable, et n'a aucune base « empirique ». En revanche, l'essentiel est dans la « lutte amoureuse », dans le fait pour les personnes engagées<sup>131</sup> dans ce travail de s'y investir en prenant le risque d'en être changées : d'y risquer son être même, comme dans la relation amoureuse, en se « livrant » à d'autres, en reconnaissant ce qu'on doit aux autres du passé et de l'époque que l'on vit, et ce qu'on espère des autres après soi. Mais la « lutte », le travail difficile, partiellement dans la conflictualité, est indispensable ; on se doit, éthiquement, d'argumenter à partir de ce qu'on croit être sa différence parce que c'est seulement grâce à l'expérientiation de notre différence face aux autres que nous parvenons à comprendre (imaginer, ressentir...) leur différence par rapport à nous, et, une fois cela explicité, que les autres peuvent mieux, en comparaison, se comprendre, s'« éprouver », se rendre présents à eux-mêmes.

Il s'agit donc d'une socialité assez éloignée de celle des seules « interactions », qui ont envahi le champ sociolinguistique, où l'on ne se préoccupe pas de se poser des questions ontologiques, se contentant d'en enregistrer les résultats atomisés et successifs, sans investissement sensible explicité (l'investissement de ces démarches prend en compte les sentiments, les émotions, mais ces phénomènes ont par ailleurs infiniment moins d'empan et d'enracinement que ceux que j'essaie de rendre présents ici).

Ce qui importe donc, comme dans la relation amicale ou amoureuse, ce n'est pas de *parvenir* à comprendre l'autre, mais de s'y *engager*, de s'y risquer, de manière durable, dans une relation. Pourquoi alors la relation amicale ou amoureuse n'y suffirait-elle pas, et pourquoi postuler l'exigence de conflictualité ? Parce que la relation amoureuse (mais on pourrait aussi penser à l'amitié) se fait dans une dynamique où l'adhésion, voire la fusion, fait partie de l'horizon, qualité qui ne favorise guère la dé-struction, le dévoilement, la prise de responsabilité individuelle, etc., sur un mode qui permet la comparaison et le contraste. Au contraire, la conflictualité (au sens indiqué ci-dessus), en cela qu'elle apporte une légitimité

<sup>130</sup> Pour H.-G. Gadamer, comprendre, c'est en effet toujours comprendre autrement.

<sup>131</sup> Informations glanées sur le site du Centre national de ressources textuelles et lexicales, consulté le 28 août 2015 : « Étymol. et Hist. A. 1. Ca 1150 « mettre en gage » [...] ; 2. 1595 « donner sa parole en caution, lier par une promesse » engager sa foy [...] ; 3. 1616-20 « enrôler » [...]. B. 1. 1559 « enfoncer dans » [...] ; 2. 1580 engagé « mêlé (à quelque chose) » [...] ; 3. av. 1630 « amener à » [...]. Dér. de gage\* ; préf. en-\* ; dés. -er ; cf. lat. médiév. *se ingnadiare* « s'engager (à fournir des preuves) » [...]. » Tous ces sens constituent autant de facettes de l'engagement dont il est question dans les démarches PH.

(par des enjeux) à diverger du sens investi par des autres, qui doivent l'argumenter pour d'autres qu'eux-mêmes, apporte dans la relation, pour tous ceux qui la partagent, l'exigence de l'effort de s'explicitier pour les autres, ce qui n'est pas toujours ni exigible, ni indispensable dans la relation amoureuse ou amicale<sup>132</sup>. Ou, pour dire les choses autrement : sans des enjeux, et de la conflictualité, il serait incompréhensible qu'on se lance dans le difficile, le perturbant, l'instabilisant travail herméneutique. On pourrait d'ailleurs rappeler ici l'idée de R. Kosellek (1997 voir *infra*) selon laquelle les historiens qui ont marqué l'épistémologie de l'histoire seraient ceux qui auraient eu le sentiment de faire partie d'un groupe de vaincus, et qui, pour survivre à ce risque d'annihilation symbolique, se sentent donc obligés de « comprendre » mieux ce qu'ils risquent, pour agir, et reconnaître expérimentiellement leur défaite, puisque c'est cela qui déclenche le sursaut. Ils partent donc d'une incompréhension en situation de conflictualité face au vainqueur, vers une compréhension qui a une fonction vitale, comme tout être humain reconnaît l'emprise de l'histoire sur lui, ce qui lui permet de s'autonomiser, de se responsabiliser.

Il est frappant de constater, avec V. Debaene (2010, évoqué plus longuement *infra*), que, dans les SHS, la « description » des autres selon des modalités techniques et anonymes, déshumanisantes pour le chercheur et pour ceux qu'il « décrit », est dissociée des modalités plus sensibles, qui n'apparaissent, dans l'ethnologie française, que dans un « second livre », à l'écriture plus « littéraire ». Cela tient à des exigences institutionnelles, les institutions exigeant, dans la mouvance d'un de leurs rôles évoqué ci-dessus, et pour que l'ordre établi ne soit pas troublé, un récit de la compréhension des autres qui exclue non pas la « lutte amoureuse » (ce qui exclurait toute compréhension), mais la reconnaissance explicite de son rôle dans le travail de recherche, puisque reconnaître le rôle central de la « lutte amoureuse » signifierait que toutes les institutions qui exigent la compréhension des autres (et laquelle ne l'exige pas, de l'école aux tribunaux, hôpitaux...) sont susceptibles de fonctionner selon cette modalité, ce qui n'est évidemment pas admissible, puisque ce n'est pas le « choix » de notre civilisation. Reconnaître la « lutte amoureuse » du sens est aussi reconnaître que tout sens doit être « désobstrué » de ses aspects implicites, ce qui n'est pas très compatible avec le fonctionnement de nos institutions, censément transparent et exclusivement rationnel.

Il est impossible ici d'entrer dans cette discussion de manière plus approfondie, mais il est bien clair que ce qui est en jeu ici, c'est une conception de l'humanité, qui n'est pas « humaniste » au moins dans deux des sens classiques. D'une part, il ne s'agit pas de l'humanisme de la Renaissance, qui a défini l'humanité prioritairement par rapport à la rationalité. De l'autre, il ne s'agit pas non plus de l'humanisme « sentimental » (qui insiste sur la compassion et / ou l'empathie), qui définit l'humain prioritairement par rapport à des émotions et sentiments « bénévoles » dans une sorte de rousseauisme qui s'ignore trop souvent, et qui « écrase » les particularités, les qualités particulières des individus et groupes, donc une partie significative de leur altérité, sous un torrent de bénévolence qui fait l'économie, par une sorte d'adhésion immédiate et automatique aux autres qui leur enlève toute altérité, du long cheminement de la « lutte amoureuse » évoquée ci-dessus, qui commence par reconnaître les différences avec les autres avant de tenter de les comprendre<sup>133</sup>.

Dans le travail herméneutique, il s'agit, comme cela a été évoqué plus haut, de ne renoncer ni à la rationalité, ni aux sentiments, ni aux être-au-monde particuliers, en considérant néanmoins aussi ce qui les permet, et ce sans quoi ni rationalité, ni sentimentalité ne

<sup>132</sup> Ou alors il s'agit d'une relation amicale ou amoureuse empreinte du souci de soi (Foucault, 2001, 2009 par exemple) qui est alors très proche des propositions PH.

<sup>133</sup> L'article « compassion » du *Dictionnaire des altérités et de l'interculturel* est très clair sur ce point voir (Ferréol, Jucquois (éds.), 2003 : 64-69).

pourraient apparaître, à savoir un socle sensible<sup>134</sup> constitué par la compréhension sensible, l'imaginaire<sup>135</sup>.

Cet exercice de réflexivité au sens large est indispensable si l'on veut éviter la ré-édition de nouvelles formes de dominations par les sciences puisque cela consiste, dans les SHS ou humanités, à ce que l'on renonce à considérer qu'une formation technique suffit à la recherche en SHS, et, à exiger, de manière complémentaire, que *chaque chercheur exige de lui-même, au cours de son parcours, de travailler à se légitimer en tant qu'être humain prenant la parole pour parler des autres, ce qui constitue une lourde responsabilité<sup>136</sup> et implique probablement un travail de la relation aux institutions, qui ne peuvent l'admettre*. Pour ne pas développer trop longuement ce point, je renverrai simplement à l'ouvrage de V. Debaene (2010). Ce dernier montre comment des ethnologues parmi les plus illustres (M. Leiris, A. Métraux, Cl. Levi-Strauss, et on pourrait rajouter à cette liste le curieux journal de B. Malinowski (1985) dont ne parle pas V. Debaene, ainsi que le livre de S. Caratini (2004)) rédigent une première fois une recherche dans des formes « académiquement correctes » et donc en un sens autocensurées. Il montre aussi comment, ensuite, ils écrivent une seconde fois la même recherche, de manière moins censurée académiquement que dans leur « premier » ouvrage, pour raconter, dans une écriture bien plus « littéraire », comment ils ont effectué leurs recherches, et cela, argumente V. Debaene, pour se racheter face à la violence symbolique exercée à l'égard des populations qu'ils ont étudiées.

Il me semble important de rajouter à cette raison, celle, corolaire, qui consiste, pour le chercheur, à se réhabiliter, à ses propres yeux, en tant qu'être pleinement humain. En effet, la redoutable symétrie et récursivité des humanités et SHS a pour effet que le chercheur ne peut pas faire autrement que de se traiter en tant qu'humain comme il traite les humains qu'il « étudie ». Il est obligé, par souci de cohérence au moins, de le feindre dans ses écrits. Leur faire ainsi violence symboliquement (ou jouer publiquement ce rôle de composition) se paie par de la violence symbolique exercée à son propre égard car, si, en tant que chercheur, il réduit les autres à des traces à interpréter, il ne peut que se réduire lui-même au statut d'interpréteur de traces censément sinon objectif, du moins impartial, dénué de sensibilité, d'imaginaire, de sentiments, etc., bref à une sorte de limier des SHS. Sur ce plan, les SHS n'ont pas assez tenu compte de la troublante ressemblance entre leurs procédures et celles des enquêtes policières (lire Debono, 2014, sur la collaboration des experts linguistes devant les tribunaux). L'exigence réflexive renouerait le fil de la pratique très ancienne du « souci de soi » (dès l'Antiquité grecque) évoquée par M. Foucault dans quelques-uns de ses derniers ouvrages parus, et qu'il présente comme une indispensable préoccupation face à soi, dès lors qu'on se voue à travailler avec / pour les autres, dans ce que S. Freud a appelé les « métiers impossibles »<sup>137</sup>, ce qui englobe sans aucun doute les humanités<sup>138</sup>. En effet, cela consiste

<sup>134</sup> Affectivité, de ce point de vue, serait plus polyvalent, pouvant signifier à la fois un être-au-monde, « ce qui fait qu'on peut être affecté, changé », et la faculté d'éprouver des sentiments (d'être « affecté ») : on y retrouve d'une part la valeur constitutive, la forme dispositionnelle et durable de la sensibilité, et d'autre part l'émotivité. Les deux sont liées, de manière asymétrique : une sensibilité heurtée peut se manifester par des formes d'émotivité, mais l'émotivité ne peut fonder la sensibilité.

<sup>135</sup> On pourrait rappeler ici l'ouvrage de S. Caratini (2004) qui, à sa façon, traite de ces questions, en considérant le terrain comme un « traumatisme ». En utilisant ce terme, elle sur-valorise probablement les effets de la rencontre des sensibilités en insistant plus sur leur traduction émotionnelle, plus superficielle, mais qui a l'avantage de se traduire éventuellement en signes, ce qui est indispensable aux SHS cartésiano-positivistes.

<sup>136</sup> Je n'y insiste pas par crainte de manquer de place, mais cela est développé par M. Foucault (2001, 2009), qui montre bien que les pratiques du souci de soi caractérisaient souvent des milieux où se prenaient des responsabilités collectives.

<sup>137</sup> M. Cifali revient utilement sur cet emploi : <https://leportique.revues.org/271>, juin 2016.

<sup>138</sup> Dans l'histoire, et selon M. Foucault, cette exigence s'affaiblit à partir de l'essor du cartésianisme, qui met en place l'idée, qui correspond aux sciences « dures », que le travail de recherche n'affecte pas fondamentalement le chercheur. Cette idée est évidemment fautive pour les recherches en sciences humaines, dès lors qu'on

finalement à reconnaître, comme l'a fait G. Jucquois depuis fort longtemps (Jucquois, 1989), après les travaux fondateurs de G. Gusdorf (1974, 1988) que les sciences humaines sont, constitutivement herméneutiques, si elles veulent être « humaines » à cœur et jusque dans leurs méthodes<sup>139</sup>, et donc, implicitement ou (de préférence) explicitement, comparatives, et donc aussi prescriptives.

En effet, le caractère inéluctablement comparatif des SHS (on compare, qu'on le veuille et s'en défende ou non, les expériences des autres aux nôtres pour en dégager du sens, voir D. Doustin Pichard ici même), place ce que nous disons des autres sous la dépendance de ce que nous sommes socio-biographiquement, y compris dans des aspects inexplicités. Cela nécessite donc que nous travaillions les deux composantes de la comparaison et de la métaphore : les autres (à travers des expérimentations, terrains, corpus...) bien sûr, sur lesquels se focalisent les SHS, mais aussi les chercheurs en tant que pôle implicitement prescriptif, tant qu'ils ne se sont pas mieux désopacifiés à eux-mêmes<sup>140</sup>.

C'est la seule façon de minimiser des formes d'« autocentrisme » ou d'« égocentrisme » impensé qui ne seraient guère plus excusables que l'ethnocentrisme, et qui consisteraient, puisqu'on n'explique pas comment on comprend, à homogénéiser et aligner<sup>141</sup> implicitement, et de manière très impérialiste et arrogante, l'humanité tout entière sur sa façon à soi de comprendre, ou sur celle d'un groupe implicitement considéré comme homogène, celui des chercheurs<sup>142</sup>, ou des lecteurs, avec lequel nous partageons beaucoup au moins professionnellement, et dont nous recherchons la validation de nos travaux, tout en validant les travaux des autres membres de cette communauté, dans un processus risquant de devenir vicieux.

Qu'est-ce qu'une compréhension alors, si on veut en évoquer le cœur ?

Une compréhension commence donc par la défaite, la prise de conscience, la reconnaissance d'une incompréhension (R. Kosseleck, 1997), liées à l'étrangeté du sens des autres, nécessairement à partir de son propre point de vue à soi, reconnu comme tout aussi étrange et arbitraire lorsqu'il est travaillé face à d'autres<sup>143</sup>. Une compréhension commence donc par la création des conditions du dialogue qui doit être engagé et paritaire pour être

reconnaît les critères proposés par M. Foucault pour reconnaître celles-ci (« L'objet des sciences humaines, ce n'est donc pas le langage (parlé pourtant par les seuls hommes), c'est cet être qui, de l'intérieur du langage par lequel il est entouré, se représente, en parlant, le sens des mots ou des propositions qu'il énonce, et se donne finalement la représentation du langage lui-même. » (Foucault, 1966 : 364).

<sup>139</sup> Et donc ne pas se donner bonne conscience en rajoutant compensatoirement un « module » éthique et politique (notamment sous des formes de militantisme « rachetant » la violence de la méthode) à une démarche par ailleurs discutable éthiquement et politiquement.

<sup>140</sup> Je laisse délibérément de côté la question des modalités détaillées de ce travail.

<sup>141</sup> Toutes les très fréquentes dénégations du contraire dans des préambules (du genre : « Bien entendu, ce qui suit / précède est une interprétation qui m'est personnelle... ») n'y changeront rien, et, par leur fréquence même, ne font que montrer que cette importante faille est bien perçue et ressentie, mais que des obstacles, notamment institutionnels s'opposent à d'autres démarches (voir une réflexion plus approfondie sur ces obstacles dans Robillard, 2014), sans que l'on y consacre de réflexion approfondie et sérieuse.

<sup>142</sup> Une réserve cruciale mérite d'être signalée : bien entendu, ces remarques visent à responsabiliser des chercheurs en activité dans des sociétés à visée démocratique, la démocratie ayant diverses exigences telles que la transparence, l'égalité ou l'équité. Ces exigences prendraient une autre forme dans des sociétés visant d'autres modalités (dans une société théocratique, il serait normal, pour des « grands prêtres », de discourir sur les autres sans se légitimer autrement que de leur fonction et de leur statut). En revanche, il est incohérent que la société tolère que la recherche en sciences humaines conserve des modalités aristocratiques (aristocratie de mérite, par des études, non héréditaire) alors qu'elle exige l'égalité partout ailleurs (mais on remarque le même type d'incohérence, en France et donc largement, dans la francophonie, dans la gestion des normes du français, laissée avec peu de partage à une élite restreinte et imposée à des millions de personnes de par le monde).

<sup>143</sup> Cela consiste, au fond, à reconnaître la nature profondément arbitraire et historique de nos allant-de soi, dogmes, etc., donc à reconnaître la finitude humaine, et par conséquent, le bien fondé d'altérités, toutes un peu arbitraires tant qu'on n'en connaît pas la genèse, parmi lesquelles la nôtre.

efficacement contradictoire : c'est la rencontre de sensibilités, d'imaginaires différents, puisque autres, qui reconnaissent que, dans leurs dogmes hérités, et dans leurs sensibilités, ils sont incompatibles, et que sans la compréhension de ceux-ci, la compréhension des autres ne peut que demeurer superficielle. Il s'agit de s'engager dans un cheminement conduisant à désobstruer ce qui empêche notre compréhension des autres, et leur compréhension des autres. Il faut donc commencer par se débarrasser du sentiment trompeur de comprendre, parce que cette première compréhension est la compréhension, que l'on peut penser achevée, et qui l'est, sauf qu'elle est compréhension non pas de ce qu'il y a à comprendre, mais compréhension vraie de ce qui cache ce qui est important : donc une compréhension vraie de ce qui est « faux ».

On pourrait jouer de la morpho-syntaxe du français pour le condenser : « se comprendre » a deux sens complémentaires, et, pour une problématique PH, indissociables, selon que le « se » est réfléchi (se comprendre soi-même) ou réciproque (comprendre les autres).

Il faut donc accepter la conflictualité des imaginaires, des sensibilités (qui sont ainsi avivés, rendus plus apparents), puis expliquer ce que cela « dit », au sens condensé plus haut : en quoi, dans cette étrangeté, nous avons été sensibles à une autre sensibilité, et en quoi cela a interrogé la nôtre.

Pour un sociolinguiste, par conséquent, le travail herméneutique vise, prioritairement, à se préoccuper de ce en quoi les autres, en mettant en œuvre du *L*, lui « confient », leur « jction », leur façon de se projeter dans le monde par le sens, et ce travail ne peut se faire sans « mise en cause » de celui qui écrit sur les autres.

Sur ce point, je ne puis être plus disert, mais on peut se référer aux textes de M. Heidegger sur ce qu'est une « chose<sup>144</sup> » dans les langues romanes ou une « thing » dans les germaniques, avec une nuance entre les deux, qu'il rattache à la « cause » au sens juridique, au sens de « ce dont il est question, ce qui constitue un enjeu pour une personne ou un groupe », « ce qui importe pour une personne ou un groupe », « ce qui concerne une personne ou un groupe ». Comprendre, c'est donc, par définition, passer au travers des signes dans ce qu'ils ont l'air de dire et auquel nous avons accès facilement (et qui est donc proche et (ré)confortant pour nous, donc peu pertinent), pour aller chercher, après désobstruction de ces signes, ce qu'ils donnent à comprendre de plus pertinent (et c'est souvent aussi plus déstabilisant).

C'est donc dans le fait de se sentir *concerné* (et pas de s'intéresser, librement, de son propre chef), et dans la coloration, la qualité de ce concernement, dans le partage, ou non, de ce concernement solidairement et conflictuellement avec d'autres que nous pouvons comprendre en quoi, pour quoi, la chose importe, et donc quel est son sens. En écrivant les autres, et en les « mettant en cause » pour en faire le centre de débats, le chercheur en SHS et dans les humanités se « met donc lui-même en cause », met en scène son concernement, et se met au centre du débat, à parité avec les autres.

Tenter d'y échapper, de s'en déresponsabiliser, par des épistémologies réalistes ou sémiotistes par exemple, par la prétendue force de vérité des corpus, ou par l'adhésion à des méthodologies, constituent autant de formes de détours par rapport à l'éthique et la responsabilisation. Les anthropologues célèbres de V. Debaene (2010) après avoir provisoirement cru échapper à ces problèmes, se sentent tenus d'y « revenir », pour les « ré-écrire autrement », et se réhabiliter pleinement en tant qu'êtres humains et réhabiliter ceux qu'ils ont évoqués, pour montrer qu'ils sont toujours déjà concernés par les autres.

En dernière analyse, écrire de manière « scientifique », « institutionnelle », sur les autres constitue une manière de prétendre, par une écriture superficielle et de manière indirecte, que l'on n'est pas concerné par les autres autrement que par le truchement d'un rôle institutionnel,

---

<sup>144</sup> En rappelant que pour E. Husserl, le cœur de la phénoménologie, ce sont « les choses mêmes ».

d'une méthodologie, d'outils, et d'une volonté d'ouverture délibérée, contrôlée, qui ne peut qu'être un rôle de composition.

Une forme de compensation un peu légère de cela consiste fréquemment, à côté de travaux « scientifiques » à équilibrer cet anonymat en évoquant, en marge, les émotions et sentiments que les autres provoquent chez nous, notamment les sentiments et émotions esthétiques (l'art des autres est (toujours, et suspectement !) beau, leurs langues sont riches et belles, et harmonieuses) ce qui peut se lire comme une métonymie de ce qui nous (é)meut infiniment plus profondément, de ce en quoi les autres transforment notre sensibilité fondatrice, et de ce que les institutions nous interdisent d'évoquer explicitement.

Les SHS font le choix de s'y conformer, sans être capables d'explicitier pour quoi, puisqu'elles ne revendiquent pas leur métaphysique.

Les humanités PH doivent, tout aussi nécessairement, mais pas plus, refuser de s'y conformer pour créer les conditions de l'indispensable explication contradictoire qui éclaire les altérités, pour que les SHS ne puissent y échapper elles-mêmes, ce que, actuellement, elles réussissent malheureusement assez bien à faire, dans un déni de démocratie assez inquiétant. Les rapports de force font que cela cantonne donc les chercheurs PH dans un rôle de cyniques foucaaldiens, contraints de montrer ce qui est caché pour le restituer au débat démocratique, rôle ingrat, mais indispensable.

## **Vers l'ouverture d'un débat trop longtemps occulté et esquivé**

Il faut, en conclusion, souligner quelques conséquences non triviales qu'une sociolinguistique de la réception met en évidence.

### **Epistémologie et pratique**

Je vais bien entendu enfoncer une porte ouverte pour beaucoup de lecteurs, mais les progrès d'une certaine doxa anti-intellectualiste en sociolinguistique fait qu'il vaut quand même mieux insister sur une évidence. Il est incontestable que des actions « de terrain », des interventions jouent un rôle important pour changer le monde dans lequel nous vivons. Mais il est tout aussi clair que la réflexion, notamment épistémologique, constitue un moyen efficace d'intervention et d'action, ce qu'illustrent un certain nombre de considérations ci-dessus, par exemple celles concernant les résonances éthiques et politiques de ce type de travail. Les effets en sont seulement peut-être<sup>145</sup> moins immédiats et objectivables.

### **Le statut épistémologique des signes, traces, corpus, contextes**

J'y ai assez insisté plus haut, il me semble, pour simplement faire un bref rappel ici sur ce point, qui par ailleurs est une simple conséquence d'une certaine métaphysique de l'être humain et de la société dont il a largement été question plus haut. Autant il faut rappeler que la mobilisation de signes, traces, contextes, récits, etc. est une dimension indispensable du travail herméneutique, autant il faut aussi insister sur le caractère nécessaire mais insuffisant de cette composante. Non seulement les signes et traces sont loin d'épuiser le sens ou d'en constituer une composante primordiale comme dans la métaphysique saussuriste, mais, de plus, les signes et traces sont aussi le principal obstacle au sens en attirant l'attention sur une dimension secondaire du signe, qui est sa matérialité. Les aspects les plus pertinents du sens sont souvent articulés à la matérialité du signe, mais relèvent de l'« invisible », de l'« inaudible », bref de tout ce qui échappe à nos seuls sens, à notre rationalité et que nous

---

<sup>145</sup> On ne peut pas affirmer non plus que toutes les entreprises d'influence des sociétés par les SHS soient couronnées de succès.

investissons néanmoins dans le sens, et qui participe de la dimension antéprédicative, métaphysique, historique, imaginaire. Cela rend des composantes rationalistes, matérialistes, empiriques indispensables, mais rigoureusement insuffisantes si on en reste à ces aspects, qui doivent être complétés par les dimensions indiquées plus haut (antéprédicatif, histoire...).

### **Le statut épistémologique de la diversité**

Une première évidence doit simplement être rappelée. Dans la tradition aristotélicienne de l'homme animal rationnel, on s'intéresse à la diversité en faisant le pari que l'on peut dire quelque chose de sensé de la diversité en la maintenant hors de la science et de ses méthodes et méthodologies. Une démarche unique et universelle, à base prioritairement rationaliste, permettrait de comprendre la diversité, la rationalité constituant une sorte d'esperanto humain assez puissant pour tout « comprendre » de l'homme. La démesure de ce projet rend indispensable des formes de compensation de cette contradiction : compensations politique et éthique notamment, comme celles mises en évidence par V. Debaene, ou d'autres formes telles que les procédures de « restitution » (c'est donc qu'il y a eu substitution, par les SHS ?), d'*empowerment* (il y a donc eu *dispowerment* antérieur par les SHS ?), ou les proclamations de bénévolence, de compassion et d'empathie. Dans la conception PH, dans la mesure où un être humain est considéré comme vivant de diversité, la diversité doit être placée au cœur de la démarche des SHS (cf. Robillard, nombreux textes à partir de 2007), le chercheur doit revendiquer et tenter de situer sa différence, son hétérogénéité et son étrangeté par rapport à ce dont il parle, puisque c'est cela qui alimente son « concernement », qui organise la façon dont il comprend les autres à travers son être-au-monde et son incompréhension qu'il peut faire évoluer, à force de travail herméneutique en compréhension.

### **La légitimité paritaire PH : rendre aux SHS leur *humus***

La plupart des démarches actuelles en SHS se heurtent au problème de leur légitimité à parler d'autres personnes, en principe égales, sans pour autant renoncer à l'utilité des SHS, qui supposent nécessairement qu'elles apportent un « surplus » de sens et / ou un sens d'une autre qualité que celui que ces personnes pourraient élaborer sans l'aide de chercheurs. F. Wolff (2010, 101-102) montre bien le problème posé aux SHS par les démarches réflexives au sens large : si l'on accepte l'idée que les gens sont capables de réflexivité, alors les SHS risquent bien de se vider de tout intérêt et contenu : qui, mieux que les personnes concernées elles-mêmes, pourraient prétendre parler d'elles ? On a vu comment V. Debaene raconte les solutions trouvées à cette question par plusieurs ethnologues français, en dissociant dans le temps la posture « scientifique » de celle de l'« homme » dans deux ouvrages successifs, et dans cet ordre (dans l'ordre inverse, le second ouvrage serait par avance discrédité par le premier). Cette solution est cependant un palliatif très insatisfaisant, puisqu'elle essaie de ménager la chèvre et le chou, le conformisme aux institutions exigé par ces dernières, et des exigences éthiques et politiques, en laissant intactes ces institutions et les problèmes qu'elles suscitent. Maintenant que ce problème est clairement posé, cela serait très inéthique et politiquement discutable d'ériger le palliatif en règle, et donc de considérer que la méthodologie des SHS consiste, dans une première étape, à commencer par exercer des formes de violence symbolique face aux autres et à soi-même, à inciter des jeunes chercheurs à le faire eux-mêmes, pour ensuite s'en racheter par des déclarations de bénévolence, d'empathie, de compassion, de militantisme, etc., problème que M. de Certeau avait perçu depuis fort longtemps, mais qu'on a sans doute pris quelque soin à oublier dans les SHS, avec une constance très instructive.

*Une exclusion est toujours nécessaire à l'établissement d'une rigueur.* (Certeau, 1975 : 48)

*En Occident, le groupe (ou l'individu) s'autorise de ce qu'il exclut [...]. (op. cit : 10)*

*[L'autorité de la science] trouve son assurance dans l'aveu qu'il tire d'un dominé (ainsi se constitue le savoir de / sur l'autre, ou science humaine). (ibidem)*

Les démarches PH semblent proposer une solution durable et originale à ce problème. D'une part, elles postulent une parité radicale et fondatrice entre chercheurs et autres humains, en considérant que tout sens s'enracine dans notre humus le plus fondamental et partagé sans être universel, puisque nos recherches ne seraient pas possibles sans cet enracinement commun. Cette parité est essentielle à l'instauration du dialogue contradictoire entre chercheurs et personnes concernant lesquelles on veut tenir un discours, sauf bien entendu si l'on considère que les humains sont inégaux et que l'on peut élaborer un discours pertinent dans des relations de domination.

Il s'agit de donner à la recherche un statut « humain », « modeste », « humble » au sens de « lui restituer son humus » (<< humain >>), en un mot les « humilier » au sens mélioratif du terme : rendre aux SHS la richesse de leur humus, qu'elles n'auraient jamais dû perdre en tant que sciences « humaines », y compris dans leurs démarches. Le dialogue contradictoire à parité peut contribuer à l'apparition d'un discours légitimé par ces conditions relationnelles et sociales car le succès de la recherche ne dépend pas des compétences du seul chercheur, mais de sa capacité à susciter des relations dans lesquelles son interlocuteur aura toute sa place (et le transformer en objet n'en fait pas partie), y compris et surtout comme *contradictueur du chercheur*. Ce dialogue contradictoire postule que le sens, bien que se donnant à tout être humain, pour autant ne s'explique pas facilement, nécessitant un véritable travail sur soi, avec / contre les autres.

### **Paradigme adéquatisme et paradigme de la *Stimmung*<sup>146</sup>**

Les SHS sont fondées sur une conception adéquatisme et mimétique de la recherche : leur objectif est de parvenir à la production d'un discours qui modéliserait quelque chose du monde et des autres, en le rendant accessible à tous, afin, notamment qu'il puisse, une fois « connu », faire l'objet d'interventions visant à son amélioration, en privilégiant la forme technique.

Les humanités PH recherchent sans doute aussi une forme d'adéquation, si on veut souligner les ressemblances entre SHS et humanités, mais il ne s'agit pas d'une adéquatisme mimétique, c'est une métaphore musicale qui met le mieux sur la piste de la *Stimmung*. Ce que recherche le sociolinguiste de la réception, c'est la compréhension de l'harmonie du monde de ceux avec qui il travaille, de la totalité de leur monde allant du plus vaste au plus insignifiant, ce qu'on a appelé une *Stimmung*. Ce terme est traduit par « rythme », « harmonie », « ambiance » pervasive qui organise un monde de la globalité sociale jusque dans les *Dasein*, sans que les unités en soient distinguables, et sans que cela les homogénéise. Une propriété intéressante des rythmes c'est qu'on peut être « en rythme » sans uniformité (les syncopes, anticipations et retards de notes ou de percussions en témoignent), et qu'un même morceau peut avoir plusieurs rythmes néanmoins accordés (rythme des notes, des percussions, des changements d'accords, des changements de tonalités, des silences, etc.). Par ailleurs, ce qui fait la qualité d'une voix (une étymologie possible de *Stimmung*) c'est la qualité de l'air, des cordes vocales et des tympanes qui la reçoivent, des objets de l'entourage, qui vibrent, réverbèrent le son, l'absorbent, en modulent le timbre : c'est cette ambiance

<sup>146</sup> Pour expliciter cette idée, il faudrait entrer dans le détail de la notion de *Stimmung*, ce qui est impossible ici. On se référera avec avantage à la notice consacrée à ce concept dans l'ouvrage de Arjakovsky *et alii*. Cela vaut pour celle d'*Aletheia*.

générale du monde, sans rupture avec ceux qui y participent, qui caractérise l'ensemble des humains, que les démarches PH essaient de traduire.

La notion d'*Aletheia* est sans doute ensuite celle qui complète la *Stimmung*, pour désigner l'objectif de l'entreprise qui cherche à comprendre au mieux les autres en harmonie avec leur monde, leur société en essayant de les aider à dévoiler dans la contradiction ce qui constitue le fondement de ce monde, et en essayant aussi, dans la participation à ce processus, de le rendre compréhensible pour d'autres aussi. L'*Aletheia*, dont l'étymologie est *Lethe* (l'oubli), juxtaposé au préfixe privatif *a* est donc le « désoubli » : il s'agit de travailler à la désobstruction de ce qui permet de mieux recevoir et comprendre les autres, et que les SHS ont choisi de ne pas travailler, de laisser dans l'oubli, parce que ce travail ne peut pas être technique et ne permet pas de la recherche dans une démarche de contrôle des autres, comme s'il fallait se « protéger » de leur altérité par le biais de techniques diverses : dérisoires boucliers de corpus, de signes, de méthodologies...

Au fond, cette orientation n'est pas contradictoire avec les SHS, qui ont parfois effleuré ces questions, si ce n'est que l'exigence PH va plus loin, en demandant aux SHS de s'expliquer à parité avec des pratiques de recherche de connaissance que les SHS peuvent juger indignes en tant que pratiques de recherche à parité avec elles, parce qu'elles ne seraient pas « scientifiques », et donc inférieures, ou d'une nature totalement différente. Si l'on suit les perspectives PH, cela signifierait que les SHS acceptent de mettre en cause leurs principes cardinaux liés à la rationalité et à l'empirie, en se confrontant, dans le type de relation paritaire esquissé plus haut, avec des entreprises de connaissance dont l'altérité même est gage d'enseignements précieux. On peut évidemment penser aux cultures éloignées des nôtres, rassurantes parce qu'elles ne nous concernent pas de près, mais il faudrait également songer aux débats herméneutiques contradictoires et paritaires entre sciences occidentales et religions, occidentales ou non d'ailleurs. Le différend entre eux est clos depuis trop longtemps par une sorte d'armistice et de choix d'ignorance réciproque organisée par la notion de laïcité et le clivage vie privée / vie publique, qui consacre un divorce là où la poursuite du débat, sur le mode contradictoire, donnerait beaucoup de grain à moudre. Il n'est évidemment pas question que les SHS s'alignent sur ces partenaires de discussion ou l'inverse, mais qu'elles s'en laissent travailler, interroger, réciproquement, et en profondeur : il faut au contraire que, dans ces échanges, on comprenne mieux pourquoi le dialogue est difficile, ce qui révélerait les SHS, comme les religions, à elles-mêmes. Dans ce processus, les SHS et les religions risquent de se découvrir d'ailleurs plus d'affinités qu'elles ne le souhaitent peut-être (voir V. Feussi dans ce numéro) et cela pourrait expliquer leurs réticences à se livrer à cet exercice. En effet, par exemple, les religions institutionnalisées prennent souvent le parti du rationnel et du technique comme les SHS. Les SHS ayant pignon sur rue ont comme repoussoir commode les démarches postmodernes et phénoménologiques, les religions ont les mysticismes et sur ce plan, les SHS entretiennent bien des analogies avec les religions institutionnalisées, leur empruntant jusqu'à leur vocabulaire et leur rhétorique pour stigmatiser des démarches de recherche autres comme « sectes<sup>147</sup> », ce qui, ironiquement, les assimile, elles-mêmes à des religions institutionnalisées ! Cela fait réapparaître dans le débat le fait que SHS et religions institutionnalisées ont des fondements partagés qui leur désignent comme adversaires communs les perspectives sur le sens qui rappellent qu'il est loin d'être évident que le sens soit contrôlable facilement par des techniques, même soutenues par de la coercition sociale.

---

<sup>147</sup> La « secte », dans le monde grec antique (*hairesis*, opinion, parti, qui produit « hérésie »), signifie simplement « groupe rassemblé autour d'une opinion », et ne se voit conférer des connotations négatives qu'avec le christianisme, qui, une fois qu'il est devenu religion d'état, marginalise les autres grâce à ce terme latin. A. Coulon rappelle ainsi que dans la charge de L. Coser contre l'ethnométhodologie, ce courant se voit traité de « secte » (Coulon, 1996 : 22).

Ce paradigme comprend donc, dans les harmonies, les dissonances, les rythmes, arythmies, syncopes. Il s'agit, en dernière analyse, pour un chercheur de raconter, lorsqu'il rend compte de sa recherche concernant d'autres et donc le concernant, comment une incompréhension fondatrice (une dysharmonie, une arythmie) lui a permis, à l'issue d'un travail complexe, et à partir de l'harmonie (de la cohérence) de son monde à /en lui, en dysharmonie avec celui des autres, d'atteindre la meilleure compréhension des raisons de cette dysharmonie initiale, qui marque que l'on a compris quelque chose d'essentiel à propos des autres face à nous. Cela permet de mieux comprendre l'harmonie d'autres êtres humains dans leur monde à eux, ce qui est sans doute ce qu'on pourrait appeler le programme fort des démarches qualitatives, une grande partie du programme faible étant exposé dans un ouvrage synthétique tel que celui d'A. Mucchielli (1996), qui comporte cependant quelques éléments de ce programme fort.

### **Une sociolinguistique de la réception : socialité et *L***

Il faut évoquer cette question en dernier lieu. Commençons par rappeler que la (socio)linguistique s'est largement fondée dans l'intervention sociale, et cela dès W. Labov, mais on pourrait aussi évoquer l'ouvrage L.-J. Calvet (1975). Cela lui a parfois permis de penser qu'elle pouvait s'épargner un investissement approfondi dans la réflexion théorique, l'action compensant, pour ainsi dire, la réflexion épistémologique sans poser de problèmes éthiques et politiques (qui seraient pour ainsi dire « réglés » par la bonne volonté de la discipline en tant que « justicière » défendant la veuve et l'orphelin). À l'évidence ce n'est pas le cas comme on l'a argumenté plus haut, la compassion étant strictement dans la même logique que la haine, en inversant simplement la polarité<sup>148</sup>. Le résultat du conformisme aux institutions qui en résulte est que la (socio)linguistique, si elle peut assez superficiellement être critique de ce que font les institutions, ne peut l'être des fondements des institutions et de leurs actions, puisqu'elles partagent les mêmes. Si cette perspective s'avère fort utile pour pallier les méfaits de différentes sociétés, elle se rend incapable de contribuer à la réflexion visant à accompagner l'évolution des institutions sociales devenue nécessaire du fait d'évolutions historiques, par exemple, pour la France contemporaine, du fait de rencontres interculturelles comme celle avec l'Islam, puisque ce thème conduirait à interroger en profondeur les institutions françaises quant à la conception française de la laïcité et de la science, héritées d'une histoire contrastée de relations avec le christianisme et le catholicisme qu'il serait douloureux de réveiller, et où la science est partie prenante dans l'affirmation de l'État (Hazareesingh, 2015). Pour le faire, il faudrait que les SHS reconnaissent qu'elles se sont fondées sur une métaphysique, et acceptent le débat sur ce plan.

La métaphysique des SHS consiste essentiellement à considérer que la société et les institutions existent de manière formelle, explicite (« Institution » dans Dortier, 2004<sup>149</sup>), en reconnaissant parfois que ces institutions formelles ont des prolongements informels et implicites (« Institution » dans Mesure et Savidan, 2006). Pour les SHS et la sociolinguistique, le rôle du *L* consiste donc à « construire » les sociétés, en s'enfermant dans un paradoxe insoluble : les sociétés ne peuvent exister sans langues, et réciproquement. Cela ne signifie pas que l'intégralité des SHS se résume dans ces postulats ; il faut cependant reconnaître que les affirmations différentes de ce dogme n'occupent pas le centre des SHS, de ses enseignements, de ses recherches, etc., du financement de celles-ci, et que les contradicteurs de ces dogmes sont marginalisés.

<sup>148</sup> Dans les deux cas l'intérêt pour ce qui fait la singularité des autres passe au second plan ou est ignoré pour des motifs jugés supérieurs, et les autres ne sont pas jugés capables de nous apporter des enseignements fondamentaux.

<sup>149</sup> Cette définition va même plus loin, en suggérant que seules les institutions d'état en sont véritablement.

*La métaphysique des démarches PH, quant à elle, considère que l'essentiel de l'expérience de la socialité consiste en des expériences antéprédicatives fondatrices de relations et donc de socialité, qui peuvent avoir des prolongements, dans les sociétés modernes, dans les institutions informelles bien sûr, puis formelles et explicites qui parviennent plus ou moins bien à correspondre à cette expérience antéprédicative.*

Cette conception a pour avantage de fournir un socle commun tant à la socialité qu'à une de ses institutions, le *L*, qui se manifesterait sous des formes plus ou moins formalisées, institutionnalisées, codifiées : c'est le socle des expériences antéprédicatives. De ce socle commun de sens antéprédicatif, qui ne distingue pas individualité, socialité, sens, formes, esprit, matière, émergent des catégories qui en distinguent les différentes modalités sous forme analytique. On distingue alors, à partir de l'expérimentation, les relations sociales, les langues, etc. Comme dans le cas de la métaphysique des SHS, les « origines » se dissolvent dans du spéculatif, et cela est constitutif de l'idée même de métaphysique et transversal aux SHS et aux perspectives PH, avec cependant une différence qui fait toute la différence. Là où les SHS reconnaissent parfois du bout des lèvres qu'elles dépendent de formes de métaphysique, et s'empressent de ne pas en tirer de conséquences et d'enfouir ce problème sous des strates de méthodologies, les démarches PH ont décidé depuis un siècle d'en envisager courageusement les conséquences.

Le point de vue PH a donc l'avantage de laisser sourdre et « langues » et « sociétés » d'une même expérience originaire de sens traitée de manière centrale, ce qui évite le cercle vicieux de savoir si les langues permettent les sociétés ou l'inverse : le *L* et la socialité ont, à parité, des sources communes, ce qui explique leur indissociabilité, qui ne peut qu'intéresser des sociolinguistes.

Ce positionnement a une conséquence intéressante, qui est de placer la sociolinguistique et l'anthropologie linguistique en position centrale des SHS (plutôt que marginale) : compte tenu de la transversalité de la question du *L*, de l'usage que font les SHS des recueils et analyses de discours, en un sens, l'anthropologie linguistique et la sociolinguistique gagnent une valeur paradigmatique pour les SHS (ce que conforte le « linguistic turn » de plusieurs SHS, comme l'histoire).

Enfin, dans la perspective PH, la forme originaire du *L*, donc des langues, est une modalité de sens implicite, souple, expérimentielle : la conséquence en est que, dans une sociolinguistique PH et / ou de la réception, on l'a vu, *la compréhension expérimentielle est posée comme l'expérience fondatrice de l'être humain*, et les formes informelles de langues sont considérées comme le socle inexpugnable des formes formalisées, codifiées, standardisées.

Cela conduit à revaloriser, pour des raisons fondamentales et foncièrement épistémologiques plus que politiques, au sens restreint<sup>150</sup>, ou « militantes », les objets linguistiques emblématiques de la sociolinguistique, à savoir les dialectes, patois, créoles, pidgins, interlangues, interlectes, etc., ainsi que le discours poétique, face aux formes codifiées, standardisées, normalisées, aseptisées, technologisées, sans nier l'utilité de ces dernières. Une sociolinguistique de la réception argumente que la codification, la standardisation, la technologisation ne s'oppose pas aux états habituellement jugés moins valorisants des langues, mais se greffe sur eux, et en demeure dépendante et tributaire. Les formes technologisées de langues ne peuvent pas exister sans les formes plus ontologiques sans risque social : le français standard déperirait s'il ne se fondait pas sur des formes plus « vernaculaires » qui assument des fonctions indispensables, ce qui a des conséquences considérables en termes de politiques linguistiques, ainsi que d'enseignement et de recherche

<sup>150</sup> Comme lorsqu'on se demande de manière un peu simpliste, si la sociolinguistique est « de gauche ou de droite », ou si militer en faveur de la diversité linguistique est de gauche ou de droite.

dans le domaine de la (socio)linguistique, du financement de ces activités, sur lesquelles je ne peux pas m'étendre ici (on peut en avoir une idée dans Robillard, 2014b).

Les courants PH argumentent en effet que mêmes les institutions implicites (et *a fortiori* les explicites et formelles) reposent elles-mêmes sur des fondements échappant à l'opposition formel-informel, que seul le travail herméneutique peut rendre partiellement explicites, ce qui est indispensable, on l'a vu, à leur compréhension, afin de faire tout simplement de la sociolinguistique.

Si on se fonde sur les enseignements de la PH, les formes matérielles qui manifestent les institutions, et cela concerne le *L* en tant qu'institution humaine, ainsi que les formes tant informelles que formalisées de *L*, sont des signes qui sont, constitutivement, à la fois indispensables et trompeurs, pour la recherche concernant le *L*. Là où le traitement effectué par la linguistique et la (socio)linguistique s'arrête à ces aspects trompeurs en fétichisant la substance et la forme rationnelle (signifiants, systèmes d'oppositions), des démarches PH se donnent les moyens de passer à travers ces aspects matériels qui montrent et cachent l'essentiel de ce qui fait le *L*, à savoir le sens, et, au cœur du sens, le sens non manifesté par des signes, dont les signes sont cependant l'indispensable écume.

On pourrait, une fois n'est pas coutume, terminer par un exemple pour illustrer cela : on a beaucoup critiqué l'école française, sa façon d'imposer le français au détriment des autres langues, ses pratiques telles celle du « symbole »<sup>151</sup>, exportées dans les écoles coloniales, et encore attestées parfois de nos jours. On peut donc être tenté d'élaborer des politiques linguistiques qui viseraient plus de plurilinguisme, et on l'a abondamment tenté, avec le succès que l'on sait.

Pour mieux faire, encore faudrait-il avoir bien évalué le phénomène auquel on se mesure. On aura beau multiplier les expérimentations, et les enquêtes au sein de la communauté linguistique française, on ne prendra la pleine mesure de la difficulté de la tâche que si l'on y intègre un travail de « désoccultation ». Ceux de B. Cerquiglini (2007) y contribuent, qui lient l'idéologie française monolingue au sentiment d'« impureté » qui a imprégné ses élites devant le fait que le français était ressenti comme la langue romane la plus éloignée du latin, donc la plus « indigne » pour des clercs (religieux, rappelons-le), et les modernes universitaires, qui en ont hérité. A. Chervel (2008) rappelle que la pratique coloniale du symbole s'hérite des écoles de la République (Pierre-Jakez Hélias le mentionne dans *Le Cheval d'orgueil*) et est elle-même héritée des collèges jésuites, où elle avait pour fonction de favoriser l'appropriation de la langue sacrée (le latin), considérée seule voie vers la révélation divine. Alors seulement on comprend que la sphère sociolinguistique française (et partiellement, francophone, compte tenu de l'influence passée et actuelle de la France en son sein) est travaillée de l'intérieur par un héritage impensé d'angoisses « métaphysiques » et religieuses : la hantise de l'impureté, du métissage, alliée à une sacralisation de la langue des clercs (B. Cerquiglini parle de « religion d'état »), encore imprégnée, même si rares sont ceux qui en comprennent encore les raisons, de religiosité. Ce rapport est si perversif qu'il imprègne toute la sphère des langues, de leur enseignement, de la recherche concernant les langues (donc les (socio)linguistes) y compris chez les adversaires les plus résolus du monolinguisme, comme ses partisans. Tous y investissent la même ferveur (de polarités parfois inverse) et la même foi héritée du christianisme dans l'importance des langues comme voie « sacrée », qui est réactivée de nos jours par des échanges avec une autre religion fortement fondée sur une langue sacrée.

Tant que les SHS ne seront pas capables d'explicitier la part occultée de leur savoir sur les autres, et quel est le statut épistémologique de ce savoir, donc tant que les chercheurs

<sup>151</sup> L'enseignant affuble tout élève qui a parlé une langue autre que le français d'un insigne infamant (galet, vieil écrou, sabot), et celui-ci doit dénoncer un autre élève dans le même cas pour se débarrasser de son insigne.

n'accepteront pas de se « mettre en cause » (*cf. supra*) dans leurs travaux, ceux-ci demeureront contradictoires, inéthiques sur certains points, politiquement discutables, et souvent inefficaces. Les SHS ne seront pas totalement « humaines », puisqu'elles ne traiteront ni leurs objets ni leurs sujets de manière « humaine », c'est-à-dire notamment, en intégrant toute la finitude humaine dans les sciences, aussi bien du côté de ceux qui sont « étudiés », que de ceux qui se disent capables de les comprendre et de les étudier.

Dans ce débat, la sociolinguistique a un rôle clé à jouer, puisqu'elle fait partie des disciplines qui contribuent à arbitrer la question du *L* dans les sociétés par rapport à la légitimité des SHS à se fonder sur les signes. Les perspectives PH apportent une contribution substantielle à ce débat, jusqu'ici trop ignorée, injustement marginalisée, peut-être délibérément, pour des raisons politiques (Robillard, 2014a, 2014b) et métaphysiques.

Une sociolinguistique de la réception y contribue en apportant, à partir d'un point de vue humboldtien, une réflexion PH qui stimule le point de vue saussurien, peircien, ethnométhodologique, etc., à partir de leurs bases partiellement communes, à s'expliquer et s'explicitier enfin face à une altérité intellectuelle forte, dans un débat herméneutique<sup>152</sup> qui les humanise à cœur, car ce ne sont pas les langues et cultures qui sont humaines « en soi », c'est le processus de débat qu'elles suscitent, et le courage de s'y engager et d'y persévérer.

*Car, comme l'écrivait en 1937 Heidegger dans un texte consacré aux rapports franco-allemands « l'entente, dans son sens authentique, c'est, à partir d'une nécessité réciproque, le courage souverain de reconnaître ce que l'autre a à chaque fois en propre. »* (Dastur, 2007 : 182, citant Heidegger, *Cahier de l'Erne*, p. 59)

Cela repose, pour F. Dastur, sur « la capacité d'endurer le différend que tout véritable rapport à l'autre révèle », ce qu'on pourrait résumer par le fait qu'une démarche qualitative permet de comprendre la qualité des autres à partir de la compréhension de sa propre qualité à soi, que l'on ne comprend que dans le débat disruptif avec les autres.

Rude, exigeante, exaltante tâche de longue haleine en perspective.

La fonction de cet article, on l'aura compris, est essentiellement de mettre chacun devant ses responsabilités : il n'y a aucune fatalité à ce que les démarches cartésiano-positivistes et réalistes occupent toute la place, l'horizon est ouvert à d'autres démarches, fondées sur un qualitatifisme à programme fort, que propose une sociolinguistique de la réception.

### **Envoi<sup>153</sup>**

Il ne me reste plus, pour conclure définitivement, qu'à remercier le lecteur / la lectrice d'avoir lu ces pages, non pas en mon nom propre (ce que j'ai à dire à moi tout seul ne mériterait pas ce travail), mais au nom de ceux / celles dont je me fais l'interprète, probablement maladroit, qui, eux, le méritent, ainsi qu'au nom des « témoins », « informateurs », « enquêtés », « sujets », « objets », qui seraient mieux reconnus comme des êtres humains à part entière, ce qui améliorerait la qualité des recherches, les ré-éthïciserait, les re-politiserait, si les SHS évoluaient dans le sens esquissé ci-dessus, vers des *humanités*.

### **Références bibliographiques**

Le lieu de publication par défaut est Paris.

<sup>152</sup> Une difficulté est bien sûr que, alors que, pour des chercheurs PH, le débat herméneutique est « normal », il ne l'est pas pour des chercheurs plus classiques des SHS.

<sup>153</sup> Pour rappel, l'envoi est une courte strophe ou un court paragraphe, sorte de dédicace, où on rend hommage à quelqu'un.

- ARJAKOVSKY P., 2013, Article « Aristote » dans Arjakovsky, P., Fédier, F., France-Lanord, H., éd. *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Editions du Cerf, pp. 102-111.
- ARJAKOVSKY P., FEDIER F., FRANCE-LANORD H. (éd.), 2013, *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Editions du Cerf.
- BABICH B., 2012, *La fin de la pensée. Philosophie analytique contre philosophie continentale*, L'Harmattan.
- BAGGIONI D., 1997, *Langues et nations en Europe*, Payot.
- BALANDIER G., 2006, Article « Anthropologie », dans Mesure S., Savidan P. (éd.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, PUF.
- BOUQUET S., 1998, « Les deux paradigmes éditoriaux de la linguistique générale de Ferdinand de Saussure », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n° 51, pp. 187-202.
- BOURDIEU P. 1988, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit.
- BOURDIEU P., 1997, *Méditations pascaliennes*, Seuil.
- BOURDIEU P., 2001, *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir.
- BOUVERESSE J., 2006, « Bourdieu, Pascal, la philosophie et la critique de l'«illusion scolastique» », dans Fabrice Clément, Marta Roca i Escoda, Franz Schultheis & Michel Berclaz (dirs.), *L'Inconscient académique*, Zürich, Seismo Verlag. En ligne : <http://books.openedition.org/cdf/2040>, (pagination non indiquée sur le site). Consulté le 1<sup>er</sup> juin 2016.
- CALVET L.-J., 1975, *Pour et contre Saussure ; vers une linguistique sociale*, Payot.
- CARATINI S. 2004, *Les non-dits de l'anthropologie*, PUF
- CASSIN B. (éd.), 2004, *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil / Le Robert.
- CASTELLOTTI V. (à par.) *Pour une didactique de l'appropriation. Diversité, compréhension, relation*, Paris, Ed. Didier, Collection "Langues et didactique".
- CERQUIGLINI B., 2007, *Une langue orpheline*, Minuit.
- CERTEAU M. de, 1975, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard.
- CERTEAU M. de, 1987, *La faiblesse de croire*, Seuil.
- CERTEAU M. de, 1990, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Gallimard.
- CERTEAU M. de, JULIA D., REVEL J., 2002 [1975], *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois : l'enquête de Grégoire*, Gallimard.
- CHAUDENSON R., 1974, *Le parler créole de la Réunion*, Champion.
- CHAUDENSON R., 1992, *Des îles, des hommes, des langues : essai sur la créolisation linguistique et culturelle*, L'Harmattan.
- CHAUDENSON R., 1995, *Les créoles*, PUF.
- CHAUDENSON R., 2001, *Creolization of language and Culture*, Routledge.
- CHERVEL A., 2008, *L'orthographe en crise à l'école. Et si l'histoire montrait le chemin ?*, Retz.
- COULON A., 1996, *L'ethnométhodologie*, PUF.
- DASTUR F., 2007, *Heidegger*, Vrin.
- DEBAENE V., 2010, *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Gallimard.
- DEBONO M., 2010, *Construire une didactique interculturelle du français juridique : approche sociolinguistique, épistémologique et historique*, Thèse de doctorat, Université François-Rabelais de Tours.
- DEBONO M., ROBILLARD, D. de, 2014, « Sens, savoir, langues et pouvoir. Perspectives sociolinguistiques et juridiques comparées », dans R. Colonna (éd.), *Les locuteurs et les langues : pouvoirs, non-pouvoirs et contre-pouvoirs*, Lambert-Lucas, pp. 43-51.
- DERRIDA J., 1967, *De la grammatologie*, Editions de Minuit.

- DORTIER J.-F., 2004, *Le dictionnaire des sciences humaines*, Editions Sciences humaines.
- FARIAS V., 1987, *Heidegger et le nazisme*, Verdier.
- FAYE E., 2005, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel.
- FEDIER F., 1988, *Heidegger : anatomie d'un scandale*, Laffont.
- FEDIER F., 2013, article « Phénoménologie », dans Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H. (éds.), pp. 1016-1023.
- FERREOL G., JUCQUOIS G. (eds.), 2004, *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Armand Colin.
- FOUCAULT M., 1966, *Les mots et les choses*, Gallimard.
- FOUCAULT M., 2001, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard, Seuil.
- FOUCAULT M., 2009, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Gallimard.
- FOUCAULT M., VEYNE P. et WAHL F., 1983, « Des travaux », dans Veyne, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, Seuil, p. 9.
- FRANCE-LANORD H., 2013, article « Dasein », dans Arjakovsky P., Fédier F., France-Lanord H. (éds.), *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Editions du Cerf, pp. 301-305.
- GADAMER H.-G., 1976 [1960], *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil.
- GADET F., 2009, « Lecture critique de l'ouvrage de Didier de Robillard, *Perspectives alterlinguistiques* », *Langage et société*, n° 28, pp. 143-154.
- GRONDIN J., 2003, *Le tournant herméneutique*, PUF.
- GRONDIN J., 2011, *L'herméneutique*, PUF, Que sais-je ?
- GUSDORF G., 1974 [1960], *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Ophrys (1<sup>ière</sup> édition : les belles lettres).
- GUSDORF G., 1988, *Les origines de l'herméneutique*, Payot.
- HAZAREESINGH S., 2015, *Ce pays qui aime les idées, histoire d'une passion française*, Flammarion.
- HEIDEGGER M., 1976, *Etre et temps*, Gallimard.
- HEIDEGGER M., 1983, *Lettre sur l'humanisme* Aubier.
- HEIDEGGER M., 1990, *Langue de tradition et langue technique*, Lebeer-Hossman.
- HELLER M., 2002, *Eléments d'une sociolinguistique critique*, Didier.
- HUNEMAN P., KULICH E., 1997, *Introduction à la phénoménologie*, Armand Colin.
- JAKEZ-HELIAS P., 1975, *Le Cheval d'orgueil. Mémoires d'un Breton du pays bigouden*, Plon, coll. « Terre humaine ».
- JUCQUOIS G., 1989, *La méthode comparative dans les sciences de l'homme*, = Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain n° 48, Peeters, Louvain-la-Neuve.
- KOSSELLEK R., 1997, *L'expérience de l'histoire*, Seuil.
- LAGRANGE H., 2010, *Le déni des cultures*, Seuil.
- LE MOIGNE J.-L., 1995, *Les épistémologies constructivistes*, PUF.
- LYOTARD J.F., 2004 [1954] *La phénoménologie*, PUF, Que sais je ?
- MALINOWSKI B., 1985 [1967], *Journal d'ethnologue*, Seuil.
- MERLEAU-PONTY M., 1960, *Signes*, Gallimard.
- MESCHONNIC, H., 2007, *Heidegger, ou le national-essentialisme*, Teper.
- MESURE S., SAVIDAN P. (ed.), 2006, *Le dictionnaire des sciences humaines*, PUF.
- MEYER M. (éd), 1998 [1987], *La philosophie anglo-saxonne*, PUF.
- MICHEL J., 2015, « “Voie longue” contre “voie courte” : l'herméneutique en débat », *Critique*, 6 / N°817-818, pp. 492-501.

- MOUFFE C., 2000, "Deliberative Democracy or Agonistic pluralism", *Reihe Politikwissenschaft / Political Science Series*, n° 72, Nuehold, C. (éd.) - Hafner G., (éd. ass.), pp. 1-17, [https://www.ihs.ac.at/publications/pol/pw\\_72.pdf](https://www.ihs.ac.at/publications/pol/pw_72.pdf).
- MOUFFE C., 2004, « Le politique et la dynamique des passions », *Rue Descartes*, 3 / n°45-46, pp. 179-192.
- MOUFFE C., 2007, « Artistic agonism and agonistic spaces », *Art and Research*, Vol. 1, N° 2, pp. 1-5. <http://www.artandresearch.org.uk/v1n2/pdfs/mouffe.pdf>.
- MOUFFE C., 2010, « Politique et agonisme », *Rue Descartes*, 1 / n°76, pp. 18-24 <http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2010-1-page-18.htm>.
- MUCCHIELLI A. (éd.), 1996, *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines*, Armand Colin.
- NICOLAS F., 2013, article « Sociologie », dans Arjakovsky, Fédier, France-Lanord (éds.), pp. 1230-1231.
- OZOUF M., 2009, *Composition française. Retour sur une enfance bretonne*, Gallimard.
- PEIRCE Ch. S., 1998, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, Volume 2 (1893-1913), The Peirce Edition Project, Indiana University Press.
- PRUDENT L. F., 1981a, « Diglossie et interlecte », *Langages*, n° 61, Larousse, pp. 13-38.
- PRUDENT L. F., 1981b, « Continuités et discontinuités sociolinguistiques dans le champ créoliste francophone », *Études créoles*, IV, 1, pp. 5-16.
- PRUDENT L. F., 1993 *Pratiques langagières martiniquaises: genèse et fonctionnement d'un système créole. Thèse de doctorat d'Etat en Sciences du Langage. 3 tomes*. Université de Rouen.
- RICOEUR P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Seuil.
- RICOEUR R., 2005, « Durkheim et la réception du pragmatisme », *Durkheimian Studies*, vol. 11, 2005, pp. 86-102.
- ROBILLARD D. de, 1993, « L'expansion du français à l'Ile Maurice : dynamisme stratificatoire, inhibitions ethniques », dans D. de Robillard, M. Beniamino, C. Bavoux, (éds.), *Le français dans l'espace francophone*, Champion-Slatkine, pp. 131-150.
- ROBILLARD D. de, 2001, Corpus de créole mauricien (basilectal et acrolectal), traduit en français et annoté. Contribution à *Corpus créole. Textes oraux dominicains, guadeloupéens, guyanais, haïtiens, mauriciens et sychellois. Enregistrements, transcriptions et traductions*, dans R. Ludwig, S. Telchid, F. Bruneau-Telchid (éds.) Collab : S. Pfänder, D. de Robillard, Buske, Hambourg. 302 p., pp. 203-253.
- ROBILLARD D. de, 2007a, « La linguistique autrement : altérité, expérientiation, réflexivité, constructivisme, multiversalité : en attendant que le Titanic ne coule pas », dans Blanchet Ph, Calvet L.-J., Robillard D. de, *Un siècle après le Cours de Saussure : la linguistique en question = Carnets d'Atelier de Sociolinguistique*, n°1, <http://www.u-picardie.fr/LESCLaP/spip.php?rubrique55>, <http://www.u-picardie.fr/LESCLaP/spip.php?article171> ou dans Blanchet Ph., Calvet L.-J., Robillard D. de, *Un siècle après le Cours de Saussure : la linguistique en question, Carnets d'Atelier de Sociolinguistique*, n°1, L'Harmattan, pp. 81-228.
- ROBILLARD D. de, 2007b, « Lyophiliser ou interpréter l'ornithorynque : corpus, métonymie, métaphore ? », dans Auzanneau M. (éd.), 2007, *La mise en œuvre des langues dans l'interaction*, L'Harmattan, pp. 353-370.
- ROBILLARD D. de, 2008a, « Revendiquer une lexicographie francophone altéritaire constructiviste pour ne plus saler avec du sucre », dans Claudine Bavoux (éd.), *Le français des dictionnaires. L'autre versant de la lexicographie française*, De Boeck-Duculot, pp. 321-335.

- ROBILLARD D. de, 2008b, « Vers une linguistique francophone de l'ère de la mondialisation : diversaliste, altéritaire, historicisée, constructiviste ? », dans *Séminaire international sur la méthodologie d'observation de la langue française. Synthèse des ateliers et contributions écrites*, Agence universitaire de la francophonie, Organisation internationale de la francophonie, pp. 153-162.
- ROBILLARD D. de, 2008d, *Perspectives alterlinguistiques*. Volume 1 : *Démons*, 302 p. Volume 2 : *Ornithorynques*, 202 p., l'Harmattan.
- ROBILLARD D. de, 2008e, « Casser la baraque ou la démanteler ? Du puritanisme en linguistique », A. Moussirou-Mouyama (éd.), *Les boîtes noires de Louis-Jean Calvet*, pp. 282-288.
- ROBILLARD D. de (ed.), 2009a, *Réflexivité, herméneutique : vers un paradigme de recherche ?*, *Cahiers de sociolinguistique*, n° 14, Presses de l'Université de Rennes.
- ROBILLARD D. de, 2009b, « Ce que « comprendre » pourrait bien vouloir dire ? » *Langage et société*, n° 130, pp. 125-136.
- ROBILLARD D. de, 2009c, « Réflexivité : sémiotique ou herméneutique, comprendre ou donner signification ? Une approche profondément anthropolinguistique », dans D. de Robillard (éd.), *Réflexivité, herméneutique : vers un paradigme de recherche ?*, *Cahiers de sociolinguistique*, n° 14, pp. 153-175.
- ROBILLARD D. de, 2009d, « Sociolinguistique et réflexivité : vers un paradigme réflexif ou herméneutique ? », dans D. de Robillard, éd., *Réflexivité, herméneutique : vers un paradigme de recherche ? = Cahiers de sociolinguistique*, n° 14, pp. 7-12.
- ROBILLARD D. de, 2010a, « Les francophonies valent bien une posture herméneutique : la diversité en héritage », dans P. Blanchet, P. Martinez (éds.), *Pratiques innovantes du plurilinguisme. Émergence et prise en compte des situations francophones*, Agence universitaire de la francophonie, Archives contemporaines, pp. 253- 261.
- ROBILLARD D. de, 2010b, « Vers des processus qualitatifs d'évaluation de la recherche ? Perspectives sociolinguistiques à travers l'évaluation à fins éditoriales », *Glottopol*, N° 18, pp. 221-227. [http://glottopol.univ-rouen.fr/telecharger/numero\\_18/gpl18\\_15robillard.pdf](http://glottopol.univ-rouen.fr/telecharger/numero_18/gpl18_15robillard.pdf) .
- ROBILLARD D. de, 2011a, « Les vicissitudes et tribulations de “Comprendre” : un enjeu en didactique des langues et cultures ? », dans P. Blanchet, P. Chardenet (éds.), *Guide pour la recherche en didactique des langues et des cultures. Approches contextualisées*, Agence universitaire de la francophonie, Archives contemporaines, pp. 21- 29.
- ROBILLARD D. de, 2011b, « Qui perd gagne : herméneutique de la (socio)linguistique et de la dialectologie comme travail de com -préhension / -paraison », dans D. Huck, T. Choremi (éds.), *Parole(s) et langue(s), espaces et temps, Mélanges offerts à Arlette Bothorel-Witz*, Université de Strasbourg, pp. 376-433.
- ROBILLARD D. de, 2012a, « Qui a peur du qualitatifisme ? Quelques hypothèses sous-jacentes aux démarches qualitatives et quelques conséquences qui en découlent », dans Goï C. (éd.), *Quelles recherches qualitatives en sciences humaines ? Approches interdisciplinaires de la diversité*, L'Harmattan, pp. 67-78.
- ROBILLARD D. de, 2012b, « Avons-nous les moyens de nous payer l'unilinguisme dans le domaine de la recherche ? L'exemple de la sociolinguistique », dans Robillard D. de, Blanchet P. (éds.), *Français et société*, n° 24, *L'implication des langues dans l'élaboration et la publication des recherches scientifiques. Le cas du français parmi d'autres langues*, pp. 25-33.
- ROBILLARD D. de, 2013a, « “Interlecte” : Outil ou point de vue épistémologique sur « la » linguistique et les langues ? Sémiotique ou herméneutique ? », dans J. Simonin et S.

- Wharton (éd.), *Sociolinguistique du contact. Dictionnaire des termes et concepts*, pp. 265-283.
- ROBILLARD D. de, 2013b, en collaboration avec I. Pierozak, M. Debono, E. Razafimandimbimanana, « Vers une sociolinguistique française qualitative ? Perspectives historiques critiques sur des processus historiques de reconnaissance », *Recherches Qualitatives*, Vol. 32(1), *La reconnaissance de la recherche qualitative dans les champs scientifiques*, pp. 107-131.
- ROBILLARD D. de, 2014a, « La magie des signes : *Elémentaire mon cher Watson !* Réflexivité, « pratiques réelles », « corpus », « interactions » et autres « données », dans G. Forlot, F. Martin (éd.), Actes des journées d'études de juin 2010 sur la réflexivité, Amiens, *Regards sociolinguistiques contemporains. Terrains, espaces et complexité de la recherche*, pp. 40-55.
- ROBILLARD D. de, 2014b, « Monnaie de signe, monnaie de singe », dans M. Debono (éd.), *Corpus numériques, langues et sens. Enjeux épistémologiques et politiques*, Peter Lang, pp. 145-214.
- ROBILLARD D. de, 2015, « Quelles « langues » sont les français régionaux ? Un point de vue phénoménologique-herméneutique », dans Bertucci M.M., (éd.), *Les français régionaux dans l'espace francophone*, Hamburg : Peter Lang, coll. Langue, Multilinguisme, changement social, pp. 46-57.
- ROBILLARD D. de, BLANCHET (éd.), 2012, *L'implication des langues dans l'élaboration et la publication des recherches scientifiques. Le cas du français parmi d'autres langues*, N°24 de la collection *Français et société*.
- ROMANO Cl., 2010, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard.
- SAUSSURE F. de, 1995[1916], *Cours de linguistique générale*, Payot.
- STAROBINSKI J., 1971, *Les mots sous les mots ; les anagrammes de Ferdinand de Saussure*, Gallimard.
- TENDING M.-L., 2014, *Parcours migratoires et constructions identitaires en contextes francophones. Une lecture sociolinguistique du processus d'intégration de migrants africains en France et en Acadie du Nouveau-Brunswick*, thèse de doctorat en cotutelle, Université François-Rabelais de Tours et Université de Moncton.
- THERIAULT J.Y., 1994, « Sur les traces de la démocratie avec Claude Lefort », *Conjonctures*, n° 20-21, pp. 84-102.
- TIERCELIN C. 1993, *La pensée-signe. Études sur C.S. Peirce*, Editions Jacqueline Chambon.
- TRABANT J., 2014, « Pourquoi Humboldt ? », dans Sylvie Archaimbault, Jean-Marie Fournier, Valérie Raby (Hrsg.), *Penser l'histoire des savoirs linguistiques. Hommage à Sylvain Auroux*, Lyon : ENS Éditions, pp. 573-585.
- VEYNE P., 1971, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil.
- VOSS J., 1974, « Aristote et la théorie énergétique du langage de Wilhem von Humboldt », *Revue Philosophique de Louvain*, 4<sup>ème</sup> série, n° 15, pp. 482-508.
- WOLFF F., 2010, *Notre humanité, d'Aristote aux neurosciences*, Fayard.

# 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-Häïdar, 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