



**HAL**  
open science

## Dire silencieux, dire effectif et masque discursif

Camille Riedinger

► **To cite this version:**

Camille Riedinger. Dire silencieux, dire effectif et masque discursif. Linguistique. Université Bourgogne Franche-Comté, 2021. Français. NNT : 2021UBFCH039 . tel-03696993

**HAL Id: tel-03696993**

**<https://theses.hal.science/tel-03696993>**

Submitted on 16 Jun 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**THESE DE DOCTORAT DE L'ETABLISSEMENT UNIVERSITE  
BOURGOGNE FRANCHE-COMTE**

**E.A.4178 CENTRE PLURIDISCIPLINAIRE TEXTES ET CULTURES**

Sous la direction de M. Samir Bajrić

École doctorale n°592

LECLA

Doctorat de sciences du langage

Par

Mme Camille RIEDINGER

**Dire silencieux, dire effectif et masque discursif**

Thèse présentée et soutenue à Dijon, le 15 décembre 2021

**Composition du Jury :**

**Mme Agnès Steuckardt**, Professeur, université Paul Valéry Montpellier 3, présidente

**Mme Malika Temmar**, Maitre de conférences HDR, université de Picardie Jules Verne, rapporteuse

**M. Thierry Ponchon**, Maitre de conférences HDR, université de Reims Champagne-Ardenne, rapporteur

**M. Samir Bajrić**, Professeur, université de Bourgogne Franche-Comté, directeur

## Résumé

### **Titre : dire silencieux, dire effectif et masque discursif**

**Mots clés :** L'être-locuteur, masque discursif, identité, communication, silence linguistique, vulnérabilité linguistique, sécurité linguistique.

Dans la communication, tout locuteur doit choisir minutieusement la justesse dans le mot, le geste, le sourire, le regard, voire le silence. L'être-locuteur se dissimule et au-delà se protège derrière son *masque discursif* qui lui procure une sécurité linguistique. Alors que de nombreuses disciplines – psychologie sociale, psychanalyse et philosophie – se sont emparées de la notion du masque dans leur cadre de référence, ce concept reste aujourd'hui encore absent dans les sciences du langage. Pourtant, le jeu de substitution de masques est fondamental dans l'activité langagière. Ce jeu est si coutumier que nous ne le remarquons même plus sauf dans les situations où l'adaptation à la règle du nouveau jeu exige de nous un effort implicite. Aussi, l'objectif principal de cette thèse est-il de combler cette lacune épistémologique. Trouver un tremplin fédérateur permettant d'inclure la notion de masque dans les sciences du langage permettra de repenser l'ensemble des comportements et des choix discursifs (le silence linguistique) de l'être-locuteur dans la communication. Par ailleurs, si le masque a toujours répondu à un besoin existentiel de l'homme du fait de sa vulnérabilité alors en suivant cette piste nous pourrions dégager des angles possibles d'une interprétation inédite de la sécurité linguistique et de la vulnérabilité linguistique, notion absente dans les sciences du langage. L'approche d'un statut aussi complexe et multidimensionnel que celui de l'être-locuteur dans la communication nécessite une démarche interdisciplinaire associant la sociologie, la psychologie, la philosophie, la psychanalyse et la linguistique.

## Abstract

### **Title : silent say, saying effective and discourse mask**

**Key words:** The being-speaker, discursive mask, identity, communication, linguistic silence, linguistic vulnerability, linguistic security.

In communication, every speaker must choose meticulously the aptness in the word, the gesture, the smile, the look or even the silence. The being-speaker hides and beyond protects himself behind his *discursive mask* which provides him with a linguistic security. While many disciplines - social psychology, psychoanalysis and philosophy – have seized the notion of the mask in their frame of reference, this concept still remains absent today in the language sciences. However, the game of masks substitution is fundamental in language activity. This game is so usual that we do not even notice it anymore, except in situations where we are explicitly asked to make an effort to adapt to the rule of the new game. Therefore, the main objective of this thesis is to fill in this epistemological gap. Finding a unifying springboard that includes the notion of the mask in the language sciences will allow us to rethink with a new perspective the whole of the behaviors and discursive choices (linguistic silence) of the being-speaker in communication. Moreover, if the mask has always responded to an existential need of man because of his vulnerability, then by following this path we will be able to identify possible angles of a new interpretation of linguistic security and of linguistic vulnerability, an absent notion in the language sciences. Such a problematic requires an interdisciplinary approach because it is only the convergence of several theoretical frameworks - sociology, psychology, philosophy, psychoanalysis and linguistics - that is able to give the best account of a phenomenon as complex as that of the being-speaker in communication.

## Resumen

**Título: decir silencioso, decir efectivo y máscara discursiva**

**Palabras claves: el ser-hablante, máscara discursiva, identidad, silencio lingüístico, vulnerabilidad lingüística, seguridad lingüística.**

En la comunicación, todo hablante debe elegir meticulosamente la precisión en la palabra, el gesto, la sonrisa, la mirada o incluso en el silencio. El hablante se esconde y, además, se protege tras su *máscara discursiva*, que le proporciona seguridad lingüística. Mientras que numerosas disciplinas - la psicología social, el psicoanálisis y la filosofía- se apoderaron de la noción de máscara en su marco de referencia, este concepto sigue ausente en las ciencias del lenguaje. Sin embargo, el juego de sustitución de máscaras es fundamental en la competencia lingüística. Este juego es tan habitual, que ya ni siquiera lo notamos, excepto en situaciones en las que se nos pide explícitamente que hagamos un esfuerzo para adaptarnos a las reglas del nuevo juego. El principal objetivo de esta tesis es remediar esta laguna epistemológica. Encontrar un trampolín unificador que incluyera la noción de máscara en las ciencias del lenguaje, nos permitiría repensar con una nueva perspectiva todos los comportamientos y elecciones discursivas (silencio lingüístico) del hablante en la comunicación. Si la máscara siempre ha respondido a una necesidad existencial del hombre con relación a su vulnerabilidad, siguiendo este camino podremos también identificar posibles ángulos de una nueva interpretación de la seguridad lingüística y de la vulnerabilidad lingüística, noción ausente en las ciencias del lenguaje. Esta problemática requiere un enfoque interdisciplinario, ya que es sólo la convergencia de varios marcos teóricos – sociológico, psicológico, filosófico, psicoanalítico lingüístico- la que mejor puede dar cuenta de un estatuto tan complejo y multidimensional como el del ser-hablante en la comunicación.

## 梗概

**题目：《言语缄默，有声话语，话语面具》**

**关键词：**说话者·话语面具·身份·交流·言语缄默·语言脆弱性·语言安全

每一位说话者在交流中都必须谨慎地选择正确的词语·手势·合适的微笑、眼神，甚至是适当的沉默。说话者在话语面具后隐藏和保护自己，而话语面具也为说话者提供语言安全。虽然多门学科，如社会心理学、精神分析和哲学，已在其参考框架内掌握了“面具”这一概念，但在当今语言学领域中关于“面具”的研究仍然是缺失的。然而，面具替换是语言活动中的基本操作。我们对这一操作习以为常，以至于常常忽视它。除非某些特定的情况要求我们付出一定的努力来适应新的游戏规则。因此，本文的主要目标是填补这一认识论的空白。找到一个可以把面具概念包含在语言学研究中的统一跳板，该跳板允许从一个新的角度重新思考说话者在交流中的行为和话语选择(言语缄默)。此外，如果面具总是因为人的脆弱性而满足其存在需求，那么，沿着这一线索，我们将能够获得前所未有的对语言安全和语言脆弱性的可能的解释。后者在语言学中是一种缺失概念。这样的问题涉及跨学科的研究方法，因为只有多个理论框架——社会学、心理学、哲学、精神分析和语言学——的共同作用，才能更好地解释如“说话者在对话中地位的复杂性及多面性”这样的现象。

# TABLE DES MATIERES

<b>INTRODUCTION</b> .....	1
---------------------------	---

## PREMIERE PARTIE

### Le(s) identité(s) de l'être-locuteur dans la communication

<b>CHAPITRE 1 : L'être-locuteur et identité(s)</b> .....	7
<b>1.1 La place du sujet dans le langage</b> .....	7
1.1.1 La linguistique structurale de F. Saussure .....	8
1.1.2 La grammaire générative de N. Chomsky .....	13
1.1.3 La psychomécanique de G. Guillaume .....	17
1.1.4 Les linguistiques d'énonciation .....	21
1.1.5 Le locuteur en néoténie linguistique .....	26
1.1.6 Les différentes terminologies pour le sujet dans le langage .....	28
<b>1.2 Qu'est-ce que l'identité ?</b> .....	35
1.2.1 La constitution de l'objet : survol historique .....	37
1.2.2 Les différents apports théoriques en psychologie sociale .....	43
- Identité sociale et identité personnelle .....	48
1.2.3 La microsociologie de E. Goffman : l'identité comme un masque ? ..	52
1.2.4 La philosophie existentialiste de J-P. Sartre : l'identité une illusion ?	54
1.2.5 Le principe d'altérité dans la construction identitaire .....	60
<b>1.3 L'identité de l'être-locuteur</b> .....	66
1.3.1 La dimension psychosociale pour une étude du sujet du langage .....	66
1.3.2 L'identité psychosociale et l'identité discursive chez P. Charaudeau	68
<b>Résumé</b> .....	72

<b>CHAPITRE 2 : L'identité dans la communication</b> .....	74
<b>2.1 Qu'est-ce que communiquer ?</b> .....	74
2.1.1 « Parler » en néoténie linguistique .....	76
2.1.2 De la communication à l'interaction .....	80
- Les modèles techniques .....	81
- Les modèles psychosociologiques .....	89
2.1.3 L'homme et son corps .....	93
- La filière éthologique .....	95
- La filière psychologique .....	97
- La filière systémique .....	101
<b>2.2 Le discours</b> .....	107
2.2.1 Point de vue définitoire .....	107
2.2.2 Les caractéristiques du discours .....	109
2.2.3 Le discours comme mise en scène du Dire .....	111
<b>2.3 Les composantes de base de l'interaction</b> .....	113
2.3.1 La situation de communication .....	113
2.3.2 Le cadre spatio-temporel .....	119
2.3.3 La proxémie .....	122
2.3.4 Les partenaires .....	126
- L'identité sociale .....	126
- La distance psychique .....	128
2.3.5 Les fonctions des normes .....	131
<b>2.4 L'identité dans la communication</b> .....	133
2.4.1 L'identité comme condition .....	134
2.4.2 La quête de reconnaissance .....	138
<b>2.5 La co-construction de la communication</b> .....	144
2.5.1 Le modèle de communication de R. Ghiglione .....	144
2.5.2 La structuration socio-langagière de l'acte de langage de P. Charaudeau .....	149
<b>Résumé</b> .....	155

## DEUXIEME PARTIE

### La présentation silencieuse de soi et le masque

<b>CHAPITRE 3 : La présentation de soi dans le discours</b> .....	158
<b>3.1 L'ethos dans la tradition rhétorique</b> .....	161
3.1.1 L'ethos dans la tradition aristotélicienne .....	161
3.1.2 L'ethos dans d'autres traditions antiques .....	163
3.1.3 L'ethos dans la rhétorique classique .....	164
<b>3.2 L'ethos en sociologie</b> .....	166
3.2.1 La « présentation de soi » dans la microsociologie de E. Goffman ..	166
3.2.2 L'ethos dans la sociologie de P. Bourdieu .....	172
<b>3.3 La « gestion des impressions » en psychologie sociale</b> .....	174
<b>3.4 L'ethos en sciences du langage</b> .....	177
3.4.1 L'ethos <i>dit</i> et l'ethos <i>montré</i> .....	178
3.4.2 L'ethos et le comportement .....	181
3.4.3 L'ethos <i>discursif</i> et l'ethos <i>prédiscursif</i> .....	183
3.4.4 L'ethos et les cadres sociaux.....	184
<b>3.5 L'ethos effectif</b> .....	187
3.5.1 La construction de l'ethos effectif .....	187
3.5.2 L'ethos <i>visé</i> et l'ethos <i>produit</i> .....	189
<b>Résumé</b> .....	190
<b>CHAPITRE 4 : La notion de masque</b> .....	193
<b>4.1 La signification symbolique du masque</b> .....	193
4.1.1 Le masque : point de vue définitoire et étymologique .....	193
4.1.2 Le masque dans les sociétés primitives et les rituels collectifs .....	196
4.1.3 Le masque au théâtre .....	201
<b>4.2 Le masque dans la vie sociale</b> .....	205
4.2.1 Le masque social en psychologie sociale .....	205
4.2.2 Le masque en psychanalyse : la phénoménologie de la dissimulation .....	206
4.2.3 Le rôle défensif du masque .....	212

4.3 Le masque en philosophie .....	215
4.3.1 Le couple personne / personnage .....	215
4.3.2 Le masque comme symbole du secret .....	218
Résumé .....	222
<b><u>CHAPITRE 5 : Les dires du silence</u></b> .....	225
5.1 L'idéologie de la communication .....	226
5.1.1 L'excès de la parole et la fascination du silence .....	226
5.1.2 Le silence comme absence .....	232
5.1.3 Le silence et son rapport au langage .....	235
5.2 Le silence en linguistique .....	240
5.2.1 Une définition linguistique .....	240
5.2.2 Le silence des langues en néoténie linguistique .....	241
5.3 Le statut discursif du silence .....	246
5.3.1 La syntaxe du silence .....	246
5.3.2 L'éloquence du silence .....	248
5.3.3 Le silence comme acte de langage .....	253
5.4 Silence(s) et intention(s) de l'être-locuteur .....	256
5.4.1 L'étymologie du terme silence .....	256
5.4.2 Les deux formes de silences .....	258
5.4.3 Le silence <i>centrifuge</i> et l'indicible .....	261
5.4.4 Le silence <i>centripète</i> et l'interdit .....	267
Résumé .....	273

## TROISIEME PARTIE

### L'insécurité linguistique et le masque discursif

<b><u>CHAPITRE 6 : L'(in)sécurité de l'être-locuteur</u></b> .....	276
6.1 L'(in)sécurité et les représentations linguistiques .....	278
6.1.1 L'(in)sécurité : point de vue définitoire .....	278
6.1.2 Le rapport du locuteur aux langues .....	284



6.1.3	La technique du locuteur masqué .....	287
<b>6.2</b>	<b>L'insécurité linguistique et la stratification sociale</b> .....	<b>288</b>
6.2.1	Les travaux de W. Labov : l'insécurité et la variation linguistiques .....	288
6.2.2	Les travaux de P. Bourdieu : l'insécurité et le marché linguistiques .....	293
6.2.3	Les travaux de P. Trudgill : l'insécurité linguistique et la variable sexe .....	297
<b>6.3</b>	<b>L'insécurité linguistique et la diglossie</b> .....	<b>302</b>
6.3.1	Les enquêtes de N. Gueunier <i>et al</i> : l'insécurité linguistique et la norme .....	302
6.3.2	Les travaux de M. Francard : la théorisation de l'insécurité linguistique .....	306
<b>6.4</b>	<b>Quelques développements théoriques autour de l'insécurité linguistique</b> .	<b>311</b>
6.4.1	Les travaux de L-J. Calvet : l'insécurité linguistique dans un contexte plurilingue .....	311
6.4.2	L'insécurité linguistique dans une perspective interactionnelle .....	317
6.4.3	La légitimité et l'insécurité linguistiques .....	321
6.4.4	L'insécurité linguistique « saine » .....	328
<b>Résumé</b> .....		<b>331</b>
 <b>CHAPITRE 7 : Le masque de l'être-locuteur</b> .....		<b>335</b>
<b>7.1</b>	<b>Le masque discursif</b> .....	<b>336</b>
7.1.1	De la personne au personnage et à l'être-locuteur .....	336
7.1.2	Le masque discursif et la sécurité linguistique .....	340
7.1.3	Le masque discursif et le silence <i>centripète</i> .....	347
7.1.4	Le « dire silencieux » .....	350
<b>7.2</b>	<b>Absence du masque discursif dans l'interaction</b> .....	<b>352</b>
7.2.1	La perte de contrôle : le masque tombe .....	352
7.2.2	Parler sans masque discursif .....	356
<b>7.3</b>	<b>Les mises en scène discursives de l'être-locuteur</b> .....	<b>359</b>
7.3.1	La fusion totale entre « dire » et « être » .....	359
7.3.2	L'adaptation entre « dire » et « être » .....	361

7.3.3	La divergence entre « dire » et « être » .....	362
7.4	Et le masque Covid-19 ? .....	362
7.4.1	De l'homme aux multiples visages à l'homme <i>a-visagé</i> .....	362
7.4.2	Le masque sanitaire et l'(in)sécurité .....	364
7.4.3	La vulnérabilité de l'homme .....	368
7.4.4	Le masque discursif vs le masque sanitaire .....	369
<b>Résumé</b>	.....	371
<b>CONCLUSION</b>	.....	375
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	.....	380
<b>LISTE DES SCHEMAS</b>	.....	396
<b>INDEX DES NOTIONS</b>	.....	397
<b>INDEX DES NOMS PROPRES</b>	.....	401

# REMERCIEMENTS

\*\*\*\*

S'il est vrai qu'une thèse est une entreprise personnelle, voire solitaire de longue haleine, elle n'en est pas moins collective. Sans un accompagnement intellectuel et un soutien affectif, un tel travail ne pourrait voir le jour.

La première personne à qui je tiens à exprimer toute ma gratitude est mon directeur de thèse Samir Bajrić sans qui cette belle aventure n'aurait pu avoir lieu. Je le remercie pour sa confiance, ses encouragements, sa bienveillance mais aussi pour sa disponibilité chaque fois qu'une écoute m'était nécessaire. À ce titre, je souhaite remercier Thierry Ponchon dont je garde en mémoire tous les commentaires et les encouragements bienveillants lors de la soutenance de mon mémoire. Il fait partie des personnes, tout comme Samir Bajrić, qui m'ont incitée à m'engager dans cette voie.

Je tiens également à exprimer mes sincères remerciements à Agnès Steuckardt, Malika Temmar et, encore une fois, Thierry Ponchon de m'honorer de leur présence et de leur expérience en prenant part au jury de cette soutenance. Je les remercie pour la lecture attentive de mon travail ainsi que pour les remarques qu'ils me feront à l'occasion de ma soutenance. Leur regard critique m'aidera à orienter ma réflexion et mon engagement dans de futurs travaux de recherche.

Une pensée chaleureuse et un immense merci à mes amis de toujours, Margaux, Victorine, Valerian, Kevin et Hélène ainsi qu'à Dubravka, Audrey, Gaëlle et Meiyun pour leur affection et leur soutien. Un clin d'œil affectueux à l'intention de ma chère collègue et amie Chunyuan, ensemble l'aventure continue.

Enfin, je n'oserais oublier de remercier ma famille pour m'avoir incitée à ne jamais lâcher. Mais c'est surtout à ma mère et à mon père à qui va ma profonde gratitude. Sans leur soutien moral dans les moments de doute, leur amour et leur

bienveillance indéfectibles au quotidien je n'aurais pu mener à bien ce travail. Par ailleurs, je remercie mon père qui a su nourrir mon inspiration et qui a accepté de s'adonner à la difficile tâche de la relecture de mon travail. À toute ma famille, entière va ma reconnaissance, bien au-delà des mots.

Vivre dans la vérité, ne mentir ni à soi-même ni aux autres, ce n'est possible qu'à la condition de vivre sans public. Dès lors qu'il y a un témoin à nos actes, nous nous adaptons bon gré mal gré aux yeux qui nous observent, et plus rien de ce que nous faisons n'est vrai.

Milan Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, 1984

# INTRODUCTION

\*\*\*

Depuis des temps immémoriaux, la création des masques a toujours répondu à un besoin existentiel de l'homme qui était celui de défier sa propre vulnérabilité. En ces temps lointains, la raison scientifique n'était pas là pour expliquer les divers phénomènes naturels auxquels l'homme primitif était exposé. Sans défense aucune et conscient de sa propre fragilité, l'homme primitif revêtait alors un masque. Dans toutes les civilisations et depuis la nuit des temps, le port du masque avait pour finalité première d'aider son porteur à assumer une *autre* identité mais également, et surtout, de lui procurer un sentiment général de sécurité. C'est d'ailleurs pour cette raison, qu'aujourd'hui encore, l'homme n'a jamais pu s'affranchir totalement du port du masque. Dans le grand théâtre de la vie quotidienne, l'homme social, acteur en représentation permanente, endosse une multitude de masques chacun correspondant à une situation bien spécifique. Et ce n'est sûrement pas un hasard si le terme personne vient du latin *persona* lequel désigne le masque porté par l'acteur du théâtre antique. En toutes circonstances et à tout moment, nous cultivons, sciemment ou non, un masque public à l'abri duquel se cache notre véritable identité.

Ce travail s'inscrit dans la continuité de nos recherches entreprises dans le cadre de notre mémoire. En travaillant sur la notion d'identité, nous avons été frappée de constater à quel point l'homme moderne est un être doté de multiples dimensions. Et tel un caméléon, il change de visages au gré des circonstances. La notion de masque est ô combien enrichissante et pertinente pour expliquer bon nombre de comportements humains. Finalement, la première vertu de la notion de masque réside dans sa capacité à nommer une expérience communément partagée. Et sans surprise aucune, nombreuses sont les disciplines qui se sont emparées de cette notion en raison de son symbolisme fort. C'est le cas notamment de la psychologie sociale où le masque désigne le rôle

joué dans la société, de la psychanalyse qui a mis en avant le dédoublement du sujet et de la philosophie où il s'impose comme symbole de l'interdit et du secret. Si chacune de ces disciplines propose une réflexion singulière sur la notion de masque dans leur propre cadre de référence, c'est leur convergence qui permet de rendre compte au mieux de bon nombre de comportements humains dans la société, qu'ils soient ou non volontaires.

Néanmoins dans les sciences du langage, aucun modèle linguistique ne s'est attaché à inclure la notion de masque dans son propre cadre de référence. Or, selon nous, ce jeu de substitution de masques est une activité fondamentale de l'activité langagière dans la communication auquel nul locuteur ne peut échapper. Analyser le masque dans une perspective linguistique revient à s'appuyer sur une réalité simple et intuitive, celle d'un phénomène qui est inhérent à toute activité langagière. Dans la communication, le locuteur est confronté à une multitude de situations interactives lesquelles appellent, chaque fois, une réponse identitaire spécifique. Ainsi, à chacune des situations, le locuteur cherchera à proposer une image maîtrisée de lui-même, image qui n'est rien d'autre qu'un masque. Aussi, l'objectif principal de notre thèse est-il de combler cette lacune épistémologique.

Un tel projet nous conduira à repenser plusieurs notions en sciences du langage sous un éclairage nouveau. En effet, il paraît évident qu'une réflexion sur la place du masque dans les sciences du langage – que nous nommons le *masque discursif* - ne peut se concevoir en dehors de toute référence au locuteur. Il est vrai que la linguistique d'énonciation a placé le sujet du langage au centre de ses préoccupations. Pourtant, à ce jour, peu de modèles linguistiques intègrent conjointement toutes les composantes psychologiques et sociologiques du locuteur, dimensions nécessaires et solidaires dans l'exercice du discours qui sont au cœur même de la notion de masque. Aussi, notre ambition n'est-elle pas seulement de proposer un cadre théorique au masque discursif. Elle vise également à proposer, modestement, une linguistique du locuteur. En effet, si le masque a pour objectif de masquer la vulnérabilité de l'homme, comment celle-ci se manifeste-elle dans le discours ? Quelles sont les raisons qui conduisent le locuteur à se sentir vulnérable ? Comment celui-ci va-t-il pallier sa vulnérabilité dans la

communication ? Par ailleurs, le masque ayant pour finalité de procurer à son porteur un sentiment général de sécurité, nous allons pouvoir de ce fait identifier de possibles pistes pour une réinterprétation de la notion de sécurité linguistique dans la communication.

Analyser l'activité langagière au prisme de celle du masque peut nourrir ainsi, selon nous, un regard inédit sur l'être de paroles et sur l'ensemble de sa nature, de ses comportements et de ses choix discursifs dans la communication. S'il est vrai que les objectifs de cette thèse sont multiples, il n'en reste pas moins que toutes les notions de masque, de locuteur, de sécurité linguistique et de vulnérabilité sont intimement imbriquées et renvoient au jeu dans l'activité langagière et la communication. Précisons également que des notions aussi complexes que celles du masque et du locuteur ne peuvent être expliquées et analysées que dans une seule perspective de référence. Une telle problématique exige en effet pour son analyse une approche interdisciplinaire. Aussi, tout au long de notre étude, nous ferons appel à plusieurs disciplines telles que la psychologie, la sociologie, l'anthropologie, la philosophie et la psychanalyse. C'est la convergence de toutes ces perspectives théoriques qui est à même de rendre compte au mieux d'un statut aussi délicat que celui de l'être de paroles dans le langage.

### • Explication du plan

Dans notre première partie nous nous intéresserons au sujet dans le langage. En effet, les trois notions centrales de notre étude - *dire silencieux*, *dire effectif* et *masque discursif* - n'existent pas par elles-mêmes. Elles renvoient toutes à celui qui n'est pas nommé : le locuteur. Dans notre **chapitre 1**, nous proposerons une étude de la notion de locuteur aux sens terminologique, disciplinaire et identitaire du terme. Néanmoins, prétendre à une quelconque exhaustivité en la matière serait un travail de Sisyphe compte tenu de la grande complexité dudit sujet. Aussi, ce chapitre n'aura pas de prétention d'exhaustivité mais interrogera différentes dimensions inhérentes à la notion



de locuteur. Quelle est la place du sujet du langage dans l'histoire des idées linguistiques depuis F. Saussure jusqu'à nos jours ? Quelles sont les terminologies relatives au sujet parlant ? Et enfin, s'interroger sur la question du locuteur revient inévitablement à s'intéresser à son identité dans une perspective psychosociologique. Car avant même d'être locuteur, le sujet parlant est un être doté d'un ensemble de caractéristiques psychosociologiques, des dimensions à la fois solidaires et nécessaire dans l'exercice du discours. Puis, dans notre **chapitre 2**, nous nous intéresserons au locuteur dans la communication. Qu'est-ce que communiquer ? Quelle place occupe le corps dans la communication ? De quelle manière l'identité du locuteur est-elle mise en jeu au cours de l'interaction ? Une part importante des interactions sociales tend à produire une certaine identité, à confirmer ou infirmer celle que l'interlocuteur veut donner de lui et à négocier ces différents aspects au sein même de l'interaction. Aussi, verrons-nous ce processus d'ajustement d'images que sous-tend toute communication.

Notre seconde partie est organisée autour de trois notions, toutes intimement liées, qui sont celle d'images de soi, celle du masque et celle du silence. Dans la vie quotidienne, lorsque nous croisons pour la première fois une personne, nous nous forgeons d'emblée une impression allant même parfois, consciemment ou non, jusqu'à émettre un jugement à son encontre. Dans le discours, tout locuteur construit ainsi une image de soi qui va occuper une place essentielle dans l'interaction établie. Cette image de soi dans le discours renvoie à ce que la tradition rhétorique appelle « ethos ». Aussi, dans notre **chapitre 3** nous nous intéresserons aux problématiques liées à l'ethos discursif au sein des sciences du langage. Nous nous efforcerons de comprendre comment le locuteur effectue dans le discours une mise en scène plus ou moins programmée et maîtrisée de sa personne. Par ailleurs, à la convergence des notions d'ethos, d'identité, de présentation de soi et d'image(s) de soi, il est tentant de placer le concept de masque tant celui-ci semble offrir un point de vue panoptique sur l'ensemble de ces pratiques. Dans notre **chapitre 4**, nous proposerons ainsi une analyse détaillée du symbolisme du masque dans les sociétés primitives jusqu'à nos jours. Depuis toujours, le masque est un point d'articulation entre les mondes visible et invisible. L'homme dissimulé derrière son masque assume, en réalité, un *autre* visage, celui qu'il a choisi de présenter sur la scène sociale. Aussi, une tension entre ce que

l'on présente et ce que l'on tait traverse la notion de masque. Cette dialectique entre caché / montré inhérente à la notion de masque justifie le choix du silence dans notre **chapitre 5**. Il est des silences qui, dans le discours, expriment plus qu'ils ne dissimulent. Et en suivant cette perspective, nous verrons que le silence représente une des stratégies discursives du masque discursif qui permet à tout locuteur non seulement de garder le contrôle de son image, de l'interaction, mais également et surtout de se protéger en se dissimulant.

Enfin, dans toutes les civilisations, une des finalités du port du masque était de procurer à son porteur un sentiment général de sécurité. Et si notre objectif est d'inclure la notion de masque dans les sciences du langage, il paraît indispensable d'analyser les différents travaux sur l'(in)sécurité linguistique pour bien appréhender ce sentiment éprouvé par certains locuteurs. Ce sera l'objet de notre **chapitre 6**. Néanmoins, si un bon nombre de travaux sociolinguistiques se sont intéressés à la notion d'insécurité linguistique peu, en revanche, ont proposé une explication quant au sentiment de sécurité linguistique dans la communication. Et l'analyse de la notion de sécurité linguistique au prisme de celle du masque peut se révéler enrichissante et, nous semble-t-il, ouvrir de nouvelles pistes de réflexions sur cette problématique. Dans notre **chapitre 7**, nous allons ainsi repenser la notion de sécurité linguistique. Par ailleurs, ce dernier chapitre sera celui de notre discussion. En effet, nombreuses sont les notions abordées dans cette thèse et pour un souci de cohérence et de clarté il est nécessaire de reprendre tous ces concepts. Cette synthèse nous permettra ainsi de proposer, modestement, une définition opératoire de la notion emblématique du masque discursif.

# **PREMIERE PARTIE**

## **Le(s) identité(s) de l'être locuteur dans la communication**

# CHAPITRE 1 :

## L'être-locuteur et identité(s)

Le paradoxe de la condition humaine c'est qu'on ne peut devenir soi-même que sous l'influence des autres.

Boris Cyrulnik, *Les nourritures affectives*, 1993

### 1.1 La place du sujet dans le langage

Dans un premier temps, il convient de s'intéresser au statut épistémologique de la notion de « sujet » au sein des sciences du langage. Il est intéressant de rappeler que le sujet parlant n'a pas toujours occupé le centre des préoccupations linguistiques. Pendant longtemps, la langue n'était considérée que comme un objet abstrait dont il fallait décrire les systèmes internes. Il faut attendre l'avènement de la théorie de l'énonciation pour que le locuteur soit considéré dans l'acte de production d'un énoncé. Il n'est pas question de faire une revue littéraire exhaustive de la place du sujet parlant au sein des différentes théories linguistiques connues à ce jour car comme le font remarquer C. Fuchs & P. Le Goffic, « tenter de présenter l'état de la linguistique contemporaine serait une gageure : des milliers de pages n'y suffiraient pas » (1996 : 9). Par ailleurs, une telle démarche serait pour le moins inappropriée en regard du propos de notre étude dont l'objectif est, rappelons-le, de mettre en avant le développement disciplinaire et la place de la notion de « sujet » dans les sciences du

langage depuis la tradition saussurienne jusqu'aux autres traditions linguistiques du XX<sup>e</sup> siècle.

### 1.1.1 La linguistique structurale de F. Saussure

Dans l'histoire des idées linguistiques, nombreux sont les linguistes qui caractérisent la linguistique structurale de F. Saussure comme une linguistique dépourvue de toute notion de sujet parlant. Le *Cours de linguistique générale* (CLG), publié en 1916 par C. Bally et A. Séchehaye, d'après les notes rédigées par les étudiants qui avaient suivi les cours de F. Saussure entre 1906 et 1911, constitue le texte fondateur de la linguistique moderne. Insatisfait des méthodologies des grammaires historiques et comparées qui faisaient référence à l'époque, F. Saussure rompt avec la linguistique comparatiste et propose une autre approche épistémologique : l'étude de la langue en tant que système dans le cadre d'une perspective synchronique. Ainsi peut-on considérer le travail de F. Saussure comme une « coupure épistémologique » (Sarfati, 2020) puisque sa façon de considérer les faits de langue se situe désormais dans une approche non plus historique mais descriptive et systémique. En faisant de la langue l'objet principal de son étude et en proposant des concepts novateurs, une nouvelle méthode d'analyse des faits linguistiques, F. Saussure établit la base d'une approche originale qui deviendra la linguistique structurale. S'il est trop réducteur de relier uniquement l'origine de la linguistique structurale à la seule opposition saussurienne langue / parole, il n'en demeure pas moins que cette opposition constitue un de ses postulats essentiels que l'on peut schématiser ainsi :

$$\{ \text{Langage} = \text{Langue} + \text{Parole}$$

**Schéma 1.** L'acte de langage chez F. Saussure

F. Saussure identifie différentes distinctions entre la langue et la parole. Au nombre de six, celles-ci sont résumées dans le tableau suivant qui a été emprunté à F. Gadet (1996 :77) :

Langue	Parole
Social	Individuel
Essentiel	Accessoire plus ou moins accidentel
Enregistré passivement	Acte de volonté et d'intelligence
Psychique	Psychophysique
Somme d'empreintes dans chaque cerveau	Somme de ce que les gens disent
Modèle collectif	Modèle non collectif

**Schéma 2.** Dichotomie langue / parole chez F. Saussure

Dès les premières pages de son *Cours*, F. Saussure pose la question fondamentale « Mais qu'est-ce que la langue ? » (1972 : 25). À cette question, il répond d'abord en écartant le terme *langage* qui se prête à une multiplicité de points de vue. Puis, sans justification aucune, il affirme qu'il faut « se placer de prime abord sur le terrain de la langue et la prendre pour norme de toutes les autres manifestations du langage » (Ibid.). Dans le *Cours*, F. Saussure définit la langue comme un fait social, c'est-à-dire comme un fait indépendant de l'action de l'individu et de ses actes. C'est un système de signes et de règles, un code unique et homogène qui résulte d'une convention sociale et qui s'impose au sujet dans la société. La langue est la propriété de la « masse parlante » et non pas des sujets qui la composent et qui, individuellement, ne la possèdent jamais complètement. En tant que telle, la langue se maintient au-delà du sujet qui n'a pas directement prise sur ses règles. La langue est extérieure au sujet parlant « qui à lui

seul ne peut ni la créer ni la modifier » (Ibid. :31). Ainsi, F. Saussure soutient-t-il que la langue « n'est pas une fonction du sujet parlant » (Ibid. : 30).

Mais qu'en est-il de la parole ? Les chapitres III et IV de l'introduction du *Cours* s'emploient à définir sa nature et sa place par rapport à la langue considérée comme l'objet propre de la linguistique. La parole désigne l'utilisation concrète de la langue que possède chaque individu. Elle prend place dans les faits de langage et correspond à la « faculté de parler », du « langage parlé », caractéristique moins intéressante que « la faculté de constituer une langue ». La parole, expurgée de tous les éléments propres aux études linguistiques ainsi que le recommande l'ultime phrase du *Cours*<sup>1</sup>, est « un acte individuel de volonté et d'intelligence » (Ibid. :30). Ainsi, dit F. Saussure : « L'exécution n'est jamais faite par la masse ; elle est toujours individuelle et l'individu en est le maître ; nous l'appellerons la parole » (Ibid. : 30). L'étude de la parole n'est ainsi que secondaire. Tout au plus, F. Saussure concède-t-il que celle-ci peut faire l'objet d'une discipline psychophysique que l'on pourra, à la rigueur, appeler linguistique de la parole mais qu'il ne faudra en aucun cas confondre avec la science de la langue.

F. Saussure distingue ainsi l'institution, que l'on peut traiter comme un système formel autonome et que la science linguistique s'attribue comme objet, des aléas de l'usage peu compatibles avec la pratique des généralités scientifiques. La remarque suivante de F. Gadet expose bien à la fois le projet de F. Saussure et ses répercussions dans les sciences du langage :

Saussure montre que l'homme n'est pas maître de sa langue. En questionnant les évidences grammaticales et la façon dont elles fonctionnent, Saussure a contribué à arracher la réflexion sur le langage aux évidences empiriques ; en étudiant la langue comme un objet abstrait, un système dont les ressorts sont extérieurs à la fois à l'individu et à la réalité physique, **la théorie saussurienne a produit un effet de déconstruction du sujet psychologique libre et conscient** qui régnait

---

<sup>1</sup> La dernière phrase du cours étant la suivante : « la linguistique a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même ». (1972 :317)

dans la réflexion de la philosophie et des sciences humaines naissantes, à la fin du XIXE siècle. (1996 : 7) (= Nous soulignons)

Ainsi, le modèle de F. Saussure exclut-il de fait le sujet de la linguistique, ce sujet qui parle en disant « je ». En effet, cette dualité entre langue et parole revient à privilégier le produit, c'est-à-dire le système et la structure au détriment de son utilisation effective, autrement dit, à dissocier la langue de celui qui la parle. En effet, selon A. Joly ce dualisme permet d'envisager la langue comme « un objet en soi, coupé de son support obligé qu'est le sujet parlant » (2011 :104). Dans le même ordre d'idée, C. Fuchs et P. Le Goffic expliquent :

[...] poser une opposition celle de langue / parole, et subordonner l'étude de la parole à celle de la langue comme le fait Saussure, c'est d'une part donner à la linguistique comme objet d'étude un code idéal, neutre, dont le lien à la réalité devient problématique, et d'autre part ne concevoir le rapport des sujets au langage que sous l'angle individuel. (1996 :17)

Par ailleurs, bien que soulignant l'interdépendance de la langue et de la parole<sup>2</sup>, F. Saussure n'aborde à aucun moment la problématique du passage de l'une à l'autre. Face à cette incomplétude, Y. Cadiou (1992) considère l'analyse linguistique comme tronquée, amputée de la parole et donc du locuteur. Il en arrive même à qualifier le structuralisme saussurien d'« anti-humanisme » (1992 : 257). Dans cette même veine, R. Ghiglione et J-L Beauvois émettent une critique de cette dichotomie :

La pratique saussurienne interdit en fait toute possibilité de considérer la langue comme un objet pour celui qui la parle. De logique purement interne, la langue n'a pour sujet qu'un « cerveau » et encore s'agit-il d'une fiction. Ce cerveau est celui de la « masse parlante » ni aphasique, ni schizophrène, ni Belge francophone... (1981 :13)

---

<sup>2</sup> Enfin, nous retrouvons dans le *Cours* la phrase suivante : « la langue est nécessaire pour que la parole soit intelligible et produise tous ses effets ; mais celle-ci est nécessaire pour que la langue s'établisse [...] il y a donc interdépendance de la langue et de la parole ; celle-là est à la fois l'instrument et le produit de celle-ci ». (1972 :37)



Pour F. Saussure en effet, le sujet parlant n'intéresse que très peu le linguiste. F. Saussure situe la nécessité d'étudier l'activité du sujet parlant dans le contexte suivant : « un ensemble de disciplines qui n'ont de place dans la linguistique que par leur relation avec la langue » (1972 :37). Et plus loin, le linguiste propose une métaphore comparant le jeu de la langue à une partie d'échecs. Il précise alors « pour que la partie d'échecs ressemblât en tous points au jeu de la langue, il faudrait supposer un joueur inconscient ou inintelligent » (Ibid. :127). Par ailleurs, il est intéressant de noter que la notion de « sujet parlant » n'est pas un concept du *Cours* puisque cette notion est absente de l'index. En revanche, F. Saussure substitue la notion de « masse parlante » à celle de « sujet parlant », privilégiant ainsi le collectif à l'individuel. C. Normand, qui s'est intéressée aux termes avec lesquels F. Saussure désigne le sujet, écrit à ce propos :

Ce sont des « individus », terme répété avec insistance, alternant parfois avec « sujet » ou mieux « sujets parlants », et toujours par rapport à leur rôle eu égard à la langue. [...] Ainsi chez Saussure, inventeur de cette opposition *langue / parole*, la définition de la langue semble réduire le *sujet* (le sujet parlant, le locuteur) à la simple désignation d' « individu », anonyme, défini par rapport au code collectif qu'il a reçu en héritage, a appris, n'a pas choisi, ne peut transformer volontairement, mais peut curieusement utiliser librement [...]. (2011 :102-103)

Somme toute, en distinguant la langue de la parole, la linguistique de F. Saussure isole de fait le social de l'individuel, l'essentiel de l'accessoire. Ainsi, dans la conception saussurienne, la langue n'est pas une fonction du sujet parlant dont l'étude se trouve rejetée dans le domaine de la psychologie. Dès lors, l'on comprend mieux pourquoi la linguistique de F. Saussure est caractérisée comme étant une linguistique dépourvue de toute notion de « sujet parlant ».

### 1.1.2 La grammaire générative de N. Chomsky

L'opposition langue / parole a été au centre de multiples débats entre linguistes. Certains linguistes, comme N. Chomsky, fondateur de la grammaire générative, critique la dichotomie saussurienne sans la remettre fondamentalement en cause. Plus précisément, ce linguiste reproche au structuralisme d'omettre une caractéristique importante du langage, sa créativité. Cette caractéristique, essentielle à ses yeux, permet au locuteur d'une langue de produire-interpréter à l'infini toutes les phrases de la langue à partir d'un nombre fini de catégories et de règles. Cette aptitude du sujet à produire à l'infini des phrases est appelé *compétence*, sa réalisation est nommée *performance*. C'est parce qu'elle est une source inépuisable de phrases que N. Chomsky parle de « grammaire générative ». Dans son ouvrage *Aspect de la théorie syntaxique* (1971), cet auteur la définit de la manière suivante :

Pour en revenir à notre thème principal, j'entends simplement par grammaire générative : un système de règles qui assigne une description structurale à des phrases, d'une façon explicite et bien définie. Manifestement, tout sujet parlant une langue a maîtrisé et intériorisé une grammaire générative où se formule sa connaissance de la langue. Cela ne veut pas dire qu'il soit conscient des règles de la grammaire, ou même qu'il puisse en devenir conscient, ou que ses affirmations touchant sa connaissance intuitive de la langue soient nécessairement exactes. Une grammaire générative ayant quelque intérêt traitera, pour la plus grande part, de processus mentaux dépassant de loin le niveau de la conscience actuelle ou même potentielle [...]. Ainsi une grammaire générative tente de caractériser ce que le locuteur sait effectivement, non pas ce qu'il peut relater de sa connaissance. (1971 :19)

La portée de la grammaire générative de N. Chomsky tend à une dimension universaliste en prenant en compte toutes les capacités dont font preuve les êtres humains dans leur activité langagière. De plus, l'universalisme se double d'une dimension innéiste puisque, selon lui, la grammaire universelle, fruit de l'évolution de

l'espèce humaine, est inscrite dans le potentiel génétique des êtres humains. Dans son livre *Réflexions sur le langage*, N. Chomsky écrit à ce propos :

Ce qui retient davantage dans mon propre intérêt, c'est de pouvoir découvrir, à travers l'étude du langage, des principes abstraits qui gouvernent sa structure et son emploi. Ces principes sont universels selon une nécessité biologique et pas simplement par accident historique, ils découlent de caractéristiques mentales de l'espèce. (1981 :12)

S'agissant de l'hypothèse de l'innéisme relative à la grammaire universelle (GU), N. Chomsky poursuit :

[...] la théorie linguistique, c'est-à-dire la théorie de GU telle que nous venons de l'esquisser est une propriété innée de l'esprit humain. En principe, on devrait être capable d'en rendre compte en termes de biologie. (1981 :46)

Ce linguiste soutiendra ainsi tout au long de son œuvre que la capacité langagière du sujet parlant a un fondement biologique et que la faculté de langage est déterminée par la biologie humaine. Selon lui, chaque être humain hériterait du fait de son appartenance à l'espèce humaine, d'un dispositif préparant et permettant l'acquisition des langues. Ainsi, dans la grammaire générative, créativité et innéité sont deux réalités corrélatives, indissociables dans l'analyse de la genèse du langage.

Si N. Chomsky a oublié la composante institutionnelle de la langue, fondement de la doctrine saussurienne, il n'a cependant pas manqué d'en récupérer la garantie « biologique ». En ce sens, la théorie générativiste ne fait pas une plus grande place à l'individuel que ne le faisait le structuralisme. R. Ghiglione explique à cet effet que c'est ce caractère innéiste qui empêche toute implication d'un *je* individuel. Il dit à ce propos :

Que vient faire « je » dans cette galère ? On ne sait pas trop sauf à accepter l'idée qu'il est un mécanisme pré-câblé, capable de reconnaître le bon type de grammaire spécifique et « d'être fonctionné » par elle d'une certaine façon ». (1986 : 16).

Force est de constater que F. Saussure et N. Chomsky s'opposent par leur conception respective du langage : une coupure totale entre la langue et le sujet parlant pour F. Saussure et une confusion totale entre ces deux entités pour N. Chomsky. En effet, alors que F. Saussure envisage la langue comme un « trésor » extérieur aux individus, N. Chomsky la conçoit comme un objet intériorisé sous forme de « compétence » par le sujet parlant. Autrement dit, il réimplante la langue dans son hérédité. Elle est une propriété génétiquement déterminée, une faculté propre à l'espèce humaine. Or, comme le notent R. Ghiglione et J-L. Beauvois, dans cette conception où l'on retrouve une fusion entre l'homme et son langage il n'y a « nulle distance entre les deux, donc nulle place pour un rapport qui serait le rapport que l'on peut avoir à l'égard d'un objet » (1981 :13). Conséquemment, ces deux modèles – celui de F. Saussure et N. Chomsky - excluent de fait l'investissement de la langue par un sujet parlant :

Ainsi l'itinéraire linguistique offre deux conceptions de la langue, sans doute distinctes, mais l'une comme l'autre impropre à susciter l'évocation d'un investissement de la langue par le parleur. Tantôt dissociée de lui – ailleurs – tantôt l'expression de son essence, et par conséquent non problématique, la langue n'est pas placée devant le sujet. Ce faisant, elle ne peut avoir le statut d'un objet susceptible de donner lieu à des investissements variées. (Ibid. : 14)

Par ailleurs, à l'instar de la linguistique structurale de F. Saussure, la notion de « locuteur-auditeur idéal » est au cœur de l'épistémologie sur laquelle se fonde le générativisme chomskyen. En effet, N. Chomsky écrit à ce propos :

L'objet premier de la théorie linguistique est un locuteur-auditeur idéal, appartenant à une communauté linguistique complètement homogène, qui connaît parfaitement sa langue et qui, lorsqu'il applique en une performance effective sa connaissance de la langue, n'est pas affecté par des conditions grammaticalement non pertinentes, telles que la limitation de mémoire, distractions, déplacements d'intérêt ou d'attention, erreurs (fortuites ou caractéristiques). Telle me semble avoir été la position des fondateurs de la linguistique générale moderne et aucune raison contraignante n'a été avancée qui conduise à la modifier. (1971 : 12)

Il va de soi que le locuteur-auditeur qui possède une telle compétence dans la grammaire générative n'est pas un locuteur-auditeur concret. Il s'agit d'une pure abstraction, totalement indépendante de son contexte situationnel. D'ailleurs, plus loin N. Chomsky rappelle que :

Une grammaire générative n'est pas un modèle du locuteur ou de l'auditeur [...], elle tente de caractériser de la manière la plus neutre la connaissance de la langue qui fournit sa base à la mise en acte effective du langage par le locuteur-auditeur. (1971 : 19)

Ce « réductionnisme psycho-biologiste » (Parret, 1980) ne remet pas fondamentalement en cause le modèle de communication chez S. Saussure<sup>3</sup>. En effet, bien que ne faisant aucunement référence à la communication, S. Saussure parle du « circuit de la parole » qui passe par des entités abstraites, individus fictifs parfaitement superposables dans leurs connaissances du système que constitue la langue :

Entre tous les individus ainsi reliés par le langage, il s'établira une sorte de moyenne : tous reproduiront, - non exactement sans doute, mais approximativement – les mêmes signes unis aux mêmes concepts. (*Cours*, 1972 : 29)

Le « circuit de la parole » s'applique ainsi dans un univers égalitaire et transparent où locuteur et auditeur, interchangeable et symétriques (puisque soumis aux mêmes normes du système de langue), ont une pratique langagière limitée à l'encodage et au décodage. Ainsi, dans les modèles linguistiques de F. Saussure et de N. Chomsky, l'acte de langage est le fait d'un « locuteur-auditeur idéal » selon un processus symétrique entre celui qui le produit et celui qui le reçoit et le décode. Or, ce postulat de symétrie ne laisse, *in fine*, aucune place aux circonstances et conditions contextuelles de l'acte de langage dont fait partie, en autres, l'identité (psycho-sociale) du locuteur. Aussi, ce projet de communication idéalisée rend ainsi explicite un postulat fondamental de la

---

<sup>3</sup> Nous verrons dans notre second chapitre que les modèles de F. Saussure et de N. Chomsky se sont inspirés des premiers modèles de communication pensés par des ingénieurs en télécommunication dans lesquels le processus de communication est défini comme la simple transmission d'informations entre un émetteur et un récepteur.

tradition dominante en linguistique, à savoir que l'étude du langage doit se faire en dehors du contexte individuel et social. Dans ces modèles linguistiques, la langue constitue ainsi un objet théorique, abstrait et idéalisé, unique et monolithique, dont on sait simplement qu'il est commun à tous les membres d'une même communauté linguistique sans que, pour autant, chacun l'emploie de la même façon et avec la même compétence. Or, comme le note la linguiste C. Kerbrat-Orecchioni « un tel objet n'a aucune réalité empirique » (2002 : 8).

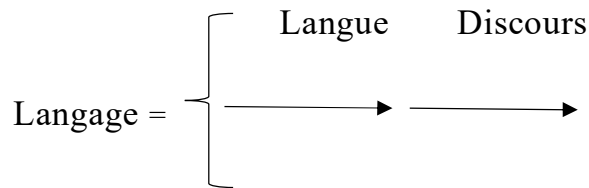
En résumé, force est de constater que les sujets parlants dépourvus de toute caractéristique individuelle sont désincarnés dans ces deux modèles linguistiques. Ces sujets disparaissent dans l'abstraction idéale d'un modèle de compétence supposément parfait. Dans ces conditions, il semble difficile d'envisager une théorie des sujets. Nous le verrons, les linguistiques énonciatives remettent fondamentalement en cause ce concept euphorique du « tête-tête idéal ». En effet, comme le note C. Kerbrat-Orecchioni parler « ce n'est sûrement pas échanger librement des informations qui « passent » harmonieusement, indifférentes aux conditions concrètes de la situation d'allocation et aux propriétés spécifiques des partenaires de l'échange verbal » (2002 :10).

### **1.1.3 La psychomécanique de G. Guillaume**

Comment expliquer le passage d'une linguistique, où le sujet parlant est totalement désincarné, à une linguistique centrée sur des préoccupations individuelles dans l'acte de production d'un énoncé ? Il va de soi que la linguistique ne se réduit pas seulement à un débat d'écoles opposant structuralistes et générativistes. Au contraire, cette science s'ouvre à d'autres modes de pensée. Certains linguistes ont proposé des théories originales qui font une place plus importante au sujet parlant au sein de leur modèle linguistique. Parmi ceux-ci, G. Guillaume, à travers son modèle nommé la

*psychomécanique du langage*, tend à mieux préciser le rôle du sujet parlant dans l'acte de discours.

Inspiré par la théorie de W. von Humboldt, G. Guillaume se distingue des autres théoriciens de l'époque par une vision dynamique et structurale du langage. La dichotomie saussurienne langue / parole lui apparaît insuffisamment étayée pour décrire de manière satisfaisante l'entier de l'acte de langage. Dès lors, il distingue à la même époque, au sein même du *langage*, deux plans différents qui modifient l'équation de F. Saussure de la manière suivante :



**Schéma 3.** L'acte de langage chez G. Guillaume

Tout d'abord, d'un point de vue terminologique, G. Guillaume substitue le terme de *discours*<sup>4</sup> à celui de *parole*. Néanmoins, comme le souligne A. Joly, cette distinction n'est pas uniquement d'ordre terminologique, elle est également d'ordre énonciatif (2011 :104). En effet, la distinction de la *langue* et du *discours* établie par G. Guillaume n'est pas une dichotomie *stricto sensu* telle qu'elle apparaît dans le *Cours*, c'est-à-dire fondamentalement statique. En réalité, il s'agit d'un continuum que traduisent les flèches dans l'équation ci-dessus. Ce continuum sous-tend, de fait, la notion de *dynamisme* puisque la langue est à l'origine du discours qui n'en est lui-même que la conséquence. Autrement dit, il n'y a pas de discours sans langue. En effet, chez G.

---

<sup>4</sup> Ce terme de « discours » chez G. Guillaume est plus souple et englobe notamment le discours intérieur, le monologue. Ainsi, la « parole », au sens de F. Saussure ne serait qu'une dimension du discours (lequel inclut aussi bien l'expression verbale que non verbale).

Guillaume, les unités linguistiques préexistent dans la langue (domaine appelé *puissance*) avant d'apparaître dans le discours (domaine appelé *effet*). Plus précisément, G. Guillaume explique dans ses *Leçons* de 1947-1948 :

La langue vit dans chaque homme à l'état d'aptitude, qu'il s'en serve ou qu'il ne s'en serve point. Cette vie-là appartient dans la pensée à un plan profond que nous nommerons le *plan de puissance*. C'est sur ce plan que, dans le moment du besoin, nous trouverons, prêts à servir, les moyens dont nous ferons usage pour nous exprimer. [...] C'est dans la langue, sur le plan de puissance où elle habite, et qui est son lieu de définition, que nous trouvons, dans le moment du besoin les éléments, les unités de puissance qui nous serviront à construire un discours limité [...] l'unité de puissance est le mot, et l'unité d'effet la phrase. En vue de constituer la phrase, unité d'effet, on s'adresse aux mots, unités de puissance. [...] Les mots sont les unités de puissance de la langue française. La phrase, comme partout, est l'unité d'*effet*. (1988 : 4)

Dans la psychomécanique du langage, la langue relève ainsi du domaine cérébral du locuteur. Le plan de puissance, qui héberge les mots, est non-libre puisque les mots d'une langue sont des contraintes immuables. De fait, ce plan institué est figé dans les dictionnaires de langue. À l'inverse, le discours relève du plan effectif lequel héberge les phrases et non plus les mots. Le plan effectif est ainsi celui de l'instantanéité de la parole. Ce domaine est libre et non institué (libre au locuteur de combiner les mots entre eux et de construire des unités libres – les phrases). Nous proposons le tableau suivant pour résumer ces points essentiels :



Langue	Discours
Domaine puissanciel	Domaine effectif
Domaine qui héberge les mots	Domaine qui héberge les phrases
Domaine du non-libre	Domaine du libre
Domaine institué	Domaine du non-institué

**Schéma 4.** Dichotomie langue / discours chez G. Guillaume

L'originalité des travaux de G. Guillaume est de proposer une analyse dynamique du passage de la langue à la parole, passage désormais décrit comme un processus d'*actualisation*. En effet, pour G. Guillaume, accomplir un acte de langage consiste « en tout état de cause, à transiter du plan de puissance, siège de la langue, au plan d'effet où se formera et se développera le discours » (Ibid. :10). Le langage est ainsi vu comme un phénomène de transition du puissanciel à l'effectif. Or, comme le souligne A. Joly, « il ne saurait y avoir une actualisation sans agent actualisateur » (2011 :104), cet agent n'étant autre que le sujet parlant. L'acte de langage n'est plus ainsi exclusivement extérieur au sujet parlant et la tâche du linguiste n'est plus uniquement de rendre compte de la langue, mais bien de l'entier de l'acte de langage vu comme indissociable de ses conditions de production. De fait, le sujet parlant est bien au centre du modèle linguistique :

Le sujet parlant est ainsi au centre du dispositif linguistique, entre la langue (plan de la puissance) et le discours (plan de l'effet). Il est le transformateur des idées permanentes puissancielles en idées momentanées effectives. (Bonne & Joly, 1996 : 403)

Par-là, la théorie originale de G. Guillaume se rapproche moins des théories structuralistes classiques que des linguistiques énonciatives et ce, malgré l'absence des notions, dans ses *Leçons*, de « sujet énonciateur » ou d'« énonciation ». Mais, comme

le souligne A. Joly, « l'originalité de Guillaume est d'avoir vu en cet énonciateur à la fois un sujet pensant et un sujet parlant » (2011 : 107). En effet, G. Guillaume élabore une théorie du sujet parlant qui contient les germes des linguistiques énonciatives. Son modèle linguistique se situe, *in fine*, à l'interface entre les structuralistes et les linguistiques énonciatives. C'est ce que soutiennent C. Fuchs et P. Le Goffic :

La position de Guillaume apparaît comme intermédiaire (entre les structuralistes et les linguistiques énonciatives) dans la mesure où, contrairement à certains linguistes de l'énonciation, il maintient fermement l'opposition langue / discours [...], tout en essayant de les relier d'une façon dynamique. [...] il est à la fois en continuité et en rupture avec le structuralisme. (1996 : 43-44)

En somme, force est de constater que la conception mentaliste de G. Guillaume redonne au sujet parlant la place qu'il avait perdu dans les modèles linguistiques cités précédemment. Néanmoins, G. Guillaume s'est cantonné à la stricte description de la langue sans développer son idée au-delà.

#### 1.1.4 Les linguistiques d'énonciation

Il faut attendre l'avènement de la théorie de l'énonciation pour que le locuteur soit considéré *stricto sensu* dans le processus de production d'énoncé. Les théories des linguistiques d'énonciation ont pour fondement commun une critique conjointe de la langue saussurienne et de la compétence chomskyenne considérées toutes deux comme réductrices à l'excès, notamment de fait de leurs insuffisances dans l'analyse du sens. Dès 1909, le *Traité de stylistique* de C. Bally exposait les principes d'une linguistique de parole ouvrant la voie aux recherches, d'une part, sur la relation du sujet parlant à son propre discours et, d'autre part, sur l'influence du contexte sur le sens. Néanmoins, la « sortie » du structuralisme s'est faite par l'intermédiaire des propositions de E. Benveniste sur l'énonciation et sur la subjectivité, réunies dans les deux volumes des *Problèmes de linguistique générale* (1966 et 1974), considérés comme une sorte d'issue

de secours à « la clôture immanentiste de la langue » (Kerbrat-Orecchioni, 2002). Pour justifier le développement de ses recherches, E. Benveniste fait l'inventaire d'un certain nombre de « problèmes » des contributions linguistiques publiées jusqu'alors sur la problématique du langage. Parmi ceux-ci, il relève le fait suivant :

C'est un fait : on éprouve grande difficulté à lire les études des linguistes, mais plus encore à comprendre leurs préoccupations. À quoi tendent-ils, et que font-ils de ce qui est le bien de tous les hommes et ne cesse d'attirer leur curiosité : le langage ? On a l'impression que, pour les linguistes d'aujourd'hui, les faits du langage sont transmués en abstractions, deviennent les matériaux inhumains de constructions algébriques ou servent d'arguments à d'arides discussions de méthode ; que la linguistique s'éloigne des réalités du langage et s'isole des autres sciences humaines. (1966 :18)

Progressivement, E. Benveniste s'est efforcé de dépasser le cadre structuraliste de l'analyse de la langue comme système formel en mettant l'accent sur la relation du locuteur à la langue. Et c'est dans ses travaux que nous pouvons retrouver la définition originelle, devenue fameuse, de l'énonciation : « l'énonciation est cette mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation » (1974 :80). Les formulations très générales de E. Benveniste sont, certes, très connues. Néanmoins, il est n'est pas inutile de les rappeler car elles témoignent bien d'un véritable effort de l'auteur pour situer le travail du linguiste par rapport à un certain statut ontologique des faits de langage :

Le discours, dira-t-on, qui est produit chaque fois qu'on parle, cette manifestation de l'énonciation, n'est-ce pas simplement la « parole » ? – Il faut prendre garde à la condition spécifique de l'énonciation : c'est l'acte même de produire un énoncé et non le texte de l'énoncé. Cet acte est le fait du locuteur qui mobilise la langue pour son compte. (1974 : 80)

[...] L'acte individuel par lequel on utilise la langue introduit d'abord le locuteur comme paramètre dans les conditions nécessaires à l'énonciation. Avant l'énonciation, la langue n'est que la possibilité de la langue. Après l'énonciation, la langue est effectuée en une instance de discours, qui émane d'un locuteur, forme

sonore qui atteint un auditeur et qui suscite une autre énonciation en retour. (1974 : 81)

[...] l'énonciation peut se définir, par rapport à la langue, comme un procès d'appropriation. Le locuteur s'approprie l'appareil formel de la langue et il énonce sa position de locuteur par des indices spécifiques, d'une part, et au moyen de procédés accessoires, de l'autre. (1974 : 81)

Force est de constater que la thématization linguistique du sujet parlant acquiert chez E. Benveniste un caractère principal. La perspective de l'énonciation s'ouvre ainsi sur une réflexion fondamentale sur le langage où intervient un sujet maître de sa parole, un sujet dont la présence s'analyse comme un système de traces. À leur tour, J-C. Anscombe et O. Ducrot se placent du côté du locuteur tout en mettant en exergue l'activité énonciative : « l'énonciation sera pour nous l'activité langagière exercée par celui qui parle au moment où il parle » (1976 :18). Citons également C. Kerbrat-Orecchioni qui définit l'énonciation de la manière suivante : « c'est la recherche des procédés linguistiques [...] par lesquels le locuteur imprime sa marque à l'énoncé, s'inscrit dans le message (implicitement ou explicitement) et se situe par rapport à lui » (2002. 36). Sans multiplier les références et les citations de l'énonciation, on constate donc que l'approche énonciative du langage implique véritablement une théorie du sujet puisque ce sont ses marques d'inscription dans l'énoncé qui constituent alors l'objet du travail du linguiste. L'énonciation, qui est un acte d'appropriation de la langue, trouve d'ailleurs son aboutissement dans la formule selon laquelle ce n'est pas l'homme qui produit le langage mais le langage qui produit l'homme. En effet, E. Benveniste va plus loin concernant la question du sujet dans le langage en postulant l'idée selon laquelle c'est le langage qui constitue la subjectivité humaine :

C'est un homme parlant que nous trouvons dans le monde, un homme parlant à un autre homme, et le langage enseigne la définition même de l'homme. [...] C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme *sujet*, parce que le langage seul fonde, en réalité, dans *sa* réalité qui est celle de l'être, le concept d'« ego » [...] Le langage n'est possible que parce que chaque locuteur se pose comme *sujet*, en renvoyant à lui-même comme *je* dans son discours. (1966 :259- 262)

Aussi écrira-t-il sa fameuse phrase : « Est « ego » qui *dit* 'ego'" » (1966 : 260).

C'est en reconnaissant les contradictions inhérentes aux dichotomies saussuriennes et en constatant l'approche strictement interne de l'étude de langage que la pragmatique va également plus loin que les théories structurales ou génératives dans l'introduction du sujet parlant au sein des analyses linguistiques. En effet, la pragmatique vise à expliquer la manière dont la parole est un acte doté d'une force, plus qu'une simple instrumentalisation de la langue aux fins d'échange d'informations. Dans son ouvrage *Quand dire, c'est faire* (1970), le philosophe d'Oxford J-L Austin a mis en évidence les concepts de force illocutoire (acte langagier comme créateur d'une réalité) et perlocutoire (acte langagier comme moyen de provoquer un acte chez l'interlocuteur). Ces concepts ont été développés à partir de l'analyse des énoncés dits « performatifs » (ceux qui sont un acte en eux-mêmes comme : « la séance est levée »). Or, parmi les conditions qui définissent la performativité d'un tel énoncé existe celle de l'identité sociale de l'énonciateur (dans l'exemple, le présent de l'assemblée). Ainsi, les inévitables implications psychosociologiques du locuteur (c'est-à-dire son identité sociale) et l'indispensable contextualisation de toute prise de parole (lieu, temps, etc.) doivent être au centre de l'analyse linguistique :

Disons, d'une manière générale, qu'il est toujours nécessaire que les *circonstances* dans lesquelles les mots sont prononcés soient d'une certaine façon (ou de plusieurs façons) *appropriées*, et qu'il est d'habitude nécessaire que celui-là même qui parle, ou d'autres personnes, exécutent *aussi* certaines *autres* actions [...]. C'est ainsi que pour baptiser un bateau, il est essentiel que je sois la personne désignée pour le faire ; que pour me marier (chrétiennement), il est essentiel que je ne sois pas déjà marié avec une femme vivante, saine d'esprit et non divorcée, etc. (Austin, 1970 :43)

Dès lors, contrairement aux linguistiques « classiques », le sujet parlant envahit le champ de la linguistique pragmatique,

Parallèlement au développement des théories linguistiques, les années 60 voient l'émergence de la sémiotique et de diverses analyses polyphoniques en France. Dès les années 1930, la notion de *polyphonie* est introduite, dans un cadre littéraire, par le

philosophe M. Bakhtine à la suite de ses recherches sur la poétique de T. Dostoïevski. M. Bakhtine remarquait que l'œuvre romanesque de l'écrivain russe ne se réduisait pas à un simple soliloque de l'auteur mais qu'elle reposait sur un champ de rencontre polyphonique. Dans son ouvrage *La poétique de Dostoïevski* (1979), M. Bakhtine pose l'hypothèse qui veut que tout énoncé se présente comme une réponse à d'autres énoncés antérieurs. Il met ainsi en avant l'idée selon laquelle un énoncé est susceptible de faire entendre plusieurs voix et non la seule voix de son auteur effectif. Par la suite, en contestant le postulat de l'unicité du sujet parlant, O. Ducrot (1972, 1984) fonde, dans le cadre de l'énonciation, une théorie originale de la polyphonie en linguistique. Il définit l'activité énonciative comme la résultante de plusieurs points de vue exprimés dans le discours. En ce sens, la théorie polyphonique exclut implicitement la présence d'une seule instance chargée de l'expression et élargit cette fonction aux êtres-discursifs, dissimulés derrière le seul *Je* du locuteur. Aussi distingue-t-il le « je » sujet de l'énonciation du « je » sujet de l'énoncé : « le locuteur désigné par *je*, peut être distinct de l'auteur empirique de l'énoncé, de son producteur » (1984 :194). Nous pouvons également mentionner à titre d'exemple la Théorie des Opérations Prédicatives et Énonciatives du linguiste A. Culioli (1973) qui fait très clairement intervenir le sujet parlant au centre de ses préoccupations à travers la notion de *co-énonciateur*, notion qui sous-tend l'idée que l'énonciation est une *co-énonciation*. Pour A. Culioli, les deux rôles d'émetteur et de récepteur sont assumés simultanément par les deux interlocuteurs. Autrement dit, tout émetteur est simultanément son propre récepteur et tout récepteur est un émetteur en puissance. Aussi écrira-t-il : « les deux sujets énonciateurs sont les termes primitifs sans lesquels il n'y a pas d'énonciation » (1973 :88).

Somme toute, dans l'approche énonciative, le sujet parlant est la condition *sine qua non* pour une étude de la langue. En effet, il semble impossible de se référer à la langue en envisageant celle-ci comme un système totalement distinct de son utilisateur et de ses conditions d'utilisation. Bon nombre de ces travaux font ressortir la présence active des sujets parlants « chargés de toute l'activité psycho-physiologique » (Ducrot, 1984 : 189) dans l'activité langagière à laquelle ils participent (ils produisent, construisent, co-construisent...).

### 1.1.5 Le locuteur en néoténie linguistique

Alors que les approches structuraliste et générativiste ignorent la question du sujet, le point de vue énonciatif la met au cœur de la linguistique. L'énonciation en tant qu'acte de mise en fonction de la langue et de production intentionnelle et adressée, perd toute pertinence scientifique en l'absence de sujet, source des opérations énonciatives. Dans ces conditions, le sujet parlant est au centre du langage, un sujet non plus extérieur au langage et utilisant le langage comme un simple instrument de communication mais un sujet qui « parle » le langage et est parlé par celui-ci. Néanmoins, d'autres théories linguistiques vont encore plus loin en ce qui concerne la question du locuteur dans l'analyse linguistique des faits de langue. C'est le cas notamment de S. Bajrić dans le cadre de sa théorie la *néoténie linguistique*.

Dans son ouvrage *Linguistique, cognition et didactique* (2013), S. Bajrić pose les fondements d'une nouvelle branche de la linguistique : la « linguistique-didactique » qui est l'étude du lien entre le langage et l'acquisition des langues. La néoténie linguistique, nom donnée à sa théorie, repose ainsi sur l'indispensable dichotomie faits de langue / faits d'apprentissage, dichotomie qui est de nature à apporter aux sciences du langage une plus grande fécondité épistémologique. En s'intéressant aux relations cognitives qu'entretient le locuteur avec les langues et à la manière dont celui-ci se les approprie, l'auteur entre dans les catacombes de la subjectivité du locuteur, de l'intériorisation de la langue au locuteur. Comment le locuteur s'installe-t-il dans une nouvelle langue ? Comment cette autre langue finit-elle par être en son locuteur ? Autrement dit, comment concilier la nature humaine et ce nouveau comportement qu'induit l'appropriation d'une autre langue ? En effet, pour S. Bajrić, limiter l'apprentissage d'une langue à la seule maîtrise linguistique est réducteur puisque « une autre langue nous procure une autre vision du monde, une autre façon d'être » (2013 :43). Voilà qui est au cœur de ce qui nous préoccupe. Nous faisons le choix d'aborder dans notre étude la théorie de la néoténie linguistique puisque d'une part celle-ci est de nature à compléter notre compréhension sur notre objet d'étude qui est celui du locuteur et d'autre part parce que notre étude se veut complémentaire de

celle-là. Pour le moment, nous nous intéressons uniquement à la manière dont le locuteur est défini en néoténie linguistique. Les concepts et les notions qui sous-tendent cette théorie (vouloir-dire des langues, comportement linguistique, silence des langues, etc.) feront l'objet d'une étude détaillée ultérieurement.

La néoténie linguistique n'est pas née *ex nihilo*. En réalité, elle tire son origine de la néoténie humaine, thèse néodarwinienne, introduite dès les années 20 par l'anatomiste hollandais L. Bolk. Ce dernier y présente l'homme comme un animal néotène, né prématurément et qui n'atteint pas son développement complet. La néoténie biologique désigne, de fait, l'inachèvement de l'homme à sa naissance, c'est-à-dire une sorte d'incomplétude biologique inhérente à l'être humain. L. Bolk défend ainsi la thèse que l'être humain est un être biologiquement inachevé. Autrement dit, c'est la théorie de « l'être inachevé » (Bajrić, 2013 : 41). Entre la néoténie biologique et la néoténie linguistique, nous passons de l'être inachevé au locuteur inachevé. En effet, pour S. Bajrić, le critère de perfection linguistique est un pur fantasme<sup>5</sup>. L'être monolingue ne peut parler parfaitement une langue dans la mesure où il est impossible de définir la perfection linguistique. Ainsi, la néoténie linguistique ou la « théorie du locuteur inachevé » repose sur l'idée que tout locuteur est un sujet parlant caractérisé par son incomplétude linguistique liée à sa maîtrise incomplète et imparfaite de sa langue : *le locuteur est un être linguistiquement imparfait*. Si personne ne parle parfaitement une langue, personne ne peut non plus maîtriser une langue dans sa totalité linguistique. Cette notion d'« incomplétude linguistique » est pour notre étude très intéressante puisqu'elle met en exergue une spécificité du locuteur, qui est son imperfection, mais aussi parce qu'elle souligne l'idée que le locuteur est, de par son imperfection, un être vulnérable. Nous y reviendrons.

Somme toute, la néoténie linguistique est une théorie originale qui est de nature à alimenter notre étude. S. Bajrić adopte une logique de l'ego qui le conduit à privilégier le locuteur et les relations cognitives que celui-ci entretient avec les langues qu'il parle. Et en adoptant une approche scientifique à la fois nouvelle et originale, S.

---

<sup>5</sup> Nous aurons l'occasion de revenir ultérieurement (cf. Partie 3) sur le critère de « perfection linguistique » puisque celle-ci est source d'insécurité linguistique.



Bajric place au cœur de ses préoccupations la question du locuteur, non plus idéalisé et uniforme, mais au contraire, dans sa complétude et sa complexité.

### 1.1.6 Les différentes terminologies pour le sujet dans le langage

Pour ébaucher une perspective de la notion de sujet dans le langage, il convient maintenant de s'interroger sur la manière dont celui-ci est désigné d'un point de vue terminologique. Dans les sciences du langage, les linguistes ont été amenés à proposer différentes dénominations dont les définitions varient selon les théories et les angles d'approche. Dans son article, « Le sujet, présentation générale » (2003), J-L Merle fait la remarque suivante :

En linguistique, la notion de sujet s'applique à des phénomènes divers, sujet grammatical, sujet-énonciateur, sujet parlant. Etymologiquement *sujet* vient de *subjectum* – « placé dessous ». La notion de sujet renvoie ainsi à une position relative : le sujet est sujet de... Placé « dessous », le sujet peut se décrire comme *support de*, ou comme *soubassement de...* (2003 : 5)

Le « sujet parlant », qui est l'une des facettes du sujet dans le langage, pourrait ainsi s'envisager « comme siège de la parole, support des mécanismes cognitifs qui la soutiennent, source du discours » (Ibid.). Le syntagme « sujet parlant » dans bon nombre de travaux des linguistes est généralement employé avec un sens générique se référant à tout individu qui produit un acte de langage. On dit alors que le sujet parlant possède une compétence linguistique, c'est-à-dire qu'il possède la capacité d'utiliser le système d'une langue donnée. Dans le *Dictionnaire de linguistique* (2012) de J. Dubois et al nous retrouvons la définition suivante :

On appelle *sujet parlant* un être humain capable de langage et possédant une compétence linguistique qui est la grammaire de sa langue ; ainsi tout francophone est un sujet parlant le français.

Selon nous, cette définition souffre d'une insuffisance conceptuelle. Définir le sujet parlant comme un être possédant « la grammaire de sa langue » est réducteur et occulte toute la complexité du locuteur en tant qu'être de paroles. D'une part, au sein de la communauté linguistique, il est des personnes qui n'ont pas de connaissance approfondie de la langue. Mais cela voudrait-il dire qu'ils ne seraient pas sujets parlants ? C'est d'ailleurs ce que soutient la néoténie linguistique (Bajrić, 2013) en définissant le locuteur comme un être linguistiquement imparfait. Pour une étude du sujet parlant, il est nécessaire d'envisager le langage comme un objet problématique susceptible d'investissements divers de la part des locuteurs. D'autre part, si le sujet parlant est celui qui « parle le français », qu'en est-il de celui qui garde le silence ? Si notre objectif est de proposer, modestement, une linguistique du locuteur, nous aurons l'occasion de revenir ultérieurement sur toutes ces interrogations. Pour le moment, nous pouvons dire que cette définition reste pour le moins très générale puisqu'elle s'applique indifféremment au sujet qui produit et à celui qui interprète un énoncé. En tant que tel, le syntagme « sujet parlant » s'applique à toute entité du sujet dans le langage. C'est un sujet cognitif qui confond l'acte de production et l'acte d'interprétation. Il en va de même pour le terme de « locuteur », qui, dans les travaux linguistiques, renvoie comme le note F. Armangaud à un concept théorique chargé d'un nouveau contenu selon la théorie considérée :

Le « locuteur » : plutôt qu'à un vivant en proie à la parole, l'expression renvoie à un concept théorique, lequel n'est donc pas tenu d'être identique à une quelconque entité concrète, fût-ce l'individu parlant. Bien plutôt le concept se charge d'un contenu renouvelé suivant la teneur et le niveau de la théorie considérée. (1984 :63)

Dans le *dictionnaire d'analyse du discours* (2002) de P. Charaudeau et de D. Maingueneau nous retrouvons la définition suivante :

Le *locuteur* : désignant à l'origine la personne qui parle, c'est-à-dire celle qui produit un acte de langage dans une situation de communication orale (généralement, on n'emploie pas ce terme pour désigner celui qui écrit), le

*locuteur* se définit dans ce cas en s'opposant à l'interlocuteur, bien qu'il fasse partie des interlocuteurs.

Le terme de « locuteur » est ainsi intimement lié à la façon de concevoir l'acte de communication : le locuteur est celui qui produit un acte de langage. Dans la même perspective, nous pouvons retrouver les termes d'« énonciateur » et d'« émetteur » notamment dans les théories de l'information. Tous ces termes qui désignent le sujet producteur d'un acte de langage s'opposent, de fait, au sujet qui reçoit l'acte de langage, généralement désigné par les termes d'« interlocuteur », de « récepteur » ou même d'« allocutaire ».

En analyse du discours, certains linguistes distinguent le sujet qui se trouve à l'intérieur de l'acte de communication du sujet qui se trouve à l'extérieur de celui-ci. C'est le cas notamment de P. Charaudeau (1984) qui propose un modèle de communication à deux espaces et à quatre sujets de discours<sup>6</sup> comprenant un *espace externe* au dit, qui correspond aux données de la situation de communication, et un *espace interne* au dit correspondant à la mise en discours énonciative. Dans ce modèle P. Charaudeau désigne le sujet par les vocables « sujet communiquant » / « sujet interprétant » dans l'espace externe et par les termes « sujet énonçant » (ou énonciateur) / « sujet destinataire » dans l'espace interne au dit. Nous reprenons ci-dessous le tableau proposé par P. Charaudeau et D. Maingueneau (2002) qui résume cette cascade terminologique. Dans ce tableau, nous retrouvons les différents termes du sujet du langage selon l'opposition externe / interne au discours :

---

<sup>6</sup> Nous aurons l'occasion de définir, ultérieurement, de manière plus précise ce modèle à deux espaces chez P. Charaudeau. Pour le moment, nous nous intéressons uniquement aux différentes terminologies du sujet dans le langage.

Sujet	Position de production	Position de réception
<b>Externe</b> (au discours)	Emetteur  Locuteur  Sujet communicant	Récepteur  <span style="font-size: 2em;">{</span> Interlocuteur <span style="font-size: 2em;">}</span> Allocutaire  Sujet interprétant
<b>Interne</b> (au discours)	Enonciateur	<span style="font-size: 2em;">{</span> Destinataire <span style="font-size: 2em;">}</span> Allocutaire

**Schéma 5.** Les différentes terminologies relatives au sujet dans le langage

D'autres auteurs linguistes proposent des distinctions plus fines. Dès la fin des années 70, diverses approches posent sous une forme ou sous une autre la question de l'existence de discours à plusieurs voix. Le fond du problème est bien connu et concerne la thèse de l'unicité du sujet parlant. Contrairement aux théories monophoniques fondées sur le postulat de l'unicité du sujet parlant, les théories polyphoniques distinguent plusieurs entités linguistiques au sein même du sujet parlant. O. Ducrot (1984), par exemple, distingue dans le sujet qui produit l'acte de langage, un être empirique extérieur à tout acte de langage (*sujet parlant*), un être de discours (*locuteur*) responsable de l'énoncé et un être de pure énonciation (*énonciateur*) qui détermine le point de vue de l'énoncé. Voici les définitions que ce linguiste donne des différentes facettes du sujet parlant :

- Le « sujet parlant » est le « producteur empirique de l'énoncé, [...] extérieur au sens de l'énoncé » (1984 : 207). Le sujet parlant renvoie ainsi à un être réel – l'individu qui physiquement produit l'énoncé - et non pas à une entité linguistique.
- Le « locuteur » est « un être qui, dans le sens même de l'énoncé, est présenté comme son responsable » (1984 :193). Le locuteur est un être de discours (celui qui dit *je*) à qui l'on doit imputer la responsabilité de cet énoncé.
- L'« énonciateur » est, quant à lui, « un être de pure énonciation, celui qui détermine le point de vue d'où « les événements sont présentés » (1984 : 208). En d'autres termes, l'énonciateur est un être linguistique porteur d'un point de vue construit dans l'énoncé par la mise en scène énonciative.

Ainsi, l'étude des faits relatifs à la polyphonie énonciative chez O. Ducrot fait ressortir plusieurs entités linguistiques qui sont autant de facettes du « sujet » dans le langage : le « sujet parlant », le « locuteur » et l'« énonciateur ». D'autres théories linguistiques polyphoniques proposent de nouveaux vocables pour désigner le sujet dans le langage. Nous l'avons vu précédemment, c'est le cas de A. Culioli qui, dans le cadre de la Théorie des Opérations Prédicatives et Énonciatives, préfère désigner les énonciateurs par le terme de « co-énonciateurs ». L'émergence de la polyphonie fait ainsi éclore un grand nombre de théories plus ou moins apparentées si bien que « la terminologie linguistique est [...] sur ce point assez flottante » (Neveu, 2011 :218).

Dans la *psychomécanique du langage* de G. Guillaume, le sujet du langage est désigné par les termes de « sujet pensant » / « sujet parlant » et de « sujet écoutant ». Dans le *dictionnaire terminologique de la systématique du langage* (1996), A. Bonne et A. Joly précisent leur manière de différencier ces deux sujets ainsi :

Le « sujet pensant » et le « sujet parlant » sont chez Guillaume indissociables dans la mesure où ils constituent ce qu'on appellera bien plus tard le « sujet énonciateur ». Quant au « sujet écoutant », il est co-énonciateur obligé, car c'est vers lui qu'est dirigé le discours, c'est lui que le sujet parlant cherche à influencer. [...] le sujet parlant est vu, face au sujet écoutant, comme l'agent d'effection du

nom en puissance (c.-à-d. en langue) au nom en effet (en discours). (1996 : 402 - 403)

Ainsi entre la *langue* et le *discours*, G. Guillaume pose le sujet pensant / parlant comme une sorte de « transformateur » des idées permanentes puissancielles en idées momentanées effectives. Alors que le sujet pensant est le siège des représentations, le sujet parlant ordonne l'expression.

Dans une approche sociologique et linguistique des faits de langage, nous pouvons relever d'autres terminologies relatives au sujet. Par exemple les chercheurs tels que D. Hymes, W. Labov, E. Goffman ou encore P. Bourdieu – pour ne citer qu'eux- désignent généralement le « sujet » dans le langage par des termes tels que « participants », « acteurs » ou « partenaires ». Bien qu'imprécis car interchangeables les uns avec les autres, ces vocables ont le mérite de contraindre toute théorie du discours à s'interroger sur la nature même des êtres sociaux qui participent à l'échange langagier.

Dans une perspective didactique, nous retrouvons encore d'autres terminologies. Par exemple, si l'on se place au sein de la théorie de l'apprentissage des langues, nous retrouvons les termes d'« apprenant », d'« étranger », de « locuteur natif », vocables qui souffrent tous selon S. Bajrić (2006) d'une insuffisance conceptuelle. Aussi S. Bajrić propose-t-il les termes de « locuteur non confirmé » et « locuteur confirmé » qu'il définit de la manière suivante :

Le locuteur non confirmé désigne tout individu dont la maîtrise de la langue, quelles qu'en soient les raisons, se révèle inférieure à celle du locuteur confirmé. Inversement, le terme locuteur confirmé se réfère à tout individu dont le sentiment linguistique est suffisamment fiable et développé pour formuler des jugements d'acceptabilité sur des énoncés produits dans la langue. (2006 : 118)

En d'autres termes, selon la nature des relations qu'il entretient avec les langues, un locuteur peut être désigné comme « locuteur confirmé » ou « locuteur non-confirmé ». Ces termes, qui éclairent d'autres facettes du « sujet », mettent l'accent sur les relations cognitives entretenues par un locuteur avec la ou les langues qu'il parle.

Force est de constater qu'il est des emplois multiples pour désigner le sujet dans le langage. En effet, le « je » utilisé dans les écrits de bien des linguistes peut désigner bien des sujets : le sujet parlant en général, le sujet initiateur de l'acte de communication, le sujet source de point de vue, le sujet extérieur à l'acte de communication, le sujet qui s'approprie une langue, le sujet dans son acception d'être social, etc. Les dénominations du sujet varient ainsi selon le champ théorique dans lequel celui-ci se trouve. Notons que la coexistence de certaines dénominations avec d'autres usages courants complexifie encore les choses. Ainsi en est-il de la contemporanéité des termes tels que « locuteur », « émetteur », « énonciateur » ou ceux de « récepteur », « auditeur », « interlocuteur », « destinataire », « allocutaire », « co-énonciateur ». Néanmoins, de cette cascade terminologique foisonnante peuvent se dégager deux conceptions, la première rapportant les différents statuts du sujet à autant d'instances distinctes comme le font par exemple les théories polyphoniques et la seconde attribuant ces statuts à une seule instance compacte, indifféremment nommée « locuteur », « énonciateur », « émetteur » ou « sujet parlant ». Mais quel que soit le terme et les distinctions pratiquées entre les différentes notions qui s'y rapportent, cette profusion terminologique relative au sujet dans le langage montre clairement la place octroyée à la source manifeste des productions langagières.

Pour la suite de notre étude, nous souhaitons rapporter le sujet du langage à une instance unique regroupant plusieurs dimensions à la fois nécessaires et complémentaires dans l'exercice du discours : la subjectivité, la singularité, les ancrages identitaires ainsi que les différentes places occupées (statut, rôle et fonction). Aussi, le terme d'« être-locuteur » est-il en capacité, nous semble-t-il, de refléter toutes ces dimensions.

## 1.2 Qu'est-ce que l'identité ?

Afin de poursuivre notre analyse sur la question de l'être-locuteur, il convient de nous intéresser à l'identité de celui-ci. Mais avant cela, il nous semble nécessaire de rappeler les quelques cadres théoriques qui ont constitué autant de jalons dans l'élaboration et la critique du concept d'identité dans les sciences humaines. En effet, une linguistique du locuteur serait pour le moins incomplète si nous ne cherchions pas à appréhender sa nature humaine et la multiplicité des dimensions de son *être*. Se confronter au problème du locuteur implique nécessairement de s'interroger sur la nature même de celui-ci puisque, avant même de parler - et d'accéder au statut de locuteur -, le sujet nécessite une définition psychosociologique et ontologique. Ce constat entérine encore plus le choix terminologique de l' « être-locuteur » pour désigner le sujet dans le langage : la question de l'« être » est essentielle pour une étude du « locuteur ».

Pour cela, il nous faut considérer l'intérêt récent et les implications de la notion d'identité dans les sciences humaines en général. De nos jours, le terme « identité » semble relever d'un discours parfaitement banal, tant ce vocable est d'un emploi courant. À ce propos, il n'est sans doute pas inutile de rappeler, à l'instar du sociologue J-C Kaufmann (2009), le texte de la loi française qui réduit l'identité aux données de la carte d'identité : « Tout français (...) ne peut justifier de son identité [...] que par la production d'une carte d'identité ». Cette loi donne une vision simplificatrice de cette notion qui avance l'idée selon laquelle l'identité d'une personne ne serait, *in fine*, qu'une donnée extrêmement simple et contrôlable. C'est probablement du fait de cette conception que la notion d'identité est souvent comprise, à tort, comme étant un caractère de ce qui est identique, similaire, permanent ou équivalent. Or, la notion d'identité recouvre une réalité beaucoup plus complexe, mouvante et insaisissable. D'ailleurs, un rapide survol du dictionnaire laisse entrevoir déjà toute cette complexité. Dans son édition 2010, *le Petit Robert* associe le terme d'identité aux notions de similitude « caractère de qui est identique », d'unité « caractère de ce qui est un », de



la conscience et persistance du moi, « caractère de ce qui reste identique à soi-même », de la reconnaissance et de l'individualisation, « le fait pour une personne d'être tel individu et de pouvoir également être reconnue pour telle sans nulle confusion grâce aux éléments qui l'individualisent ». Aussi, au cœur même de sa définition, l'identité apparaît sous les traits d'une notion beaucoup plus complexe qui tend à conjuguer des éléments contradictoires tels que l'unicité et la similitude traduisant le fait que chaque individu est à la fois unique et semblable à d'autres.

Aussi, cerner le concept d'identité s'avère être une entreprise malaisée. Présentées d'emblée comme des données naturelles, les significations de cette notion sont en réalité très diverses quand elles ne sont pas antagoniques. La complexité de ce terme vient du fait qu'il soit mobilisé dans des discours, en général des sciences humaines, issus de domaines aussi différents que la philosophie, la psychosociologie, l'anthropologie, la littérature, la linguistique, etc. De cette diversité d'approches disciplinaires résulte une polysémie particulièrement proliférante, souvent mal distinguée, source de confusions ou d'ambiguïtés. Le sociologue J-C Kaufmann dit à cet effet que « le mot identité se retrouve partout, c'est une espèce de mot valise dans lequel chacun met son propre contenu » (2009 : 55). Dans le même ordre d'idée, A. Mucchielli explique :

[...] actuellement, le sens du concept « identité » n'est pas fixé. Ce sens fait problème dans les sciences humaines et chaque spécialiste écrit pour tenter de le préciser. Cela donne donc pléthore de publications, d'illustrations et de définitions du concept. Devant cette quantité d'approches et de tentatives faites pour cerner ce concept, le grand public comme la plupart des spécialistes s'y perdent. (1986 : 6)

Néanmoins, nous allons voir dans les lignes qui vont suivre, que malgré la profusion des travaux sur cette problématique, on semble s'acheminer progressivement vers une approche moins substantialiste et plus dynamique, plus interactionniste et plus sociale de l'identité.

### 1.2.1 La constitution de l'objet : survol historique

Quand et dans quels contextes la notion d'identité apparaît-elle massivement dans la pensée occidentale ? Répondre précisément à cette question semble compliqué car ainsi que le note C. Halpern « l'identité semble être une de ces notions sans histoire » (2016 :5). Néanmoins, il est admis que c'est la philosophie qui s'empare dans un premier temps des interrogations inhérentes à l'identité. Déjà au VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles avant J-C, les philosophes présocratiques comme Héraclite et Parménide faisaient de l'identité un concept central de leurs réflexions en s'interrogeant sur la manière de concilier changement et identité. La célèbre formule du philosophe Héraclite « on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve » résume très bien sa pensée. Sa doctrine repose sur l'idée que tout est en mouvement permanent. Selon lui, il n'y a pas de stabilité ni d'identité perpétuelle. En revanche, la position de Parménide, considéré comme le père de l'ontologie, s'oppose radicalement à celle d'Héraclite. Sa formule « l'être est, le non-être n'est pas » traduit l'idée que tout est un et que tout est permanent. L'identité est constante dans le temps et ce, en dépit de tout changement. Néanmoins, comme le souligne C. Halpern (2016), la problématisation contemporaine de l'identité ne provient sans doute pas de la tradition métaphysique puisque la notion d'identité a une extension très générale qui dépasse largement la question de la seule identité humaine.

L'approche scientifique de la notion d'identité a été précédée par une approche philosophique de la connaissance et de la conscience de soi - le mot même de « conscience » signifiant « connaissance par et soi-même ». Dans l'antiquité classique, c'est le philosophe Socrate qui pose le premier précepte décisif de la conscience de soi en empruntant au fronton du temple d'Apollon à Delphes, cette formule devenue intemporelle : « connais-toi toi-même ». Par cette formule, Socrate invite ainsi l'homme à se connaître lui-même et à prendre conscience de son soi et par là de son ignorance. Ce questionnement existentiel qui invite à une introspection traverse ainsi toute l'histoire de la philosophie en passant du doute abyssal de Montaigne « que suis-je ? Je doute même de moi qui doute » (Les Essais, livre II, 1595), aux réflexions de

Descartes qui, à travers le terme *cogito* (*Discours de la méthode*, 1637), conduit à l'affirmation de la certitude de sa propre existence comme sujet pensant jusqu'à la philosophie du sujet de Kant qui propose un sujet de la connaissance autonome qui forme et est formé (*Critique de la raison pure*, 1781). Les plus grands philosophes affirment inlassablement cette relation étroite entre l'identité et l'existence jusqu'à en faire deux réalités étroitement liées. Dans son sens le plus fort, l'identité est une notion existentielle : l'identité est la nature de l'existence. Le sociologue C. Dubard qualifie ces approches philosophiques d' « essentialistes » (2000) puisque, quelle que soit l'acception du terme « identité », elles reposent toutes sur la croyance en des substances, « essences », à la fois immuables et permanentes.

Avec les empiristes du XVII et XVIII<sup>ème</sup> siècle la question se précise. Le philosophe anglais J. Locke s'est confronté à la question de l'unité de l'identité personnelle dans le temps. Dans son *Essai philosophique l'entendement humain* publié en 1690, J. Locke a contribué à introduire le concept de l'identité personnelle au répertoire des grands problèmes philosophiques. Il définit l'identité personnelle de la manière suivante :

Cela posé pour trouver en quoi consiste l'identité personnelle, il faut voir ce qu'emporte le mot de *personne*. C'est, à ce que je crois, un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui se peut consulter soi-même comme le même, comme une même chose qui pense en différents temps et en différents lieux ; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a des propres actions, lequel est inséparable de la pensée [...]

Car, puisque la *conscience* accompagne toujours la pensée, et que c'est là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme *soi-même*, et par où il se distingue de toute autre chose pensante ; c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle, ou ce qui fait qu'un être raisonnable est toujours le même. Et aussi loin que cette conscience peut s'étendre sur les actions ou les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'identité de cette personne : le soi est présentement le même qu'il était

alors ; et cette action passée a été faite par le même être qui se la représente actuellement par la réflexion. (Livre II, 27, IX, 511)<sup>7</sup>

Pour J. Locke, l'identité personnelle permet à chacun de s'appréhender comme étant le même en dépit de tous les changements subis au cours de l'existence. J. Locke établit ainsi un lien entre l'identité personnelle et la conscience de soi, l'identité personnelle dépendant de la seule conscience. Par-là, l'empiriste s'oppose à toute idée de substance en s'attachant à la notion de conscience. Pour J. Locke le sujet ne peut être substance. Dans la mesure où seule la conscience (qui est un acte de perception) définit le sujet, alors celui-ci ne peut exister indépendamment de ses perceptions. Dès lors que la personne cesse de percevoir, d'éprouver et de ressentir, elle cesse d'être sujet. Même si J. Locke reprend à sa façon l'idée selon laquelle une personne reste une et inchangée dans l'espace et le temps, cette notion n'implique pas nécessairement que cette continuité soit totale puisque la conscience connaît des oublis. Mais suffit-il que la *personne* se reconnaisse comme étant la même. Aussi, retrouvons-nous dans l'identité personnelle les concepts d'unité et d'unicité. Quelques années plus tard, l'empiriste D. Hume propose une réflexion diamétralement opposée à celle-ci. En effet, son *Traité de la nature humaine* publié en 1740 constitue une rupture avec la philosophie rationaliste et la tradition métaphysique qui affirment l'existence d'un moi et d'une identité stable chez l'homme. En effet, D. Hume écrit dans son traité :

Toute idée réelle doit provenir d'une impression particulière. Mais le moi, ou la personne, ce n'est pas une impression particulière, mais ce à quoi nos diverses idées et impressions sont censées se rapporter. Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit nécessairement demeurer la même, invariablement, pendant toute la durée de notre vie, puisque c'est ainsi que le moi est supposé exister. Mais il n'y a pas d'impression constante et invariable. (Traité, I, IV, 6, 351)<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> *Essai sur l'entendement humain*, II, 27 « identité et différence », IX, Traduction française, 2001, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, p.511.

<sup>8</sup> *Traité de la nature humaine*, I, IV « De l'identité personnelle », Traduction française, 1995, Paris, Flammarion, p.343.

Fidèle à sa philosophie empiriste, D. Hume valorise l'expérience du sensible et de la perception. Pour lui, l'homme est une somme d'impressions, de ressentis et aucun moi n'est saisissable indépendamment de toute perception. Or, si l'on plonge dans notre « moi-même », on se confronte à une seule « perception particulière ». En effet, multiples sont les perceptions chez un sujet : « la douleur et le plaisir, le chagrin et la joie, les passions et les sensations se succèdent et n'existent jamais toutes en même temps » (Ibid.). C'est pourquoi, D. Hume en vient à conclure que « l'identité que nous attribuons à l'esprit de l'homme n'est qu'une identité fictive » (Ibid. : 351). Autrement dit, pour D. Hume, il n'y a aucune identité, aucun moi, aucune stabilité puisque les perceptions changent et se diversifient à tout moment<sup>9</sup>. Ainsi les réflexions du philosophe D. Hume nous éloignent-elles des conceptions essentialistes faisant de l'identité une donnée stable dans le temps, une essence, et nous rapprochent progressivement de ce qui interroge actuellement les sciences humaines et sociales.

La question de l'identité s'enrichit au XXe siècle de son développement dans divers champs de la connaissance. La psychologie notamment s'empare du concept et met l'accent sur l'individu. Même si le psychanalyste S. Freud ne parle pas à proprement parler d'identité, c'est bien à partir de ses travaux que va émerger une réflexion moderne sur l'identité, notamment à travers son concept psychologique de l'« identification ». Dans le *Vocabulaire de la psychanalyse*, l'« identification » est définie comme un « processus psychologique par lequel un sujet assimile un aspect, une propriété, un attribut de l'autre et se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci » (Laplanche & Pontalis 2007 :187). Autrement dit, l'identification est l'opération par laquelle le sujet se constitue en s'assimilant à des figures d'altérités successives. Ce processus s'apparente en quelque sorte à une fusion provisoire qui est bien plus qu'une simple imitation puisqu'elle ne relève pas d'une démarche volontaire et consciente. En effet, l'enfant « s'identifie » d'abord à sa mère. Collé contre son sein, il se confond à elle. Puis viendra le moment décisif où il s'en distinguera. Il se « décollera » d'elle et s'identifiera à une autre figure. À chaque personne, soutient S. Freud, se reproduit inconsciemment le même schéma : l'enfant

---

<sup>9</sup> Nous verrons par la suite que cette conception de l'identité comme une pure fiction se retrouve dans la philosophie de J-P Sartre.

s'identifie à une figure avant de réaliser qu'il n'est pas cette personne. Et c'est justement grâce à cet échec, à cette impossibilité d'être un autre, que le sujet devient un peu plus lui-même. Le « je » se construit ainsi en tant que singularité unique dans le jeu de ces identifications et ruptures successives existentielles. Ainsi, sans trop parler *stricto sensu* d'identité, les travaux de S. Freud laissent à penser que l'identité est non pas une donnée préalable mais un processus complexe qui se constitue par des identifications séquentielles. Dans cette perspective, l'identité est fondamentalement relationnelle et se développe en une longue suite d'interactions entre la personne et son contexte. Aussi, S. Freud lance-t-il la piste d'une analyse dynamique et constructiviste de l'identité.

Bien que S. Freud soit parfois brièvement cité dès lors que l'on fait référence aux origines du concept d'identité, il n'en demeure pas moins que c'est le psychologue E. Erikson qui joue un rôle central dans la généralisation de ce terme et sa diffusion dans les sciences humaines. En effet, tout le monde s'accorde à faire d'E. Erikson le père de l'identité au sens moderne du terme. Par exemple J-C Kaufmann écrit à cet effet :

Erik Erikson fut celui qui dit ce qu'il fallait dire, comme il fallait dire, au moment où il fallait le dire. Par sa connaissance de l'identification freudienne et son ouverture au social de son temps, il était situé à une conjonction, et il fut le cristallisateur dont avait besoin l'époque, l'alchimiste d'un concept venu comme par magie de partout et de nulle part, et pourtant immédiatement reconnu comme évident. (2009 :27)

Dans les années 60, E. Erikson précise la notion d'identité en faisant évoluer les bases de la théorie freudienne vers le domaine des sciences sociales. Dans son ouvrage *Adolescence et crise : la quête de l'identité* (1972), le psychanalyste E. Erikson s'intéresse à la problématique identitaire pour cerner, au départ, un certain type de pathologie, la « crise d'identité ». Cette expression forgée par E. Erikson correspond à un tournant dans le développement de l'identité, le plus important se produisant à l'adolescence. Il est à ce propos intéressant de rappeler qu'en psychologie la notion d'« identité » apparaît bien souvent plus opérante et que ce concept devient problématique dans les temps d'incertitudes, de ruptures, de dénis et de

bouleversements. En effet, l'identité, « lorsqu'elle ne se sent pas menacée, n'est pas l'objet d'aucune interrogation ; elle s'impose avec une évidence tranquille » (Marc, 2005 :1). Dans ses travaux, le psychanalyste E. Erikson met l'accent sur le rôle des interactions sociales dans la construction de la personnalité. Selon lui, l'identité personnelle renvoie au sentiment subjectif d'être le même, indépendamment des contextes et du temps. Ce sentiment nous permet à la fois de nous définir et de nous différencier des autres en dépit des changements auxquels nous sommes confrontés. Pour reprendre les termes d'E. Erikson, il s'agit d'un « sentiment subjectif et tonique d'une unité personnelle (*sameness*) et d'une continuité temporelle (*continuity*) » (1972 :13). Ce sentiment auquel il fait référence est le produit d'un double processus agissant simultanément « au cœur de l'individu » et « au cœur de la culture de sa communauté ». E. Erikson décrit de manière complexe ce processus de la manière suivante :

En termes de psychologie, la formation de l'identité met en jeu un processus de réflexion et d'observations simultanées, processus actif à tous les niveaux de fonctionnement mental, par lequel l'individu se juge lui-même à la lumière de qu'il découvre être la façon dont les autres le jugent par comparaison avec eux-mêmes et par l'intermédiaire d'une typologie, à leurs yeux significative ; en même temps, il juge leur façon de le juger, à la lumière de sa façon personnelle de se percevoir lui-même par comparaison avec eux et avec les types qui, à ses yeux, sont revêtus de prestige. Heureusement et nécessairement, ce processus est en majeure partie inconscient, à l'exception des cas où des conditions internes et des circonstances externes se combinent pour renforcer une conscience d'identité douloureuse ou exaltée. (1972 : 7)

Cette description d'une grande précision met en avant l'étroite intrication entre les identités pour soi et les identités pour autrui, entre l'intime et le social, entre l'appréciation personnelle et la comparaison sociale ou encore entre le conscient et l'inconscient. Par ses travaux E. Erikson souligne tout particulièrement l'influence des facteurs sociaux et culturels sur les changements d'identité au cours de l'existence. Néanmoins, cet auteur était conscient de la difficulté à définir de manière simple l'identité car, comme il le dit lui-même, « plus on écrit sur ce thème et plus les mots

s'érigent en limite autour d'une réalité aussi insondable que partout envahissante » (1972 :5). Mais, soulignons tout de même l'originalité de son approche qui est d'avoir placé l'étude de l'identité dans une démarche « multi-référentielle », faisant converger les points de vue de la psychanalyse - afin d'éclairer les aspects inconscients -, de la psychologie sociale - l'individu dans la société - et de l'anthropologie culturelle - la culture de la communauté-. Sans trop rentrer dans les détails de sa théorie, nous pouvons affirmer que ces travaux ont été à l'origine de l'émergence du thème de l'identité autour des années 1960. Le concept était tout autant étrangement évident, insaisissable que séduisant et stimulant.

### **1.2.2 Les différents apports théoriques en psychologie sociale**

L'approche psychosociologique des phénomènes identitaires a été particulièrement féconde. Cette approche, qui peut prendre des formes multiples, renvoie au rapport, souvent pensé comme conflictuel, entre l'individuel et le collectif, rapport qui est au centre de la psychologie sociale. D'ailleurs, S. Moscovici définit la psychologie sociale comme « une science du conflit entre l'individu et la société » (1984 : 6). L'homme est par nature un être social et l'enjeu de la psychologie sociale est d'étudier sa situation à travers deux aspects indissociables qui sont l'aspect individuel et l'aspect collectif. Autrement dit, cette discipline « analyse et étudie comment ces deux pôles s'articulent à la fois dans le comportement de chacun et dans les interactions entre un individu et les pressions d'une société » (Fisher, 2015 :17). Ces deux aspects, l'individuel et le collectif, qui structurent la vie et les activités humaines, s'influencent en permanence d'où le terme de « conflit » cité par S. Moscovici. Néanmoins, dès que l'on s'intéresse à la problématique identitaire en psychologie sociale, on s'aperçoit très vite qu'il n'est pas aisé de donner une présentation cohérente de celle-ci dans la mesure où toutes les études consacrées à cette problématique présentent « une physionomie quelque peu foisonnante et disparate » (Lipiansky, 1992 :13). La difficulté d'une telle entreprise tient au caractère hétérogène



des recherches sur l'identité, tant aux points de vue disciplinaire que méthodologique et théorique. Aussi convient-il de préciser que nous n'avons pas le projet de procéder ici à un tel recensement. Tout au plus, évoquerons-nous les orientations les plus significatives de ces travaux dans le champ théorique.

Si la caractéristique la plus discriminative de la psychologie sociale est l'étude de l'interaction étroite entre l'individu et la société, le sociologue et philosophe américain G.H. Mead offre incontestablement une illustration pertinente de cet effort d'articulation de l'individuel et du collectif pour rendre compte des conduites sociales humaines. Dans son ouvrage *L'esprit, le soi et la société* (1963), G.H Mead soutient et développe la thèse que le *soi*<sup>10</sup> est essentiellement une structure sociale née des interactions quotidiennes. Plus précisément, G.H Mead explique que le soi « se développe chez un individu donné comme résultat des relations que ce dernier soutient avec la totalité des processus sociaux et avec les individus qui y sont engagés » (1963 :115). Le soi est donc un produit social par lequel le sujet se constitue progressivement dans et par l'interaction avec son environnement. En réalité, G.H Mead soutient l'idée selon laquelle nous nous forgeons notre identité à l'aune du point de vue des autres. Ainsi, le « séducteur » est-il entouré de regards admiratifs et le « raté » constamment confronté à ses échecs :

L'individu s'éprouve lui-même comme tel, non pas directement, mais seulement indirectement, en se plaçant aux divers points de vue des autres membres de même groupe social, ou au point de vue généralisé de tout le groupe social auquel il appartient. Il entre dans sa propre expérience comme un soi ou comme un individu, non directement ou immédiatement, non en devenant sujet pour lui-même mais seulement dans la mesure où il devient d'abord un objet pour lui, de la même manière que les autres individus sont des objets pour lui. (1963 :118)

D'après les travaux de G.H. Mead, le sentiment d'identité n'est pas une donnée stable dans le temps. Pour ce dernier, l'identité se construit et se transforme tout au long de

---

<sup>10</sup> En psychologie sociale, on ne parle pas tant d'« identité » que de concept de *soi*. Nous retrouvons plusieurs termes qui y sont plus ou moins apparentés : conscience de soi, estime de soi, perception de soi, concept de soi, représentation de soi, image de soi, etc. Le point commun entre ces termes réside dans le fait de définir le *soi* comme une construction psychique complexe.

l'existence. Le sentiment d'identité est le résultat d'un processus de sociabilisation : « le soi est moins une substance qu'un processus » (1963 :15). En d'autres termes, l'identité relève d'un processus continu à travers les interactions que l'individu entretient avec la société et c'est par ces processus que l'individu prend conscience concomitamment de son soi et d'autrui.

Cette approche dynamique de l'identité a été adoptée par de nombreux psychosociologues. T.R. Sarbin (1954), à travers une analyse expérimentale du comportement de l'homme dans la société, développe une « théorie du rôle » dans laquelle le *soi* est conçu comme un ensemble des rôles joués par un individu. Ainsi, selon T.R Sarbin, le *soi* est profondément modelé par ces rôles. L'originalité de cette thèse est de mettre en avant le caractère multidimensionnel de l'identité : l'identité est multiple et il y a finalement autant d'identités sociales que de rôles joués. L'identité peut aussi être conflictuelle dans la mesure où les différents rôles joués par l'homme social peuvent parfois se révéler contradictoires. Prolongeant cette idée, le psychosociologue français A. Mucchielli dit à cet effet :

[...] il y a autant d'identités sociales que de contextes sociaux de définition d'un acteur. Lorsque nous sommes en train de nous promener dans les rues de la ville, nous sommes « un badaud comme les autres » ; lorsque nous entrons dans un magasin pour faire un achat, nous sommes « un client potentiel » ; lorsque nous commentons à notre enfant une scène de la vie quotidienne, nous sommes « un parent éducateur », etc. Dans chacun de ces cas, notre identité immédiate et prégnante est définie par rapport à un contexte social d'activités. Les différentes significations données à l'identité surgissent de ces contextes sociaux qui sont momentanément partagés par les acteurs en présence. (Mucchielli, 1986 : 22)

Aussi, comprend-t-on mieux l'aspect multidimensionnel de l'identité : il y aurait ainsi autant d'identités sociales que de groupes d'appartenance.

Le célèbre modèle de C. Gordon (1968) insiste également sur le caractère multidimensionnel de l'identité. Pour lui, le *soi* n'est pas un phénomène statique, mais, bien au contraire, un processus complexe d'activités interprétatives permanentes. En effet, pour C. Gordon l'identité est un système complexe composé de plusieurs

éléments en constantes interactions mutuelles. Ses travaux l'ont ainsi amené à élaborer un modèle original où le concept de *soi* est composé de huit « rubriques majeures » que nous allons mentionner brièvement<sup>11</sup> :

1/ Les caractéristiques attributives : sexe, âge, nom, race, religion, nationalité.

2/ Les rôles et appartenances : rôles familiaux et professionnels, statuts sociaux, affiliations idéologiques, etc.

3/ Les identifications abstraites : références existentielles, individualisantes ou idéologiques, systèmes de pensée, autrement dit tous les éléments qui renvoient à l'individualité du sujet

4/ Les intérêts et activités : jugements goûts et choses aimées, préoccupations intellectuelles, non pas ici en termes d'identification à des rôles académiques mais plutôt en termes d'intérêts ou d'activités intellectuelles.

5/ Les références matérielles : références aux possessions et ressources matérielles (avoir une voiture) mais aussi au soi physique et à l'image corporelle.

6/ Les quatre sensations systémiques du soi : la sensation de compétence, d'actualisation du soi, de sensation d'unité et de valeur morale.

7/ Les caractéristiques de la personne : par exemple le style interpersonnel ou la façon typique d'agir, autrement dit tous les aspects psychologiques de la personne (amical, introverti, etc.).

8/ Les significations externes : les jugements sur soi imputés aux autres.

Ce modèle à huit dimensions, toutes constitutives du soi, met ainsi en avant l'idée selon laquelle la manière dont l'homme se définit dépend de tout un système hiérarchique,

---

<sup>11</sup> On trouve une présentation détaillée du modèle de C. Gordon dans l'ouvrage de L'Écuyer R., (1978), *Le concept de soi*, Paris, PUF, pp.52-55.

organisé de représentations et de perceptions qui résultent de la socialisation et qui se situe toujours dans un rapport à l'autre.

Le psychologue et philosophe W. James, présenté comme le père fondateur de la psychologie en Amérique, explore la conscience de soi en et décrit des caractéristiques fondamentales de cette notion. Dans le chapitre « The Consciousness of Self » de son ouvrage *Principles of Psychology* publié en 1890, W. James met l'accent sur le rôle fondamental joué par autrui dans la conscience de soi. En effet, cet auteur conçoit le *soi* comme un « courant de pensée » (*a stream of thought*) généré dans la relation avec l'autre. Autrement dit, la conscience de soi nécessite toujours le sentiment de l'autre et inversement. La nature intrinsèquement sociale et dialectique de l'identité est ainsi posée. L'identité se situe ainsi au point de rencontre entre la connaissance de soi par soi-même et la connaissance de soi par autrui. Et il y a selon W. James autant de formes de soi qu'il y a d'individus pour les reconnaître.

Au début des années 1970, on assiste à un développement de plusieurs modèles d'approche phénoménologique intégrant « l'autre » comme un facteur indissociable dans la construction du soi. Le modèle R. Ziller (1973) ou la « Théorie de l'orientation soi-autre » met en avant la nature relationnelle de l'identité. Selon R. Ziller, la perception que le sujet a de lui-même se développe et se construit en relation avec les autres personnes et groupes significatifs avec lesquels il entretient des interrelations sociales particulières. L'influence des autres (personnes significatives ou groupes sociaux) sur notre propre perception est tellement grande qu'elle dicte de l'extérieur ce que doit être l'enfant et, par-là, ce qu'il sera plus tard en tant qu'adulte. Aussi, selon R. Ziller l'identité individuelle est en quelque sorte une « réponse sociale » aux stimuli issus des interactions avec les autres. Le concept de soi serait, de fait, un conditionnement basé sur la perception que ces autres ont de l'individu.

Enfin, les travaux de J-P Codol (1980) méritent également notre attention. Ce dernier s'est en effet intéressé aux différents processus cognitifs de la construction de l'identité et notamment aux mécanismes d'assimilation et de différenciation par lesquels les sujets, en contexte social, construisent leur identité. Et par des procédures expérimentales, il a démontré que ces mécanismes répondent à la fois à des stratégies

de valorisation de soi et de reconnaissance sociale à travers le regard d'autrui. Il dit à cet effet :

La quête de reconnaissance sociale de l'identité personnelle oblige ainsi sans cesse les individus à présenter d'eux-mêmes à autrui un double visage. S'affirmant similaires, mais se considérant différents, ils essaient de montrer tout à la fois qu'ils ont l'un et l'autre, s'exerçant sans répit à une gymnastique sociale où, pour marquer ses distances, l'approche et l'éloignement sont tour à tour et à la fois les figures imposées. (1980 :162)

Cette citation est très intéressante car elle met en avant la capacité constante d'adaptation du sujet au contexte dans laquelle il se trouve, d'où sa notion de « gymnastique sociale ». Nous verrons par la suite que la quête de reconnaissance constitue un enjeu majeur de toute communication. Tout individu, soucieux de donner à autrui une image favorable de lui-même, a besoin d'être reconnu pour ce qu'il est et pour ce qu'il veut être. Il a besoin d'être reconnu dans sa singularité – car le sentiment d'individuation constitue le sentiment le plus plein de l'identité - mais en même temps il a besoin de se sentir semblable aux autres et intégré dans des groupes sociaux. On devine d'ores et déjà le paradoxe dans lequel se construit le sentiment d'identité. L'originalité des travaux de J.-P. Codol est de présenter l'identité comme un système de stratégies obligeant tout sujet à présenter « un double visage », celui-ci n'étant rien d'autre qu'un masque. Nous y reviendrons.

- Identité sociale et identité personnelle

En psychologie sociale, l'identité apparaît comme la résultante de diverses interactions entre l'individu, son environnement social et les autres. Il est vrai que les différents modèles présentés précédemment proposent une conceptualisation particulière de l'identité. Néanmoins, tous ces modèles ont l'intérêt de souligner l'aspect multidimensionnel et dynamique de l'identité et, par-là, nous mettre en garde

contre toute tentative de réduire cette notion à une donnée stable et permanente dans le temps. Au contraire, l'identité est un processus complexe, dynamique et évolutif dans lequel interviennent de nombreux facteurs sociaux. Au-delà de la pluralité d'approches et de significations attribuées au concept d'identité, il subsiste tout de même un invariant qui se retrouve dans le postulat de l'existence d'une dichotomie et d'une complémentarité entre deux types d'identités, les identités personnelle et sociale.

D'un côté, l'identité personnelle peut être définie comme la possibilité pour un sujet d'être et de *demeurer* une personne distincte des autres. L'identité personnelle est « ce qui constitue l'intériorité la plus profonde de la personne » (Lipiansky, 1992 : 44). Le psychologue P. Tap donne de l'identité personnelle la définition suivante :

En un sens restreint, elle concerne le sentiment d'identité, c'est-à-dire le fait que l'individu se perçoit le même, comme identique à lui-même dans le temps. En un sens plus large, on peut l'assimiler au système de sentiments et de représentations de soi, par lequel celui-ci se spécifie, se singularise. (1988 : 69)

Autrement dit, l'identité personnelle renvoie à la conscience de soi comme individualité singulière et unique douée d'une certaine constance et unicité. Cette notion, qui peut paraître de prime abord simple et évidente, se révèle en réalité être un concept complexe et multidimensionnel que le psychosociologue E. Marc a très bien décrit de la manière suivante :

Elle [= identité personnelle] a d'abord une signification objective : le fait que chaque individu est unique, différent de tous les autres par son patrimoine génétique. Cependant, elle a surtout un sens subjectif : elle renvoie au sentiment de son individualité (« je suis moi »), de sa singularité (« je suis différent des autres et j'ai telles ou telles caractéristiques ») et d'une continuité dans l'espace et le temps (« je suis toujours la même personne »)

Ce sentiment est celui du sujet, mais aussi celui des autres, celui de son entourage : nous attendons de chacun qu'il manifeste une certaine cohérence et une certaine constance dans son être, ses attitudes et ses comportements (« je te reconnais

bien ») ; une trop grande variabilité à ce niveau est ressentie comme pathologique (inconsistance, fragilité identitaire ou personnalités multiples). (2005 : 28)

Ce postulat est aujourd'hui amplement partagé dans le monde scientifique. L'identité personnelle se caractérise par ses trois propriétés qui sont l'unicité, la singularité et la permanence temporelle. Schématiquement, l'identité personnelle renvoie au sentiment d'identité, c'est-à-dire au fait qu'un individu se perçoit à la fois le même - comme identique à lui-même dans le temps - et comme un être unique, c'est-à-dire différent des autres.

L'identité sociale, quant à elle, se caractérise par l'ensemble des appartenances du sujet au système social. Plus précisément, l'identité sociale renvoie à « l'ensemble des critères qui permettent une définition sociale de l'individu ou du groupe, c'est-à-dire qui permettent de le situer dans la société » (Mucchielli, 1986 : 89). Autrement dit, l'identité sociale signale l'appartenance sociale de l'individu dans la société :

L'identité sociale [...] est relative à l'appartenance de l'individu à des catégories biopsychologiques (le sexe, l'âge), à des groupes socioculturels (ethniques, régionaux, nationaux, professionnels...) ou à l'assomption de rôles et de statut sociaux (familiaux, professionnels, institutionnels...) ou encore d'affiliation idéologiques (confessionnelles, politiques, philosophiques...) (Marc, 2005 :122)

Ces appartenances permettent à l'individu de se repérer dans le système social et d'être repéré socialement par les autres. Faire partie d'un groupe social c'est, *in fine*, s'identifier et s'assimiler aux autres membres de ce groupe auquel l'individu aspire intégrer. Mais en même temps, cette appartenance sociale implique en corolaire la non-appartenance à un autre groupe. Il n'est donc pas si simple d'être soi dans la mesure où être soi passe aussi par la quête du non-autre.

L'identité est ainsi, par essence, une notion paradoxale dans la mesure où elle conjugue des notions contradictoires telles que la similitude, ce qui nous rend semblable aux autres, et l'unicité, ce qui nous différencie des autres. Telle est son ambiguïté. Selon le sociologue E.-M. Lipiansky (1992), cette ambiguïté est révélatrice de la signification profonde du concept d'identité. Selon lui, il ne faut pas envisager ce

concept selon un principe d'exclusion mais plutôt selon un principe de complémentarité :

Il s'agit bien, à mon sens, d'un paradoxe et non d'une simple contradiction ; c'est-à-dire que les deux sens ne fonctionnent pas selon le principe d'exclusion (ou l'un ou l'autre) mais qu'ils se présentent concurremment (et l'un et l'autre) et que, fondamentalement, la signification reste indécidable.

On peut poser l'hypothèse que l'identité ne se soutient que dans cette oscillation et qu'il importe que le paradoxe ne soit pas résolu. Sinon, c'est la chute dans l'un des termes de la contradiction : l'unicité autistique ou l'indifférenciation uniformisante du fusionnel qui signent l'une et l'autre la perte de l'identité. (Lipiansky, 1992 : 8)

Dès lors, un jeu subtil s'installe entre le même et l'autre, lesquels s'auto-identifient de façon dialectique. Dans la vie quotidienne, l'homme social met en œuvre un certain nombre de stratégies identitaires d'assimilation et de différenciation par rapport aux autres. C'est d'ailleurs ce qu'avait souligné J-P. Codol (1980) que nous avons mentionné précédemment. Aussi, bien que les notions d'identité personnelle et d'identité sociale aient chacune leur consistance, leur articulation ne doit pas être appréhendée sous la forme d'une opposition mais plutôt comme une complémentarité. Au sein même de la personnalité du sujet, ces deux aspects, qui apparaissent de prime abord contradictoires, se combinent et se juxtaposent pour structurer l'ensemble des rapports sociaux. Nous reprenons la citation du psychologue P. Tap qui synthétise, de manière claire, ce que signifie *in fine* l'identité d'une personne :

Mon identité, c'est donc ce qui me rend semblable à moi-même et différent des autres, c'est ce par quoi je me sens exister en tant que personne et en tant que personnage social (rôles, fonctions et relations), c'est ce par quoi je me définis et me connais, me sens accepté et reconnu, ou rejeté et méconnu par autrui, par mes groupes ou ma culture d'appartenance. (1988 :69)

En somme, l'identité du sujet est le fruit de relations contradictoires complexes qui se tissent entre la définition extérieure du soi et sa perception intérieure, entre l'objectif et le subjectif, entre le social et le personnel. Ces notions interactives apparemment



contraires constituent ainsi le socle de la conscience de soi. Le sentiment d'identité apparaît donc comme une sorte de processus régulateur dynamique assurant « l'intériorisation de l'ordre social et la socialisation de la subjectivité personnelle » (Marc, 2005 : 70).

### 1.2.3 La microsociologie de E. Goffman : l'identité comme un masque ?

Même s'il n'est pas le premier à utiliser le concept d'identité, c'est pourtant bien le sociologue E. Goffman qui en a produit les développements les plus substantiels. Sans prétendre théoriser une question aussi controversée que celle de l'identité, E. Goffman propose une théorie sociologique centrée sur l'image de soi autour de l'interaction sociale, image qui est à même de rendre compte de l'aspect dynamique de l'identité. Son analyse s'attache au face-face et c'est le déroulement de l'action réciproque des sujets au cours de l'interaction, même la plus informelle, qui se trouve au centre de son intérêt.

Pour E. Goffman, la règle fondamentale dans toute interaction est de « garder la face ». La « face » est définie comme « la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent avoir été adoptée au cours d'un contact particulier » (1974 : 9). En d'autres termes, la « face » désigne l'image de soi revendiquée par un individu, dans une situation donnée, en fonction de sa ligne de conduite. En tant que telle, elle est expression même de l'identité ou, plus précisément, de l'identité revendiquée par l'individu dans un contexte situationnel précis. La face étant une valeur sacrée, chacun des participants, au cours d'une interaction, doit s'efforcer de la conserver pour ne pas la perdre, « perdre la face ». Garder la face est la condition première à toute interaction. Aussi, pour E. Goffman, le thème de la vulnérabilité des interactants passe par sa théorie de la « face », l'identité de ceux-ci dépendant du maintien de l'ordre interactionnel.

Constamment, les interactants affichent une « face » qui doit être validée par les autres. Cette face est perpétuellement remise en jeu dans l'interaction. Nous y reviendrons.

Somme toute, dans la microsociologie de E. Goffman, l'identité apparaît comme un processus dynamique qui se réalise au sein même de l'interaction. Elle n'est donc pas une donnée préexistante, un ensemble d'attributs figés caractéristiques de la personne, mais elle correspond à une donnée générée par l'individu dans l'interaction. En tant que telle, l'identité évoquée par E. Goffman diffère de celle décrite par E. Erikson (1972) cité précédemment. Alors que pour le psychanalyste E. Erikson le fait de posséder plusieurs identités serait le signe d'une aliénation mentale, pour E. Goffman, l'identité assimilée à un masque, à un rôle social, est de fait changeante et multiple au point même d'évoquer un « éclatement du sujet » (Le Goff, 2013).

Par ailleurs, dans le cadre de son analyse de la « stigmatisation » nous retrouvons l'idée que dans la relation avec autrui, chacun cherche à « catégoriser » l'autre pour l'identifier :

La société établit des procédés servant à répartir en catégories les personnes et les contingents d'attributs qu'elle estime ordinaires et naturels chez les membres de chacune de ces catégories. [...] Lorsqu'un inconnu se présente à nous, ses premières impressions ont toutes chances de nous mettre en mesure de prévoir la catégorie à laquelle il appartient et les attributs qu'il possède, son « identité sociale », pour employer un terme meilleur que celui de « statut social », car il s'y inclue des attributs personnels tels que l'« honnêteté », tout autant que des attributs structuraux comme la « profession ». (1975 :11)

Le caractère attribué de l'extérieur à l'individu compose ce que E. Goffman nomme « l'identité sociale virtuelle » (identité pour autrui), c'est-à-dire l'identité attribuée au sujet sur la base de caractéristiques manifestes telles qu'un défaut physique, une race, etc. En revanche, la catégorie et les attributs dont dispose « réellement » la personne forment ce que le sociologue nomme son « identité sociale réelle » (identité pour soi). Aussi, E. Goffman met en avant l'idée selon laquelle l'identité est un phénomène

transitionnel faisant appel à la fois à l'intériorité (identité sociale réelle) et à l'extériorité du sujet (identité sociale virtuelle). Si l'identité pour soi renvoie principalement à la réalité subjective de l'individu, l'identité pour autrui trouve sa source dans le souci qu'ont les autres de le définir. Et la stigmatisation représente justement le désaccord ou le décalage entre ces deux types d'identités. Il suffit qu'une seule différence soit perçue en termes d'inégalité pour que l'étiquette attribuée à autrui devienne un « stigmaté ». Le déviant est ainsi stigmatisé, réduit intégralement à *une* identité disqualifiante, son « identité réelle » étant ramenée à son « identité virtuelle ». Mais finalement, explique E. Goffman, le « stigmaté » et le « normal » ne sont pas des personnes mais des points de vue.

#### 1.2.4 La philosophie existentialiste de J-P. Sartre : l'identité une illusion ?

La philosophie existentialiste de J-P. Sartre propose une réflexion sur l'être et son identité qui est de nature à compléter notre compréhension de ce sujet. Dans ses ouvrages *L'être et le néant* (1943)<sup>12</sup> et *L'existentialisme est un humanisme* (1996), J-P. Sartre décrit et analyse la spécificité de l'être humain à travers sa notion de « néant ». Toute la philosophie de cet auteur repose sur le postulat fondamental que, chez l'homme, *l'existence précède l'essence*. Sur la base de ce principe, il explique que l'existence humaine diffère radicalement de celle des objets. Mais que faut-il au juste entendre par ce concept ? Voici l'explication qu'en donne son auteur :

Lorsqu'on considère un objet fabriqué, comme par exemple un livre ou un coupe-papier, cet objet a été fabriqué par un artisan qui s'est inspiré d'un concept ; il s'est référé au concept de coupe-papier, et également à une technique de production préalable qui fait partie du concept, et qui est au fond une recette. Ainsi, le coupe-papier est à la fois un objet qui se produit d'une certaine manière et qui, d'autre part, a une utilité définie, et on ne peut pas supposer un homme qui

---

<sup>12</sup> *L'être et le néant* (1943), l'ouvrage majeur du philosophe, est considéré comme l'œuvre la plus complète de la philosophie existentialiste.

produirait un coupe-papier sans savoir à quoi l'objet va servir. Nous dirons donc que, pour le coupe-papier, l'essence – c'est-à-dire l'ensemble des recettes et des qualités qui permettent de le produire et de le définir – précède l'existence ; et ainsi la présence, en face de moi, de tel coupe-papier ou de tel livre est déterminé. Nous avons donc là une vision technique du monde, dans laquelle on peut dire que la production précède l'existence. (1996 :27)

Construit selon un modèle préconçu et pour un usage spécifique, l'objet (ici le coupe-papier) a été imaginé avant même d'être produit. En effet, avant d'exister matériellement, le coupe-papier a été d'abord pensé, façonné, fabriqué. Et son usage obéit à un seul objectif, celui de remplir la fonction pour laquelle il a été imaginé. Un tel objet non fonctionnel n'aurait pas justification d'existence. Les objets se définissent ainsi par leur fonction puisqu'ils sont nécessairement le produit d'une création humaine. C'est en ce sens que pour le philosophe, concernant les objets, *l'essence précède donc l'existence*.

Mais il en va autrement dès lors que la question concerne l'être humain. Pour J-P. Sartre, l'homme n'a aucune raison d'exister puisqu'il n'est pas le produit d'une conception, le résultat d'un projet qui répondrait à une finalité. En ce sens, sa philosophie s'oppose à la théologie rationnelle de Leibniz qui voulait que Dieu ait d'abord imaginé le concept d'homme avant de le réaliser. Pour J-P. Sartre, aucune détermination a priori (même divine) n'a conçu l'homme avant qu'il en soit venu à exister. Aussi dit-il :

L'existentialisme athée, que je représente, est plus cohérent. Il déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité-humaine. (1996 : 29)

L'athéisme de J-P. Sartre est ainsi une composante essentielle de sa philosophie. En effet, dans une vision théiste de l'univers dans laquelle l'homme a été créé par Dieu, l'existence humaine a un sens, celui qui a été défini par Dieu. Dans ces conditions, il est possible de dire que la fonction de l'être humain est de répondre à la volonté divine. Mais J-P Sartre s'inscrit absolument en faux dans ce système de pensée. Pour lui et

contrairement aux objets, l'homme *existe* simplement. Le philosophe établit une distinction très nette entre le monde des choses et celui des personnes. Contrairement aux objets, l'être humain n'est prédéterminé par aucune essence et se définit à travers ses actes. Tel est un des principes fondateurs de l'existentialisme sartrien. L'homme est donc cet être chez qui *l'existence précède l'essence*. Autrement dit, l'homme n'a pas de nature préexistant à son existence. Il *est* d'abord et se définit ensuite seulement par ses choix et par ses actes. J.-P. Sartre définit ce principe de la manière suivante :

Qu'est-ce que signifie que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre ce qu'il se fait. (1996 : 29-30)

Le sujet sartrien est ainsi dépourvu de toute essence et de toute nature. Tout son *être* tient dans le *faire*, la création et l'action. L'homme arrive au monde indéfini et il lui revient ensuite la difficile tâche de se définir car, selon les dires du philosophe, « l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait » (1996 :30).

De ce postulat, émergent deux notions centrales que l'auteur développe dans son œuvre *l'Être et le néant* (1943). Il s'agit de l'être « en-soi », comme absence de négativité, et de l'être « pour-soi » comme néant et manque d'être. Les objets, explique J.-P. Sartre, sont des êtres en-soi. L'en-soi désigne le monde des choses, c'est-à-dire un monde fixe et statique dans lequel les objets ont une essence, une fonction prédéterminée. Pour l'être « en-soi », « l'être est ce qu'il est » (1943 :36). En revanche, l'être « pour-soi » renvoie au monde de l'existant. L'existence humaine est, selon le philosophe, irréductible à toute tentative d'explication objective parce que l'homme n'est pas une chose, il n'est pas un objet, mais un sujet, une subjectivité qui ne cesse de se déterminer librement. L'homme a conscience d'exister et c'est par cette conscience qu'il réfléchit constamment à ce qu'il *est* et à ce qu'il fait. Et c'est justement cette réflexion introspective qui fait de l'homme un être « pour-soi » c'est-à-dire

« comme étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est » (1943 :37). Dans ces conditions, être « pour-soi » c'est ne pas coïncider avec soi-même, se voir condamné à n'être jamais ce que l'on est. L'homme n'est jamais identique à lui-même puisque tout son être est mouvance. Il ne se définit pas au présent de manière figée mais au regard de ce qu'il veut être :

L'homme est d'abord ce qui se jette dans l'avenir, un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur.

L'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être. (1996 :30).

C'est pourquoi, l'homme, être conscient, n'a ni stabilité ni pérennité ; il est condamné à n'être jamais ce qu'il est. En bref, l'être « pour-soi » appartient au Néant.

Ce primat de l'existence sur l'essence induit, de fait, une philosophie empreinte de liberté. Si, en effet, on fait sien le postulat selon lequel l'existence précède l'essence, autrement dit si l'on accepte que l'homme *est* premier, alors il n'y a plus de déterminisme. Pour J-P. Sartre, « l'homme est libre, l'homme est liberté » (1996 :39). L'homme ne peut aucunement se soustraire à sa liberté, formule à priori paradoxale car associant deux états apparemment opposables : « l'homme est condamné à être libre » (1996 :40). L'homme est condamné parce qu'il n'a pas choisi ni de vivre, ni d'être libre. Dès la naissance, il est propulsé dans l'existence sans vérité et sans définition *a priori*. Du fait de cette liberté absolue, l'homme n'a pas d'autres alternatives que d'inventer son projet existentiel. Il n'est rien par lui-même et doit se projeter en dehors, ce que traduit en français le verbe *ex-sister* (sortir de soi-même), pour exister. Affirmer que l'homme est libre, c'est, *in fine*, accepter qu'il n'est rien « en-soi » (seule la chose est « en-soi »), et qu'il se définit au travers de son existence et de ses projets. Les contours de cette liberté sont infinis. On ne saurait être « un peu » libre : « l'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre, ou il n'est pas » (1943 : 495). Aussi, chez J-P. Sartre, la liberté est un néant au sein de la réalité humaine.

Néanmoins, explique J-P. Sartre, les hommes confrontés à cette liberté sont pris de *vertige* et c'est pour échapper à ce malaise qu'ils vont se réfugier dans des conduites

de « mauvaise foi ». Pour illustrer cette notion centrale de mauvaise foi, rien de plus éclairant que le désormais célèbre exemple du garçon de café :

Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule [...]. Toute sa conduite nous semble un jeu [...]. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à être garçon de café. (1943 : 98-99)

Dans cet exemple, tous les éléments comportementaux du garçon de café, sa gestuelle, sa démarche, son attitude, se veulent irréprochables. Ce serveur fait tout ce que la société attend de lui. Autrement dit, il joue à la perfection le rôle qui lui est assigné et rentre dans le moule que la société lui impose. Il va même un peu au-delà de ses prérogatives et il sur-joue. On imagine que ce garçon de café cherche à se convaincre lui-même qu'il occupe parfaitement la fonction sociale qui lui est dévolue. De ce garçon de café J-P. Sartre affirme qu'en jouant son rôle l'individu tente de réaliser un être « en-soi » et ainsi d'échapper à son « pour-soi ». Ainsi, par mauvaise foi, l'être va se considérer et agir comme s'il était privé et dépourvu de toute liberté. La notion de « mauvaise foi » désigne en fait le refus, la non-acceptation par l'individu de son propre espace de liberté. En endossant les habits adéquats, en exprimant tel un automate la gestuelle du garçon de café, en s'enfermant à l'excès dans ce rôle social, ce serveur fait preuve de mauvaise foi. Il se ment à lui-même, il s'oublie, il ignore sa liberté l'enfouissant derrière la façade protectrice de son comportement attendu. Il se fond totalement dans ce rôle sociétal dont il connaît les composantes. Il n'existe plus qu'au travers de ces rites de serveur dont il maîtrise tous les attendus. E. Delruelle résume très bien la notion sartrienne de mauvaise foi : « dans la mauvaise foi, le pour-soi se laisse capter par l'en-soi, préférant le confort douillet de l'inertie aux dangers d'une mise en mouvement de soi-même » (2004 :284). Par sa conduite exagérément stéréotypée, ses gestes trop appuyés, machinaux, ce garçon de café s'approprie une

essence pour échapper à son propre néant. Il va de soi, que cet exemple peut être transposé à toute autre situation sociale, journaliste, professeur, avocat, bref à toute personne qui confond son être et son rôle social<sup>13</sup>.

Le sujet sartrien, qui est perpétuellement en mouvement, appartient ainsi au Néant. À la fois indéterminé et libre, il est destiné à toujours être *autre* : il n'est pas, il se *crée*. D'ailleurs, le dualisme de l'être et du paraître ne saurait plus trouver droit de citer car « l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il paraît » (1943 :12). Selon le philosophe, le paraître ne masque pas, n'occulte pas et ne s'oppose à l'être : il en est la mesure. Un des intérêts de la philosophie de J-P. Sartre est de ramener l'identité au statut de pure fiction, l'homme se définissant non pas durablement et fixement mais au regard de ce qu'il veut être. L'existentialisme sartrien se fonde ainsi sur le refus de l'objectivation et d'une identité assignée vue comme négation de la liberté et comme le fruit d'un pur déterminisme. Toute identité nous objective et nous réduit, *ipso facto*, à l'« en-soi ». Nous ne pouvons être les mêmes et nous sommes condamnés à n'être jamais ce que nous sommes. La lecture existentialiste de J-P. Sartre nous invite ainsi à nous libérer de tous les carcans identitaires.

---

<sup>13</sup> Il est intéressant de noter que le sociologue E. Goffman s'est inspiré de la notion sartrienne de « mauvaise foi » pour penser la manière dont les acteurs jouent leur rôle exigé en adoptant des modèles de conduites qui sont normalisés. Nous verrons, dans notre dernière partie, que le sociologue E. Goffman s'en démarque sur certains aspects puisque selon lui, le rôle joué par l'individu n'est pas nécessairement une négation de soi ou encore un « mensonge à soi ». Stabilité, ordre, rôle ne sont pas chez E. Goffman les ennemis de l'individualité. Tout au long de notre travail, nous ferons de nombreuses références à la philosophie de J-P Sartre et à la microsociologie de E Goffman puisque d'une part ce sont des lectures qui ont été pour notre étude très inspirantes et d'autre part car elles proposent, chacune à leur manière, une réflexion existentialiste sur la nature humaine et sur le rôle du masque dans la vie sociale.



### 1.2.5 Le principe d'altérité dans la construction identitaire

L'identité ne peut se concevoir sans une prise de conscience de soi. Et cette prise de conscience ne peut se faire sans la présence de l'Autre. En effet, l'identité est essentiellement « un sentiment d'être » par lequel un individu éprouve qu'il est un « moi », différent des « autres » » (Taboada-Leonetti, 1990 :43). Rappelons-nous de la célèbre phrase de Descartes : « il est différent de moi, donc je suis différent de lui, donc j'existe ». Depuis que l'humanité s'interroge sur le soi, l'Autre surgit inéluctablement en faisant du rapport altérité / identité un des sujets de réflexion privilégiés en sciences humaines. L'Autre est pour chacun condition d'existence. D'ailleurs, nous n'avons qu'à penser au roman de M. Tournier *Vendredi ou les limbes du pacifique*, publié en 1977, pour nous en convaincre : seul et privé de compagnie, Robinson se déstructure dans la solitude. Cette relation à l'autre qui va de pair avec une conscience de soi a été développée dans différentes disciplines telles que la linguistique, la psychologie sociale et la philosophie. Dans les lignes qui vont suivre, nous allons mentionner quelques réflexions - les plus significatives pour la suite de notre étude - dans chacune de ces disciplines car, selon nous, seule une approche interdisciplinaire est à même de rendre compte de la complexité du sujet qui nous occupe : l'identité et l'être.

En analyse du discours, le linguiste P. Charaudeau place au cœur de ses travaux la problématique identitaire. En adoptant une approche psycho-socio-discursive, P. Charaudeau s'intéresse à la manière dont le sujet parlant construit son identité discursive au sein même de son discours, construction qui se situe dans le rapport à l'Autre. Pour P. Charaudeau, cette relation à l'autre s'institue dans les échanges à travers lesquels chacun des partenaires va chercher à s'évaluer. Dans ses travaux, il définit le principe d'altérité de la manière suivante :

[...] la conscience de soi existe à proportion de la conscience que l'on a de l'existence de l'autre. Plus cette conscience de l'autre est forte, plus fortement se construit la conscience identitaire de soi. Il s'agit là de ce que l'on appelle le

*principe d'altérité.* [...] l'identité se construit à travers une croisée des regards :  
"il y a l'autre et il y a moi, et c'est de l'autre que je tiens le moi. (2009 :15)

Toute identité se construit ainsi en fonction de l'altérité à travers « une croisée des regards », c'est-à-dire en fonction des autres. Et cette quête identitaire passe à travers les faits langagiers. Dans les sciences du langage, cette problématique a été largement développée par E. Benveniste, pour qui, le rapport à l'autre s'inscrit au cœur de l'énonciation du sujet. La conscience de soi n'est possible qu'à travers le langage. Une personne est un sujet capable d'une pensée en première personne, d'une pensée au moyen du pronom « je ». Aussi dit-il, « si l'on veut bien y réfléchir, on verra, qu'il n'y a pas d'autre témoignage objectif de l'identité du sujet que celui qu'il donne ainsi de lui-même sur lui-même » (1966 :262). Mais cette conscience de soi, explique E. Benveniste, n'est possible que si elle s'éprouve par contraste :

Je n'emploie *je* qu'en m'adressant à quelqu'un qui sera dans mon allocution un *tu*. C'est cette condition de dialogue qui est constitutive de la *personne*, car elle implique en réciprocité que je deviens *tu* dans l'allocution de celui qui à son tour se désigne par *je*. [...] De ce fait, *je* pose une autre personne, celle qui, tout extérieure qu'elle est à « moi », devient mon écho auquel je dis *tu* et qui me dit *tu*. (1966 : 260)

Le locuteur ne peut advenir sujet que dans son rapport à l'autre. Ce n'est qu'en percevant l'autre différent de soi que peut naître la conscience identitaire : « la perception de la différence de l'autre constitue d'abord la preuve de sa propre identité qui devient alors un « être ce que n'est pas l'autre » » (Charaudeau, 2009 :16). Et comme nous le verrons ultérieurement, ce principe de reconnaissance sous-tend toute communication. Les interlocuteurs, dès lors qu'ils communiquent, se trouvent engagés dans un processus réciproque de reconnaissances, chacun devant légitimer l'autre à travers une sorte de regard évaluateur. Nous y reviendrons.

Concernant le rapport à l'Autre, il convient de mentionner les travaux de l'influent sociologue C-H. Cooley qui a été un précurseur dans le domaine de la psychologie sociale. Dans son ouvrage *Human Nature and the Social Order* publié en 1902, cet auteur avance l'idée selon laquelle un individu se définit dans le regard des

autres, suivant un processus d'intériorisation du regard d'autrui. C'est la théorie du « soi miroir » (*looking-glass self*). L'image de soi, renvoyée par l'autre se construit au travers de ce miroir. Cette notion importante de « soi miroir » introduit l'idée que le sujet est tributaire du regard des autres pour s'imaginer et anticiper les jugements que ceux-ci portent sur lui. Aussi, les personnes que nous sommes amenés à rencontrer sont autant de miroirs sociaux au travers desquels nous pouvons accéder à notre propre connaissance. L'identité se constitue ainsi « dans une relation soi-autrui où le regard de l'autre tient une place fondamentale » (Marc, 2005 : 77). On peut décrire cette relation en se référant aux travaux du psychiatre D. Winnicott qui souligne le rôle essentiel du regard de la mère dans la construction du soi. Dans son livre *Jeu et réalité* (1975), le psychiatre explique que le regard de la mère est la première forme de reconnaissance à laquelle l'enfant est confronté. C'est justement par ce regard maternel premier que le bébé « découvre » sa propre identité : « Que voit le bébé quand il tourne son regard vers le visage de la mère ? Généralement ce qu'il voit c'est lui-même [...] » (1975 : 155). Le visage de la mère offre ainsi le premier miroir à l'enfant. Ainsi, dans le regard d'autrui, nous percevons nos manières d'être, notre identité et nous en sommes diversement affectés. Cette notion de « miroir social », largement mentionnée et reprise dans les travaux en psychologie sociale, montre que la problématique identitaire implique des mécanismes complexes qui se définissent en termes d'images. Autrui n'est pas seulement celui que je vois, mais celui qui *me voit*. Il est le « miroir dans lequel je découvre ma propre image » (Lipiansky, 1993 : 36). C'est par cet effet miroir que l'homme peut accéder à sa propre identité.

Cette problématique du regard porté par l'autre a été largement exploitée par le philosophe J-P. Sartre qui a réfléchi à notre rapport à autrui et à ce qui se joue dans cette relation. Dans *L'être et le néant* (1943), il entreprend ainsi une analyse de ce qu'il appelle le « pour-autrui » qui désigne cette dimension particulière de la réalité humaine liée à l'existence d'autrui. Pour ce faire, il rappelle que l'existence, voire l'émergence du sujet et de la conscience d'autrui, sont indissociables, contemporaines et corrélatives. Aussi il dit : « pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre. L'autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi » (1943 : 66). En effet, le soi ne peut être objet qu'aux

yeux d'autrui : « je suis celui qui ne peut pas être objet pour moi-même, celui qui ne peut même pas concevoir pour soi l'existence sous forme d'objet » (Ibid. :287). Cette dimension de notre être est irréductible. Nous sommes condamnés à exister sous le regard d'autrui. J-P Sartre décrit ce phénomène dans l'expérience de la honte. Lorsqu'un voyeur se fait surprendre en train d'épier par le trou d'une serrure, s'il ressent un sentiment de honte pour son acte répréhensible, c'est surtout le regard qui l'a surpris qui le transforme en objet honteux :

Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : ce geste colle à moi, je ne le juge ni le blâme, je le vis simplement [...]. Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte. [...] Or autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même : j'ai honte de moi *tel que j'apparais* à autrui. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet [...] La honte est, par nature, *reconnaissance*. Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit. (1943 : 312)

J-P. Sartre fait ainsi de la honte le révélateur privilégié du « être-pour-autrui ». Le sentiment de honte n'est que la résultante du regard d'autrui sur nous-mêmes. Pour le dire autrement, le sentiment de honte n'est rien d'autre que le jugement que nous portons sur nous-mêmes à partir de ce que nous *imaginons*<sup>14</sup> qu'autrui pense de nous. Le regard d'autrui fait de nous une chose, en nous saisissant comme extériorité. Cet exemple permet ainsi à J-P. Sartre de soutenir l'idée que c'est le regard de l'autre qui nous définit. Chacun existe d'abord à travers le regard d'autrui, un regard profondément intériorisé : « il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis » (1943 :308). Cette image de soi dans le regard de l'autre n'est pas une représentation extérieure et étrangère à nous. C'est une image assumée et reconnue comme sienne.

---

<sup>14</sup> Le verbe « imaginer » a ici toute son importance en ce sens où ce jeu de regards peut parfois faire l'objet d'un « miroir déformant » (Marc, 2005). En effet, généralement, nous interprétons mal l'image qui nous est renvoyée.

Ce faisant, si autrui permet cette saisie, son regard n'en est pas moins aliénant. En effet, selon J-P Sartre, le regard de l'autre sur nous n'est jamais totalement neutre ni innocent puisqu'il nous réduit à un objet (en objet honteux, jaloux, menteur, etc.). Tout notre être se résume ainsi à l'attitude que nous avons adoptée à cet instant précis et une part de notre vérité nous échappe. En nous découvrant comme objet, nous devenons, *in fine*, un être « en-soi » et nous perdons la caractéristique de l'être « pour-soi ». Aussi, pour J-P Sartre, autrui apparaît d'emblée comme une menace pour notre propre identité : « le fait d'autrui est incontestable et m'atteint en plein cœur. Je le réalise dans le malaise ; par lui je suis perpétuellement en danger » (1943 : 322). Dans *Huit-Clos*, il ira même jusqu'à conclure que « l'enfer c'est les autres »<sup>15</sup>. En effet, comment assister de manière impassible au spectacle de soi mis en perspective par l'Autre ? Nous sommes ainsi au cœur du conflit sartrien dans lequel autrui nous est indispensable pour notre propre connaissance de nous-mêmes et, en même temps, menace et danger auxquels nous ne pouvons échapper.

Selon le psychologue E. Marc l'image extérieure est « négatrice de la diversité du sujet et de sa capacité à évoluer et à changer » (Marc, 2005 : 11). C'est pourquoi, la rencontre avec autrui peut être source de peur et d'anxiété. Si l'on appréhende le regard d'autrui c'est, au fond, parce que l'on redoute qu'il nous renvoie une image négative et dévalorisante de nous-mêmes. Qui n'appréhende pas le jugement des autres ? Qui d'entre nous, exposé à un regard un peu trop pesant, n'a jamais ressenti une sensation pénible ?<sup>16</sup> En effet, cette peur habite tout être humain car nous sommes nous-mêmes dans le jugement de l'autre. Cette peur du jugement fait imaginer au sujet une multitude

---

<sup>15</sup> Cette formule sartrienne, connue de tous, relève néanmoins d'un contresens qui, d'ailleurs, est à l'origine de son succès. J-P Sartre a essayé, en vain, de clarifier ce malentendu de la manière suivante « Je veux dire que si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l'autre ne peut être que l'enfer (...). Les autres sont, au fond, ce qu'il y a de plus important en nous-mêmes, pour notre propre connaissance de nous-mêmes » (Sartre in Contat & Rybalka, 1970 : 101).

<sup>16</sup> À ce propos, les psychiatres C. André et P. Légeron, dans leur ouvrage *La peur des autres* (2000), proposent une explication très intéressante. La sensation pénible d'être observé appartiendrait au monde animal. Chez les mammifères un regard fixé sur un autre animal est en réalité un moyen d'imposer sa dominance. Si l'animal dominé refuse de baisser le regard, il y a alors conflit et pouvant même aller jusqu'à des scènes de violence. Ces mécanismes se retrouvent très souvent dans les conflits de bar, de boîte de nuit. Dans cette situation, l'homme va alors demander : Tu veux ma photo ? Qu'est-ce qu'elle a ma gueule ?

de scénarios qui lui interdisent toute initiative spontanée et qui à l'extrême peuvent l'emprisonner dans le mutisme<sup>17</sup>. Ainsi, c'est la peur du jugement négatif qui prévaut dans l'appréhension du regard d'autrui. Face à un regard réprobateur, critique, le sujet assiste impuissant à l'altération de son image, dévalorisation qui provoque en lui une forme d' « l'irritation normative » (Honneth, 2000 : 59). C'est en ce sens qu'autrui est vite perçu comme menace, et ce, bien que nous ayons besoin de son jugement pour exister. Nous retrouvons cette idée dans les écrits du psychiatre R. Laing qui dit à cet effet :

Ce sont les autres qui vous disent qui vous êtes. Plus tard, on endosse leur définition ou l'on essaie de s'en débarrasser. Il est difficile de ne pas accepter leur version de l'histoire. Il arrive qu'on s'efforce de n'être pas ce qu'on « sait » qu'on est, tout au fond de soi-même. Il arrive qu'on s'efforce d'extirper cette identité « étrangère » dont nous on a doté ou à laquelle on a été condamné, et de créer par ses propres actes une identité pour soi-même qu'on s'acharne à faire confirmer par les autres. Toutefois, qu'elles qu'en soient par la suite, les vicissitudes, notre première identité sociale nous est conférée. Nous apprenons à être ce qu'on nous dit que nous sommes. (1971 : 115)

Ainsi, assistons-nous à un conflit aliénant dans lequel chacun d'entre nous est en quête de reconnaissance dans le regard de l'Autre pour exister mais avec la crainte concomitante de se faire objectiver et dévaloriser par celui-ci.

---

<sup>17</sup> Nous développerons ce point dans notre dernière partie. Les différents travaux en sociolinguistique ont montré que l'insécurité linguistique pouvait être source de mutisme. Néanmoins, selon nous, ce silence-là est sciemment choisi par le locuteur. En tant qu'acte de communication, le silence peut se révéler être une stratégie discursive avec laquelle le locuteur peut contrôler son image dans la communication. Nous y reviendrons.

## 1.3 L'identité de l'être-locuteur

### 1.3.1 La dimension psychosociale pour une étude du sujet du langage

La notion d'identité empruntée aux sciences sociales pose des problèmes complexes au sein des sciences du langage. Comme nous l'avons vu précédemment, aucun des modèles théoriques en linguistique ne prend en compte simultanément les composantes sociale et psychologique du locuteur, deux dimensions qui sont pourtant nécessaires dans l'exercice du discours. À cet effet, le psychosociologue C. Chabrol note que :

En sémiotique, et plus particulièrement en analyse de discours, les notions qui articulent les pratiques discursives du sujet communiquant aux entités psychologiques et sociales sous-jacentes (rôles, statut, personnalité, identités) sont complexes et problématiques et, de façon plus générale, l'emploi de termes d'identité et de sujet -ou même de locuteur- interroge, surtout lorsqu'ils sont censés conjoindre « le social et le discursif ». (2006 :16)

S'il est une problématique susceptible de créer un lien entre les différences sciences humaines et sociales, c'est bien celle du locuteur. Une notion aussi complexe que celle du sujet dans le langage ne peut s'expliquer et s'analyser dans un seul cadre de référence. Une telle conception occulterait, *ipso facto*, toute la complexité du phénomène humain et rendrait du même coup son comportement compréhensible, contrôlable et prévisible dans le champ théorique qui lui est propre. Aussi, la question n'est-elle pas si simple. E. Benveniste laisse entrevoir déjà la nécessité d'adopter une approche interdisciplinaire en disant que « c'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme *sujet* ; parce que le langage seul fonde la réalité, dans *sa* réalité qui est celle de l'être, le concept d' « ego » » (1966 : 259). Joindre à notre étude les dimensions à la fois langagière, psycho-sociale et même philosophique nous oblige, de fait, à engager une démarche interdisciplinaire. Seule cette interrelation entre toutes les

composantes est, selon nous, de nature à rendre compte de la complexité du phénomène humain dans le langage. C'est d'ailleurs ce que soutient P. Charaudeau pour qui le sujet dans le langage est une notion définie diversement selon les différentes disciplines mais « notion qui les traverse et oblige à une mise en regard de ces définitions, autrement dit oblige à une interdisciplinarité » (2009 : 9).

Certains linguistes proposent une conceptualisation du locuteur en prenant en compte ce double rapport entre les aspects psychosocial et discursif. C'est le cas notamment de C. Hagège, qui propose de conceptualiser le locuteur comme un « énonceur psychosocial ». Il dit à cet effet :

Il s'agit seulement de souligner que l'homme en situation dialogale noue avec son semblable une relation dans laquelle sont engagées solidairement toutes les composantes de sa psychologie et de sa nature sociale, dont cette situation permet l'expression. (1985 : 238)

C'est cette double nature à la fois psychologique et sociale de l'être-locuteur, non idéalisé tel que l'on peut retrouver chez F. Saussure et N. Chomsky, qui requiert d'être prise en compte dans notre travail. Le terme « énonceur » proposé par C. Hagège recouvre ainsi un sens différent :

« Enonceur » est à prendre ici au sens de locuteur + auditeur, et non de « locuteur-auditeur » comme s'il s'agissait de deux entités interchangeables. [...] L'énonceur psychosocial n'est ni idéal, ni lieu mythique de permutation entre un locuteur et un auditeur doués de vertus et de pouvoirs égaux. (Ibid.)

Contrairement aux modèles de la linguistique structurale, de la grammaire générative et de la psycholinguistique, la notion d'énonceur psychosocial proposé par C. Hagège satisfait au dessein de refléter la dualité du sujet parlant.

La notion d'énonceur psycho-social permet à C. Hagège de proposer un « modèle de linguistique socio-opérative » qu'il caractérise comme reflétant la « dialectique de contrainte et de liberté » qui relie la langue à l'énonciateur. Il existe un ensemble de contraintes, un champ de servitudes, auxquels tout énonciateur ne peut



se soustraire (par ex. grammaire, lexique, morphologie, phonologie, etc.). Ce domaine de contraintes renvoie, pour C. Hagège, à l'aspect formel de langue, au seul domaine « strictement linguistique » selon la conception minimaliste du structuralisme. Aussi dit-il que « l'énonciateur n'a pas de recours contre l'extériorité du système de la langue. Il n'a pas d'autre parti que de l'apprendre » (1985 : 243). Mais en même temps, explique C. Hagège, en dépit de ces contraintes, l'initiative de l'énonceur est loin d'être nulle. Ce domaine d'initiatives « se laisse voir en de nombreuses zones d'apparente rigidité où il peut jouer des restrictions mêmes que lui imposent des formes déjà prêtes » (Ibid. : 244). Ainsi en est-il, par exemple, des créations néologiques, de l'activité poétique, de la variation stylistique ou encore même de l'ambiguïté qui, pour le linguiste, est un enjeu de la liberté de l'énonceur. Et l'initiative de l'énonceur apparaît à l'évidence comme « un moteur de l'évolution des langues » (Ibid. : 248). Sans rentrer davantage dans les détails de son modèle, nous constatons d'ores et déjà la nécessité de poser la dialectique liberté / contrainte dès lors que l'on veut joindre le « psycho-social » au « discursif ».

### 1.3.2 L'identité psychosociale et l'identité discursive chez P. Charaudeau

En analyse du discours, ce sont les travaux P. Charaudeau qui sont, selon nous, les plus fédérateurs en ce qui concerne l'objet qui nous occupe. Cet auteur adopte en effet une approche psycho-socio-discursive du langage en centrant ses travaux sur l'articulation du « discursif » avec le « psychosocial ». Une telle démarche revêt de nombreux attraits pour notre enquête linguistique. Le sujet dont parle P. Charaudeau est un sujet de communication défini par ses identités psychologique et sociale et par un comportement finalisé dans son discours. Voilà qui est au cœur de nos préoccupations. Dans son ouvrage *Identité sociales et discursives du sujet parlant* (2009), P. Charaudeau étudie les liens entre les identités personnelle et sociale du sujet parlant et leurs corrélats discursifs.

Selon P. Charaudeau, les identités des locuteurs sont mises en jeu dans toute interaction communicative. Il part du principe que l'identité résulte d'un mécanisme complexe au terme duquel se construisent non pas une identité globale mais des « traits d'identité », des traits qui s'actualisent au sein du discours. Pour illustrer cette idée, reprenons l'exemple proposé par P. Charaudeau et l'analyse qu'il en fait :

**Exemple :** Un père de famille rentre chez lui, et voyant son fils en train de faire des constructions avec les assiettes en porcelaine de Limoges héritées de la grand-mère, lui dit : « Ah ben, au moins elles auront servi à quelque chose ces assiettes ! ». Et l'enfant remet les assiettes dans l'armoire. (2009 :17)

Voici l'analyse que P. Charaudeau fait de cette situation :

Un père a une identité sociale à la fois par filiation biologique (géniteur de tel enfant) et parce que dit la loi (il jouit de certains droits et doit se soumettre à certains devoirs). C'est cet ensemble qui lui donne une autorité parentale, au niveau de ce l'on nommera « identité sociale ». Mais chaque père se construit, en outre, par ses comportements et ses actes langagiers, différentes identités de père autoritaire, protecteur, compréhensif, castrateur, indifférent, etc. Ces identités sont construites à travers des actes de discours. Au total, son identité d'être résultera de la combinaison des attributs de son identité sociale avec tel ou tel trait que construisent ses actes langagiers. Dans cet exemple, le père se construit une identité de père non autoritaire, ironique et, vraisemblablement, de personne réglant ses comptes avec ce que représentent ces assiettes. Mais en plus il obtient de son fils qu'il range l'objet de son forfait. (2009 :17)

Aussi, P. Charaudeau préfère-t-il traiter la notion d'identité selon ses deux composantes majeures étroitement imbriquées qui sont « l'identité sociale » et « l'identité discursive ».

Dans un premier temps, l'identité sociale (ou psycho-sociale) présente la particularité de devoir être reconnue par les autres. Elle est en partie déterminée par la situation de communication puisqu'elle est considérée dans le cadre d'un statut et d'un rôle assumés. Cette identité sociale, qui est ce qui donne au sujet son « droit à la parole », doit répondre à la question qui anime le sujet parlant lorsqu'il prend la parole :

« Je suis là pour quoi dire, en fonction du statut et du rôle qui me sont assignés par la situation ? » (Ibid. :21). Ainsi, l'identité du locuteur est-elle une identité imposée par la société, identité qui reste stable pendant toute la durée de l'événement communicatif. Mais cette identité assignée par la société (identité sociale) peut être reconstruite, masquée ou déplacée dans le discours. En effet, selon P. Charaudeau, l'identité du locuteur peut être conçue comme une construction discursive, d'où son nom d'identité discursive. Selon P. Charaudeau, celle-ci doit répondre à la question suivante : « Je suis là pour *comment* parler ? ». L'identité discursive, contrairement à l'identité sociale, est toujours un « construire-construisant ». Elle est le fruit des choix discursifs du sujet parlant dans le respect des données relatives à l'identité sociale. En effet, pour P. Charaudeau, les identités sociale et discursive sont consubstantielles et ne peuvent être envisagées isolément. L'identité sociale, dit-il, « a besoin d'être confortée, renforcée ou recrée ou, au contraire, occultée par le comportement langagier du sujet parlant » (Ibid. :19). Et l'identité discursive, quant à elle, « pour se construire, a besoin d'un socle d'identité sociale » (Ibid.). P. Charaudeau résume la complémentarité entre ces deux identités de la manière suivante :

C'est la situation de communication, en son dispositif, qui détermine par avance l'identité sociale des partenaires de l'acte d'échange verbal, et qui, en outre, leur donne des instructions quant à la façon de se comporter discursivement, c'est-à-dire définit certains traits de l'identité discursive. Restera au sujet parlant la possibilité de choisir entre se montrer conforme à ces instructions en les respectant, ou décider de masquer ces instructions, les subvertir ou les transgresser. (2009 :23)

Ainsi, la problématique posée par les définitions des identités sociale et discursive conduit à poser la question de l'identité non pas en termes d'opposition (sociale *vs* discursive) mais en termes de continuité et de négociation. En effet, chaque situation discursive contribue au réagencement perpétuel de l'identité du sujet parlant par la réactivation ou l'effacement de certains de ses aspects. Ce va-et-vient entre identité sociale et identité discursive décrit par P. Charaudeau permet de comprendre comment toute identité assignée par la société (identité sociale) peut, *in fine*, être reconstruite, masquée ou déplacée dans l'exercice du discours par le sujet parlant.

En somme, les travaux de P. Charaudeau ont le mérite d'interroger le double rapport du sujet en tant qu'individu discursif et social. En pensant aux conséquences de l'articulation de ce rapport, P. Charaudeau ne conçoit pas l'identité comme une essence ou comme une donnée absolue immuable mais plutôt comme un élément en perpétuelle construction qui se travaille inlassablement dans l'exercice du discours. En tant que telle, la question du sujet du langage chez P. Charaudeau s'éloigne des conceptions essentialistes pour se rapprocher des approches constructivistes. Par ailleurs, il est intéressant de retrouver dans les travaux de P. Charaudeau, à l'instar de ceux de C. Hagège, cette dialectique entre contrainte et liberté. Tout locuteur possède une identité assignée par la société qui lui impose de respecter des rôles discursifs à l'aune de son statut social. Mais libre au locuteur, dans son discours, de respecter, transgresser certaines de ces instructions. Nous aurons l'occasion, tout au long de notre étude, de revenir sur le modèle linguistique de P. Charaudeau.

## Résumé

### Chapitre 1

\*\*\*

Alors que les approches structuralistes et générativistes ignorent la question du sujet du langage, le point de vue énonciatif place le locuteur au cœur de ses préoccupations. En effet, sans le sujet, source des opérations énonciatives, les linguistiques d'énonciation perdraient toute pertinence scientifique. Ce sont les travaux d'E. Benveniste qui ont dévoilé toute l'étendue théorique de la notion de sujet parlant. Néanmoins, l'objet qui nous préoccupe, celui de l'être-locuteur, nécessite d'adopter une démarche interdisciplinaire. Une problématique aussi complexe que celle-ci ne peut, en effet, s'expliquer et s'analyser que dans une seule perspective de référence. Selon nous, s'intéresser à l'être-locuteur revient nécessairement à s'interroger sur la question de *l'être*.

C'est pour cette raison que nous avons, dans ce premier chapitre, mentionné différents travaux psychosociologiques portant sur la problématique identitaire. Cela nous a permis d'expliquer pourquoi et comment l'identité renvoie conjointement à l'intériorité et l'extériorité du sujet. D'une part, parce qu'elle représente l'essence même de l'être, son intériorité la plus profonde et qu'elle renvoie à la conscience de soi : l'identité est unique. D'autre part, parce qu'elle est extérieure au sujet dans la mesure où elle renvoie à l'existence sociale de l'individu, c'est-à-dire à la place et aux rôles occupés par celui-ci dans la société : l'identité est plurielle. Ainsi, pour reprendre l'expression du sociologue R. Caillois, de « l'être de l'homme à l'être de société » nous avons à faire à des notions contradictoires telles que l'unicité et la multiplicité qui opposent l'individuel au collectif, l'interne à l'externe. Les différents travaux en psychologie sociale ont ainsi mis en exergue le caractère dynamique et multidimensionnel de l'identité. Et cette prise de conscience de la double dimension à

la fois plurielle et évolutive de l'identité est de nature à mettre en avant la pluralité des dimensions de l'être. Dans son existence, l'homme n'a pas qu'une seule identité qui serait immuable et fixe dans le temps, mais il dispose au contraire de plusieurs identités qui évoluent constamment au cours de son existence. L'identité, seuil très subtil entre illusion et réalité, associe dans le même temps, le social et le personnel, le dehors et le dedans, l'image que l'on offre aux autres et celle que l'on a de soi. Les travaux de P. Charaudeau sont, en ce sens, très pertinents puisque les concepts sociologiques et psychologiques du locuteur qui y sont définis sont retraduits analogiquement pour un nouvel usage dans l'ordre préservé du langage.

Mais de cette première partie émerge d'ores et déjà une caractéristique fondamentale de l'homme qui est sa vulnérabilité. Dans la microsociologie de E. Goffman, ce concept de vulnérabilité est retrouvé de manière implicite au travers des notions de « face »<sup>18</sup>, de « stigmaté » ou encore d' « identité sociale virtuelle ». Les thématiques du discrédit et de la vulnérabilité chez le sociologue font écho aux notions de « mauvaise foi » et de « l'être pour-autrui » retrouvées dans la philosophie de J-P. Sartre. En psychologie sociale, la notion de « miroir social » traduit le fait que l'homme, prisonnier du regard de l'autre, est réduit à une image extérieure qui est nécessairement négatrice de sa diversité. Enfin, la notion de « locuteur inachevé » en néoténie linguistique (Bajrić, 2013) qui sous-tend celle de locuteur linguistiquement imparfait en fait un être vulnérable. L'homme serait-il ainsi constamment condamné à être un être vulnérable ? Et si oui, comment l'homme peut-il pallier cette vulnérabilité et de quelle manière et dans quelles circonstances celle-ci se manifeste-t-elle ? Autant de questions qui traverseront notre étude et auxquelles nous tenterons de répondre.

---

<sup>18</sup> La théorie de la « face » sera l'objet d'une étude détaillée ultérieurement

## CHAPITRE 2 :

### L'identité dans la communication

La plaidoirie de mon avocat me semblait ne devoir jamais finir. À un moment donné, cependant, je l'ai écouté parce qu'il disait : « Il est vrai que j'ai tué. » Puis il a continué sur ce ton, disant « je » chaque fois qu'il parlait de moi. J'étais très étonné. Je me suis penché vers un gendarme et je lui ai demandé pourquoi. Il m'a dit de me taire et, après un moment, il a ajouté : « Tous les avocats font ça ».

Albert Camus, *L'Étranger*, 1942

#### 2.1 Qu'est-ce que communiquer ?

Si notre objectif est de proposer une linguistique du locuteur, il va de soi qu'il est nécessaire de placer le locuteur au centre de notre étude. Nous souscrivons à l'idée de M. Yaguello selon laquelle :

Pour moi, le locuteur, le sujet parlant, est au centre du langage. Ce qui veut dire que d'une part, le langage ne saurait être étudié en dehors de toute référence au locuteur, à ce qu'il est, à ce qu'il vit, et que, d'autre part, c'est avant tout à partir de notre expérience de locuteurs que nous sommes à même d'analyser le phénomène langage. (1981 :12)

En effet, il semble de plus en plus clair aujourd'hui que s'intéresser au langage revient à s'intéresser à l'homme défini par l'usage qu'il en fait. Dans le chapitre précédent, nous avons proposé un inventaire, non exhaustif, des différentes terminologies relatives au sujet dans le langage. Nous avons vu que le terme de locuteur en était l'une des facettes. Mais il convient maintenant de s'interroger sur la signification d'un point de vue ontologique et existentiel du terme de locuteur. Qu'est-ce qu'un locuteur ? À partir de quand pouvons-nous dire qu'untel est locuteur d'une langue ?

Si l'on se réfère aux dictionnaires des sciences du langage, le *locuteur* – du latin *loqui* « parler » - désigne la personne qui parle. Toutes les définitions convergent vers la même idée. Dans le *Dictionnaire de la linguistique* (1974) de G. Mounin, le locuteur est défini comme « la personne qui produit un énoncé ». Dans le *dictionnaire de linguistique* (2012) de J. Dubois, M. Giacomo et L. Guespin le terme de locuteur désigne le « sujet parlant qui produit des énoncés, par opposition à celui qui les reçoit et y répond ». Dans le même ordre d'idées, dans le *Dictionnaire des sciences du langage* (2011) de F. Neveu le terme de locuteur désigne « une des formes possibles de l'émetteur du message, à savoir la personne qui parle ». Enfin, P. Charaudeau et D. Maingueneau, dans leur *Dictionnaire d'analyse du discours* (2002), définissent le locuteur comme « la personne qui parle, c'est-à-dire celle qui produit un acte de langage dans une situation de communication orale ». Force est de constater que le locuteur est défini toujours comme la personne qui parle, celui qui produit un énoncé. Ce faisant, si le locuteur est bien celui qui parle, pour savoir ce qu'il *est*, il faut avant toute chose s'intéresser à la signification du verbe « parler ».



### 2.1.1 « Parler » en néoténie linguistique

Des réponses à cette question peuvent être trouvées dans la théorie de la néoténie linguistique de S. Bajrić.<sup>19</sup> Dans son ouvrage *Linguistique, cognition et didactique* (2013), l'auteur propose une sous-catégorisation sémantique intrinsèque du verbe « parler » :

**a) en psychologie effective** : *parler* signifie produire, articuler des sons dans des tranches temporelles bien précises, quels que soient la langue et le rapport que nous entretenons avec elle (la momentanété ou l'instantanéité de la parole).

Cette première acception du verbe parler implique le phénomène de l'instantanéité de la parole. Dans ces conditions, « parler » n'implique pas nécessairement une communication et conséquemment une compréhension. On peut, en effet, articuler des sons en utilisant les organes articulatoires impliqués dans cette fonction sans pour autant être locuteur. Il paraît évident que le sens du terme « parler » ne peut être confiné à la seule production de sonorités. Aussi, S. Bajrić, propose-t-il une seconde définition d'ordre existentiel :

**b) en psychologie puissancielle** : *parler* signifie être, exister dans une langue (nous parlons lorsque la langue nous oblige à cet acte ; lorsque nous ne parlons pas, lorsque nous ne produisons pas de sons articulés, nous continuons à « parler », c'est-à-dire à exister dans la langue).

Nous retiendrons pour la suite de notre étude cette seconde signification du verbe « parler » parce que celle-ci suppose un statut du locuteur sans pour autant impliquer un acte de communication. En effet, le locuteur parle la langue même quand il se tait.

---

<sup>19</sup> Nous avons déjà présenté, dans notre chapitre précédent, le cadre théorique de la néoténie linguistique de S. Bajrić.

Ainsi, dépasse-t-on ici le stade purement formel de la langue pour entrer dans celui de la subjectivité du locuteur. En néoténie linguistique, parler une langue au sens ontologique ne renvoie pas à une activité purement fonctionnelle et mécanique. Autrement dit, un locuteur qui s'approprie une autre langue que la sienne peut maîtriser honorablement le système formel de celle-ci sans pour autant exister dans la langue. En effet, les langues que nous parlons sont bien plus que des instruments de communication puisque celles-ci façonnent nos comportements sociaux et nos comportements linguistiques. Notre identité est fortement impactée par notre langue. La néoténie linguistique identifie ainsi le locuteur en tant qu'être ou, inversement, l'être en tant que locuteur et il ne suffit pas de produire des sons dans une langue pour accéder au statut de locuteur. En réalité, S. Bajrić soutient l'idée selon laquelle parler une langue signifie adopter le « vouloir-dire » de la langue et adopter un « comportement linguistique » adéquat, deux notions fondamentales de la néoténie linguistique que nous allons définir.

En néoténie linguistique, le vouloir-dire d'une langue désigne « l'ensemble des éléments qui sont d'ordre mental et par lesquels la langue incite le locuteur à choisir tel type d'énonciation (le dire) et d'énoncé (le dit) plutôt que tel autre » (ibid. : 110). D'une manière générale, le vouloir-dire rejoint un vieux postulat de la linguistique générale selon lequel « les langues ne diffèrent pas par ce qu'elles peuvent ou non exprimer mais par ce qu'elles obligent ou non à dire » (Hagège, 1996 : 49). Toutes les langues possèdent des capacités expressives qui leur sont propres, leurs nombres et leurs structures variant d'une langue à une autre. C'est ce que soutient d'ailleurs M. Yaguello en écrivant « chaque langue a son propre "génie", « c'est-à-dire sa singularité » (1988 : 67). Ainsi, les langues obligent-t-elles tout locuteur à dire ou à taire certains éléments. Et à la question « que puis-je dire dans une langue ? », S. Bajrić répond : « tout ce qui relève de la permissivité de la langue et, à l'inverse, rien de ce qui n'est pas conforme à son vouloir-dire » (2013 : 110). Ce n'est donc pas au locuteur

qu'incombe la responsabilité de trancher entre la permissivité ou la non-permissivité, celles-ci étant prédéterminées par la langue elle-même<sup>20</sup>.

Mais maîtriser une langue revient non seulement à respecter le vouloir-dire de la langue mais également à adopter un « comportement linguistique » conforme à celle-ci, comportement qui se concrétise dans l'acte de parler. En néoténie linguistique, la notion de comportement linguistique s'inspire de la théorie du *Sprachbeahmen* de W. Humboldt initiée au XIXe siècle, lequel considère que chaque langue naturelle véhicule une vision du monde spécifique, unique et inimitable. Sa théorie, qui est d'ordre sociologique, repose sur le postulat fondamental qu'il est « autant de visions du monde que de langues ». Ainsi, pour W. Humboldt, la langue ne se réduit pas à un simple outil de communication puisqu'elle façonne notre vision et notre compréhension du monde. De fait, en s'inspirant des réflexions de W. Humboldt, S. Bajrić définit la notion de comportement linguistique au sein de sa théorie de la manière suivante :

Tout locuteur monolingue possède une identité mentale et une identité linguistique. L'une appelle l'autre. Être ce que l'on est et parler d'une certaine manière. Ensemble, elles forment ce qui est convenu d'appeler le comportement linguistique. (Ibid. : 64)

Tout énoncé naît dans une situation sociale particulière et fonctionne comme la traduction linguistique d'un des comportements attestés. En effet, nombreux sont les choix discursifs offerts aux locuteurs. Il revient à ceux-ci d'adapter leur comportement linguistique à la situation sociale considérée selon la permissivité et le respect du vouloir-dire de la langue concernée. Aussi, si le vouloir-dire constitue une dimension propre et unique à chaque langue, le comportement linguistique est, en revanche, le propre de chaque locuteur en tant que locuteur actif dans une communauté linguistique. De fait, la différence entre les deux notions est surtout d'ordre statutaire.

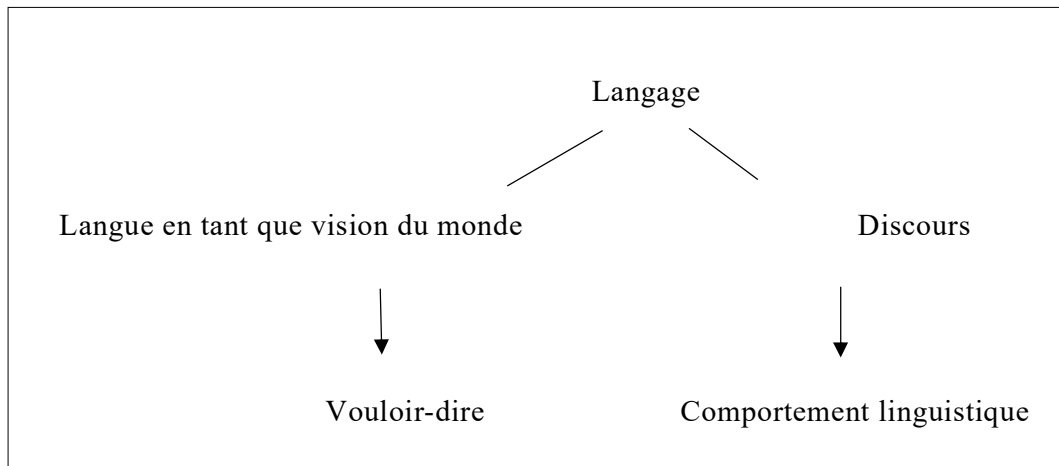
---

<sup>20</sup> Nous aurons l'occasion de revenir par la suite sur la notion de « vouloir-dire » de la langue lorsque nous aborderons la notion de « silence des langues ». En néoténie linguistique, si le vouloir-dire de langue conditionne le dire, il conditionne également le non-dire. Nous y reviendrons.

- Le **vouloir-dire** siège du côté de la langue (la langue enregistre et valide ces réalités énonciatives). Et si le vouloir-dire conditionne le dire, ce n'est que pour valider les choix énonciatifs du locuteur ou pour qualifier ceux-ci d'originaux ou d'inhabituels.

- Le **comportement linguistique** siège du côté du discours car adopter un comportement linguistique adéquat c'est, *in fine*, se situer en discours.

S. Bajrić propose ainsi une représentation arborescente de l'acte de langage où la langue est définie avant tout comme la vision du monde correspondant au vouloir-dire de chacune des langues naturelles en particulier :



**Schéma 6.** L'acte de langage en néoténie linguistique

Somme toute, le vouloir-dire intègre tout ce que la langue permet aux locuteurs d'énoncer ou de taire. L'éventail des énoncés est énorme et non mesurable. Et il revient au locuteur, qui est en connaissance de cet éventail, de manipuler la langue à sa convenance selon ses propres besoins et capacités. Ainsi, pour S. Bajrić, « parler une langue », c'est adopter un comportement linguistique conforme au génie de la langue, sachant que ce dernier intègre la spécificité des situations sociales. Ce choix renvoie,

*in fine*, au comportement linguistique du locuteur c'est-à-dire à son attitude dans le discours, comportement qui ne couvre qu'une partie des possibilités qui lui sont offertes. Et c'est justement cette initiative qui donne, *in fine*, au sujet parlant la possibilité d'exister dans la langue. Cet état des choses exige, de fait, que l'on adopte une attitude de nature non seulement linguistique mais aussi sociale.

Aussi, à la lumière de ce qui a été dit précédemment on constate d'ores et déjà que le locuteur doit repérer un ensemble de contraintes (le vouloir-dire) lesquelles vont, *in fine*, conditionner son comportement linguistique. En effet, non seulement le locuteur doit respecter le vouloir-dire de la langue mais il se doit également d'adopter un comportement linguistique adéquat. Selon nous, cette attitude témoigne d'une grande plasticité du locuteur puisque chaque situation interactive étant différente des autres, il doit, chaque fois, s'adapter au gré des circonstances. Mais finalement, cette attitude n'est-elle pas la raison première de son imperfection linguistique ? Nous y reviendrons.

### **2.1.2 De la communication à l'interaction**

Selon E. Benveniste « c'est un homme parlant que nous trouvons dans le monde, un homme parlant à un autre homme » (1966 : 259). En effet, si nous parlons c'est bien pour dire quelque chose, transmettre une idée, une intention ou un sentiment à un tiers. En bref, si nous parlons, c'est pour *communiquer* une part de nous-même à l'autre.

La communication est devenue l'un des thèmes centraux de nos sociétés contemporaines. Elle couvre un champ relativement vaste où ingénieurs, linguistes, informaticiens, psychologues étudient la question et proposent des modèles et des outils. En effet, le processus de communication a été très longtemps formalisé à l'intérieur de modèles dont l'objectif était de représenter de façon claire, schématique et fonctionnelle ce processus. Des modèles techniques, issus de la cybernétique, aux modèles psychosociologiques, on constate que la notion même de communication

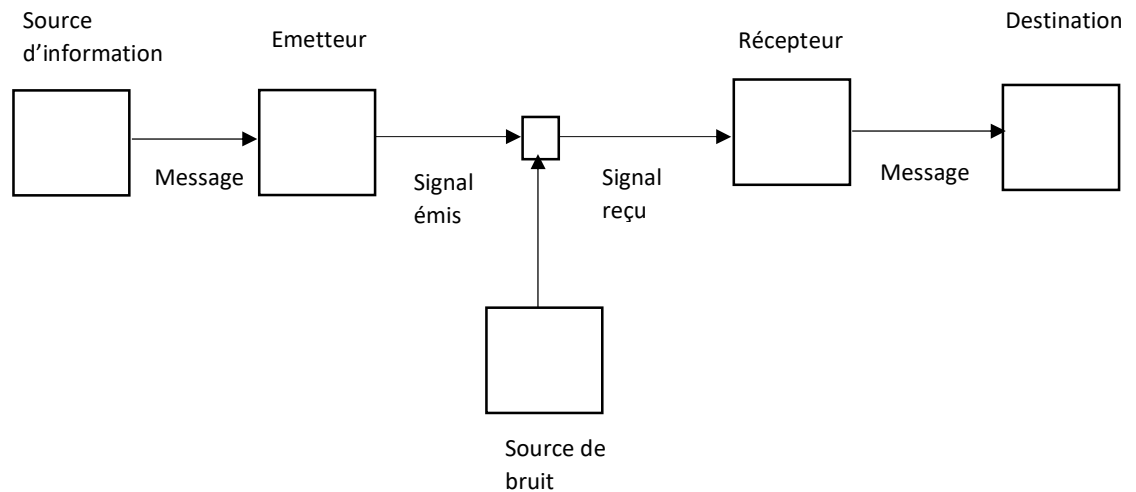
change de signification, passant d'un simple transfert d'informations à un processus plus complexe et dynamique faisant appel à de multiples facteurs. Dans les pages qui vont suivre, il ne sera pas question de discuter de la pertinence des modèles, de leur fonctionnalité ou de leur capacité à rendre compte de l'ensemble des mécanismes étudiés. Notre objectif est tout autre. Il s'agit de décrire ces phénomènes en tant que modèles, de souligner les avantages et les limites de leurs pertinences respectives au vu du contexte de leur apparition. Nous mentionnerons, de fait, les deux grands modèles d'analyse de la communication qui dominent le champ scientifique : les modèles techniques, issus des réflexions de l'approche cybernétique puis les modèles psychosociologiques issus des travaux de l'école Palo Alto.

- Les modèles techniques

Après la Seconde Guerre mondiale sont apparus les premiers modèles de communication. En effet, la fin des années 1940 est marquée, aux Etats-Unis, par une activité forte de l'industrie militaire. Parmi les préoccupations dominantes à cette époque, les infrastructures de communication et la diffusion massive de l'information vont marquer durablement le développement du champ théorique de la communication. C'est au sein de ce contexte précis qu'émergent les premiers modèles techniques de la communication élaborés à partir des travaux effectués par des ingénieurs en télécommunication.

Le mathématicien et ingénieur électricien C. Shannon publie en 1948 son article désormais fameux, « The Mathematical Theory of Communication ». Ainsi que le titre l'annonce d'emblée, c'est bien de la communication dont il entreprend de construire la théorie. Ce modèle, dit cybernétique, a été conçu pour répondre à des considérations pratiques. Il s'agissait en effet pour les ingénieurs des télécommunications de transmettre des informations avec un rendement optimal, un coût minimal et une efficacité maximale. C. Shannon parvient ainsi à formuler une théorie claire et précise

et propose donc en 1949 un schéma du « système général de communication » selon lequel la communication est définie comme la transmission d'un message d'un endroit à un autre. Ce processus peut alors s'énoncer simplement et se représenter graphiquement de la manière suivante (Winkin, 1981 : 18) :



**Schéma 7.** Le modèle de communication de C. Shannon

Ce modèle dit « télégraphique » (Winkin, 1981) est très largement inspiré d'une vision techniciste du processus de communication. Dans ce schéma linéaire unidirectionnel, la communication repose sur la chaîne des constituants suivants :

- La *source* d'information qui produit un message,
- L'*émetteur* qui transforme le *message* en signaux afin de le rendre transmissible avec les moyens de communication utilisés,
- Le *canal*, qui est le moyen utilisé pour transporter les signaux,

- Le *récepteur*, qui, grâce à une activité de décodage, va pouvoir s'approprier et comprendre le message, et la *destination*, qui est la personne (ou la chose) à qui le message est envoyé,
- Durant la transmission les signaux peuvent être perturbés par du *bruit* (grésillement sur la ligne).

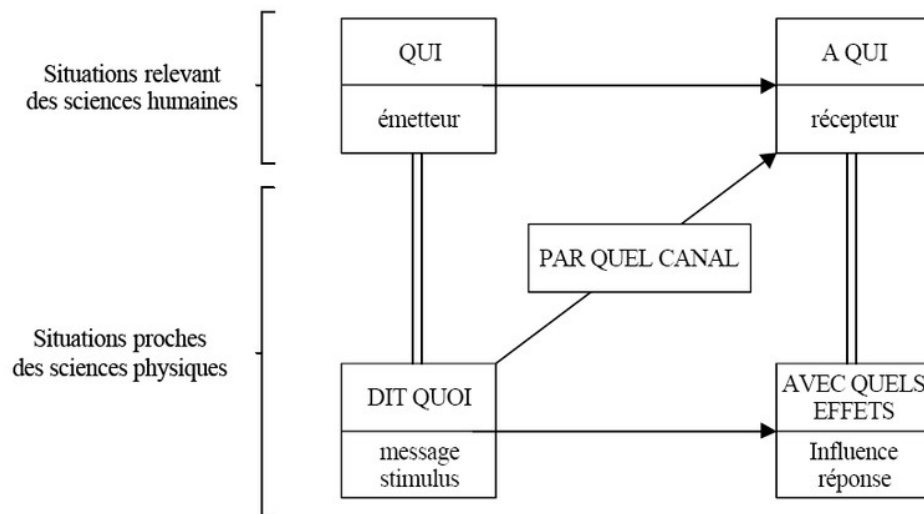
La théorie de C. Shannon laisse ainsi transparaître une première approche de la communication conçue comme un ensemble d'éléments permettant le transfert d'informations d'un émetteur à un récepteur en passant par un canal.

Ce schéma de base du modèle télégraphique a inspiré de nombreux travaux dans d'autres champs disciplinaires, tant en France qu'aux Etats-Unis. Des chercheurs plus connus en tant que théoriciens de la communication de masse et de l'opinion publique s'inspirent de ce modèle. C'est le cas notamment du sociologue américain H. Lasswell qui affirme très tôt l'importance des moyens de communication dans la diffusion des idées ou des symboles indispensables à la légitimité du pouvoir. En 1948, il propose un modèle de communication qui entre en en résonance avec le modèle de C. Shannon. Ce modèle se présente sous la forme d'une série de questions correspondant chacune à un élément de la communication. Et selon H. Lasswell, on peut décrire une action de communication en répondant aux questions suivantes :

WHO says	QUI dit
WHAT through	QUOI par
WHAT CHANNELS to	QUELS CANAUX à
WHOM with	QUI avec ??
WHAT EFFECT ?	QUEL EFFET ?



On retrouve ici, sans surprise, les postes isolés par le cadre théorique du télégraphe : l'émetteur, le message, le récepteur et le canal. Cette « formulation lapidaire » (Buhler, 1974) ne doit cependant pas étonner compte tenu du contexte dans lequel il émerge. Les premières recherches de H. Lasswell remontent aux années 1920. Ses goûts et les nécessités des études sur la propagande pendant la guerre l'ont ainsi essentiellement porté à l'analyse de la communication politique perçue comme une relation autoritaire et limitée à sa dimension persuasive. Son modèle, qui concerne la communication de masse, peut être schématisé de la manière suivante, schéma que nous empruntons à M. Buhler (1974 :36) :



**Schéma 8.** Le modèle de communication de H. Lasswell

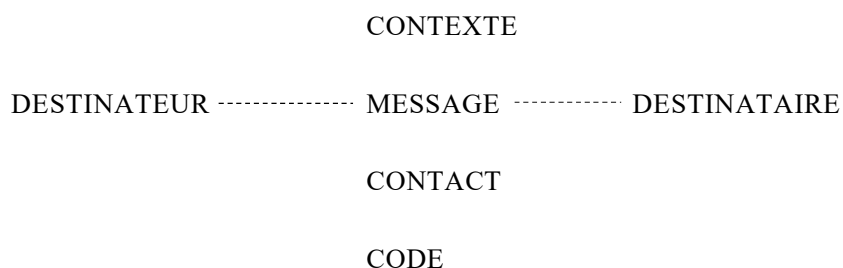
L'originalité du modèle de H. Lasswell, par rapport à celui de C. Shannon, est de présenter le processus de communication comme un processus d'influence. Il est intéressant de rappeler que la plupart des applications de la cybernétique au langage se fondent sur une psychologie behavioriste. Nous voyons très clairement l'influence du concept behavioriste stimulus/réponse ou message/influence dans ce modèle. Aussi, ce modèle dépasse-t-il la simple problématique de la transmission d'un message en

envisageant la communication comme un processus dynamique et en mettant l'accent sur les enjeux et les effets de la communication. Néanmoins, H. Lasswell néglige dans ce modèle les aspects psychologiques et sociologiques d'une relation. Par ailleurs, le récepteur qui demeure encore passif dans ce modèle ne joue pas un rôle primordial.

La théorie mathématique de la communication séduit également les linguistes qui ont renforcé son assise. On peut remarquer l'analogie frappante entre le schéma de C. Shannon et le modèle de communication du linguiste R. Jakobson. Dans son ouvrage *Essais de linguistique générale* (1963), R. Jakobson décrit le processus de communication de la manière suivante :

Le destinataire envoie un message au destinataire. Pour être opérant, le message requiert d'abord un contexte auquel il renvoie [...], contexte saisissable par le destinataire, et qui est, soit verbal, soit susceptible d'être verbalisé ; ensuite, le message requiert un code, commun, en tout ou au moins en partie, au destinataire et au destinataire [...] ; enfin, le message requiert un contact, un canal physique et une connexion psychologique entre le destinataire et le destinataire, contact qui leur permet d'établir et de maintenir la communication. (1963 :213)

Et ces différents facteurs de la communication verbale sont schématiquement représentés comme suit (1963 :214) :



**Schéma 9.** Le modèle de communication de R. Jakobson

L'originalité et l'intérêt essentiel du modèle de R. Jakobson est d'avoir fait correspondre à chaque facteur de la communication une fonction du langage :

- **Une fonction « expressive » ou émotive**, « centrée sur le destinataire, vise à une expression directe de l'attitude du sujet à l'égard de ce dont il parle » (1963 :214). Le destinataire est engagé affectivement dans ce qu'il dit et, par-là, exprime quelque chose de lui-même à travers son énonciation (il est triste, agressif, intimidé...). À ce propos, R. Jakobson précise que l'impression de cette expression donnée à voir dans l'énonciation peut être vraie ou feinte.
- **Une fonction « conative »** associée au destinataire. Toute communication vise à agir sur lui (le séduire, l'instruire, le manipuler...).
- **Une fonction « phatique »** qui est relative au contact et tout ce qui tend à le maintenir (hocher la tête, regarder son partenaire...). Il y a, explique R. Jakobson, des messages qui servent essentiellement à établir, prolonger ou interrompre la communication, à vérifier si le circuit fonctionne (« Allo, vous m'entendez ? ») ou à attirer l'attention de l'interlocuteur (« Vous m'écoutez ? »).
- **Une fonction « métalinguistique »** qui, quant à elle, s'exerce lorsque les partenaires de l'acte d'échange verbal vérifient qu'ils utilisent bien le même code. Par exemple, l'auditeur demande « que vous-vous dire ? » ou le locuteur, par anticipation, demande « Comprenez-vous ce que je veux dire ? ».
- **Une fonction « référentielle »** associée au contexte. Toute communication s'inscrit dans un cadre spécifique duquel elle tire une partie de sa signification.
- **Une fonction « poétique »** qui fait référence à la forme même du message. La fonction poétique n'est pas la seule fonction de l'art du langage proposé par R. Jakobson mais « elle en est seulement la fonction dominante ». Or, dans la communication, il est des énoncés qui, bien que visant un même but, ne revêtent pas la même forme. Par exemple « Pourriez-vous vous taire s'il vous plaît ? » ou l'injonction « Ferme-la ! ».

Le modèle de R. Jakobson diffère des modèles techniques précédents dans la mesure où celui-ci tente de s'affranchir d'une certaine vision abstraite et mécaniste de la communication. Aussi, avec ce modèle linguistique, le concept de communication passe-t-il d'une conception statique et descriptive à une conception « fonctionnaliste » et dynamique (Picard, 1992). Néanmoins dans son modèle, R. Jakobson, comme la plupart des linguistes héritiers de F. Saussure, ne tient pas vraiment compte ni de la dimension sociale de la communication ni des facteurs psychologiques qui lui sont associés. Il se contente seulement de les mentionner sans leur attribuer de statut précis. La réversibilité des rôles reste toujours absente de ce modèle, et le code est homogène et appréhendé comme extérieur aux locuteurs. Aussi, le cas de R. Jakobson illustre-t-il un phénomène repérable chez tous les chercheurs en sciences humaines qui se sont inspirés, de près ou de loin, de la théorie de communication de C. Shannon :

Les aspects les plus techniques, notamment ceux qui concernent la notion d'information, sont évacués. Il ne reste finalement plus que la forme générale du schéma, soit deux à quatre petites boîtes reliées par des flèches allant de gauche à droite. [...] Tout se passe comme si le seul élément que Shannon ait pu léguer aux non-ingénieurs soit l'image du télégraphe qui imprègne encore le schéma d'origine. (Winkin, 1981 :20)

Somme toute, même si tous ces modèles inspirés des fonctionnements purement mécaniques ont le mérite de la simplicité, ils n'en sont pas moins sommaires. À cet égard, il n'est sans doute pas inutile de rappeler que tout modèle est, par essence, réducteur puisqu'il néglige nécessairement différents aspects. En effet, au sein des courants structuralistes qui ont tenté de décrire le processus de la communication, la prise en compte du cadre situationnel pour décrire un objet aussi complexe que la langue est minimale. Si le « circuit de la parole » de F. Saussure (1916), l'approche mathématique de la communication de C. Shannon (1949) ou encore le modèle de R. Jakobson (1963) sont des références incontournables pour les études linguistiques, ces approches n'en semblent pas moins aujourd'hui imparfaites et insuffisantes pour une étude de la langue. C. Kerbrat-Orecchioni (1998 : 25) résume d'ailleurs en quatre points les caractéristiques de cette conception « traditionnelle » de la communication linguistique :

- (1) Les déterminations s'exercent à sens unique : l'émission commande unilatéralement la réception ;
- (2) Elles se déploient sur un axe linéaire, les événements observables en T1 conditionnant les événements observables en T2, et ce sans réciproque ;
- (3) Le message circule entre un émetteur « actif » et un récepteur « passif »,
- (4) De telle sorte que l'émetteur n'a plus qu'à décoder le message à l'aide de la même clé, et à reconstituer ainsi le contenu initial.

La pertinence de ces modèles techniques, qui présentent la communication comme une succession de transmissions de messages dans lesquelles les interlocuteurs occupent alternativement une place d'émetteur ou de récepteur, est ainsi aujourd'hui contestée. Par exemple, le linguiste P. Charaudeau conteste l'aspect réducteur de ces modèles de communication puisque, comme il l'écrit :

La communication conçue comme *support de transmission* d'une information repose sur l'idée que ce phénomène se réduit à la question de savoir comment un message, quel que soit son contenu peut transiter d'une source A à un lieu de réception B. Dans une telle conception, ne sont pris en compte ni la nature des pôles entre lesquels circulent le message (sont-ils des machines ou des êtres humains), ni leurs conditions de production (visées intentionnelles) ou de réception (les références d'interprétation), ni les possibilités de réaction de B, lesquelles, par rétroaction, pourraient perturber le processus de transmission, ni, évidemment, le contenu du message, occultant ainsi tous les problèmes relatifs à l'intercompréhension. (2007)

Ces premiers modèles qui se sont inspirés des machines, ignorent, *in fine*, le fait que la communication est effectuée par des êtres humains, c'est-à-dire par des opérateurs sur lesquels vont peser nécessairement des contraintes sociales, des facteurs psychologiques ou encore des systèmes de normes qui sont autant d'éléments qui influencent le fonctionnement des échanges langagiers. En effet, nous le verrons, dans toute communication s'établit un rapport psychosocial nécessaire entre les interlocuteurs. D'ailleurs, Y. Winkin rappelle à juste titre que dans cette tradition, la

communication est envisagée comme « un acte verbal, conscient et volontaire. » (1981 : 22). C'est ce qui explique le succès rencontré par les modèles psychosociologiques.

- Les modèles psychosociologiques

Dès les années 1940, à l'époque où le modèle télégraphique commence à prendre une position dominante dans la réflexion théorique sur la communication, quelques chercheurs américains proposent une nouvelle approche du phénomène de la communication interpersonnelle qui s'affranchit du modèle de C. Shannon. Ces chercheurs américains s'accordent sur un courant de pensée et un axe de recherche communs et fondent un « collège invisible »<sup>21</sup> appelé Ecole de Palo Alto. L'histoire de ce groupe remonte à l'année 1942 et émerge sous l'impulsion de l'anthropologue anglais G. Bateson qui, en initiant des travaux de recherche sur l'impact de la communication dans les sociétés humaines, réunit autour de lui des spécialistes issus d'horizons aussi divers que l'anthropologie avec par exemple G. Bateson et R. Birdwhistell, la sociologie avec E. Goffman et même la psychiatrie avec des chercheurs tels que D. Jackson et P. Watzlawick. Ces auteurs, dont les contributions respectives à cette dynamique de pensées s'avèrent extrêmement variées, ont pour point commun de mettre l'accent sur la complexité des processus de communication. Selon eux, la conception de la communication entre un émetteur-récepteur comme transmission d'un message successivement codé puis décodé est bien trop réductrice pour se conformer à la réalité. La communication ne repose pas, bien entendu, sur la seule expression orale. C'est un système à canaux multiples. Ainsi, l'Ecole Palo Alto remet-elle le schéma de C. Shannon en cause en plaçant au centre de leurs préoccupations la question suivante : « parmi les milliers de comportements

---

<sup>21</sup> Yves Winkin, dans son ouvrage *La nouvelle communication* (1981), fait une synthèse détaillée des apports de l'Ecole Palo Alto en matière de communication

corporellement possibles, quels sont ceux retenus par la culture pour constituer des ensembles significatifs ? » (Winkin 1981 : 23).

Selon ce groupe de chercheurs, la communication renvoie à une théorie des comportements aussi bien verbaux que non verbaux. Les gestes, les expressions faciales, la position corporelle, le silence sont autant d'actes de communication porteurs d'une signification. Et Y. Winkin d'écrire :

La communication est donc pour ces auteurs un processus social permanent intégrant de multiples modes de comportement : la parole, le geste, le regard, la mimique, l'espace interindividuel, etc. Il ne s'agit pas de faire une opposition entre la communication verbale et la « communication non verbale » : *la communication est un tout intégré.* (1981 :24)

En concevant la communication comme un tout intégré, les chercheurs de l'école Palo Alto proposent une nouvelle approche d'une « communication totale » - verbale et non verbale - centrée sur la valeur communicative du comportement dans une situation d'interaction. Partant du postulat que tout comportement est doté d'une signification et a valeur de message, ce groupe de chercheurs élève ainsi au statut d'axiome la fameuse proposition selon laquelle *on ne peut pas ne pas communiquer*. Cette théorie repose sur le constat qu'il est impossible de ne pas avoir de comportement(s) dans une situation interactive. Il n'y a pas de « non-comportement » si bien que tout comportement est porteur de message. Tout comportement est, de fait, communication. À cet effet, les psychologues et psychiatres P. Watzlawick, J. Helmick-Beavin et D. Jackson, tous faisant partie de l'Ecole Palo Alto, écrivent dans leur ouvrage *une logique de la communication* (1972) :

Activité ou inactivité, parole ou silence, tout a valeur de message. De tels comportements influencent les autres, et les autres, en retour, ne peuvent pas *ne pas* réagir à ces communications, et de ce fait eux-mêmes communiquer. Il faut bien comprendre que le seul fait de ne pas parler ou de ne pas prêter attention à autrui ne constitue pas une exception à ce que nous venons de dire. Un homme attablé dans un bar rempli de monde et qui regarde droit devant lui, un passager

qui dans un avion reste assis dans son fauteuil les yeux fermés, communiquent tous deux un message : ils ne veulent parler à personne, et ne veulent pas qu'on leur adresse la parole ; en général, leurs voisins « comprennent le message » et y réagissent normalement en les laissant tranquilles. Manifestement, il y a là un échange de communication, tout autant que dans une discussion animée. (1972 :46)

Ce faisant, le locuteur en situation de communication est condamné à communiquer, même à son insu. Il ne peut pas se taire. Tout son être « parle » et, même quand il refuse de s'exprimer, celui-ci prend une posture et, de fait, « communique » : un geste, un sourire, un vêtement, une attitude, une absence sont autant d'éléments signifiants. Et c'est bien là tout le paradoxe de la communication humaine qui était absent des « modèles télégraphiques ». En effet, comme nous l'avons vu précédemment, la parole a longtemps été privilégiée dans les études portant sur la communication humaine et, conséquemment, la communication non-verbale a été de fait oubliée, mise à l'écart. Par ailleurs, le modèle Emetteur-Récepteur de la transmission des modèles « télégraphiques » avançait l'idée que sans émission il n'y avait ni transmission, ni communication. Nous voyons donc s'opérer une sorte de recentrage, le comportement verbal ne constituant plus l'unique aspect du comportement communicatif.

Par rapport aux modèles précédents, l'école de Palo Alto propose ainsi une nouvelle conception de la communication sensiblement élargie aux signaux émis et observés sans émission - le refus d'émettre étant lui-même un signal - et aux signaux sans transmission intentionnelle. En effet, cette approche insiste également sur le fait que la plupart des processus de la communication échappent à la conscience. C'est ce que soutient notamment l'anthropologue G Bateson qui écrit :

Nous ignorons à peu près tout des processus par lesquels nous fabriquons nos messages, et des processus par lesquels nous comprenons les messages des autres et y répondons. Nous n'avons pas non plus conscience d'ordinaire de bien des caractéristiques et composants des messages eux-mêmes. Nous ne remarquons pas à quels moments nous tirons sur notre cigarette, clignons des yeux ou haussons les



sourcils. Mais le fait que nous ne prêtions pas attention à ces détails de l'interaction n'implique pas qu'ils soient sans conséquence sur le cours de la relation. Nous sommes pour l'essentiel inconscients des conventions passagères que nous passons sur la façon dont les messages doivent être compris ; de même sommes-nous inconscients du dialogue continu qui porte sur ces conventions (Bateson cit *in* Winkin, 1981 : 132-134)

Dans ces conditions, du fait que la plupart de ces processus sont inconscients, chaque sujet se trouve engagé dans une sorte de « ballet interactif » (Winkin, 1981). On est bien loin du modèle de communication fondé sur l'image du télégraphe ou sur la métaphore d'une partie de ping-pong qui se jouerait entre un émetteur et un récepteur. La communication est au contraire conçue comme un système à multiples canaux auquel le locuteur participe à tout moment, consciemment ou non. Par opposition au « modèle télégraphique », Y. Winkin parle pour ce courant de « modèle orchestral », fondé comme son nom l'indique sur la métaphore de l'orchestre. Plus précisément, Y. Winkin écrit :

Ce modèle de la communication n'est pas fondé sur l'image du télégraphe ou du ping-pong – un émetteur envoie un message à un récepteur qui devient à son tour un émetteur, etc. -, mais sur la métaphore de l'orchestre. La communication est conçue comme un système multiples canaux auquel l'acteur social participe à tout instant, qu'il le veuille ou non : par ses gestes, son regard son silence, sinon son absence... En sa qualité de membre d'une certaine culture, il fait partie de la communication, comme le musicien fait partie de l'orchestre. Mais dans ce vaste orchestre culturel, il n'y a ni chef, ni partition. Chacun joue en s'accordant sur l'autre. Seul un observateur extérieur, c'est-à-dire un chercheur en communication, peut progressivement élaborer une partition écrite, qui se révélera sans doute hautement complexe. (1981 : 7-8)

Dans ce vaste orchestre, chacun joue sa propre partition en s'accordant à celle de l'autre. La suite de la démarche consistera à tirer toutes les conséquences logiques de cette métaphore.

\*\*\*

À travers cette rapide synthèse, nous voyons la notion de communication évoluer des modèles « techniques » aux dernières formulations proposées par l'Ecole Palo Alto : la communication apparaît comme un phénomène relationnel dans lequel la situation, les comportements, les interlocuteurs interagissent étroitement entre eux. Toute communication est *interaction* c'est-à-dire un phénomène complexe, dynamique dans lequel aucun des éléments présents dans la situation communicative ne peut être isolé. Etant en situation d'interaction, il n'y donc pas d'émetteur ni de récepteur, mais bien deux locuteurs en interaction ; c'est-à-dire deux *interlocuteurs*. Aussi, comme le souligne D. Picard (1992) nombreux sont les chercheurs qui ont abandonné l'idée de formaliser la notion de communication dans des schémas qui se révèlent toujours trop simplistes pour représenter ce processus dynamique.

### 2.1.3 L'homme et son corps

Le corps peut-il *dire* quelque chose ? Si oui, qu'exprime-t-il et de quelle manière ? Bien que nous étant familier, le corps conserve néanmoins une part de mystère. Quelle est donc, interrogeait Sapir en 1967, l'origine de ces signes « auxquels nous réagissons comme d'après un code secret et compliqué, écrit nulle part, connu de personne, entendu de tous » ? Dès lors qu'un locuteur communique, il accompagne son discours de comportements corporels autres que les mouvements phonatoires directement impliqués dans la production du langage. L'idée selon laquelle le corps est signifiant a donné, au fil des siècles, de multiples tentatives de théorisation. Depuis la nuit des temps, il est admis que le corps parle, produit du sens et fonctionne

comme un langage. En effet, depuis l'antiquité, les traités de physiognomie se sont succédé rencontrant, au carrefour du XVIII<sup>ème</sup> siècle et du XIX<sup>ème</sup> siècle, un étonnant succès notamment sous la férule de J. C. Lavater qui influencera nombre de ses contemporains. Dans son traité *La physiognomie ou l'art de connaître les hommes* (1773), J. C. Lavater définit la physiognomie comme « la connaissance des traits du visage et de leur signification » (1773 : 6). Il s'agit, au fond, d'une démarche sémiologique qui s'attache à identifier les particularités du visage humain qui traduisent spécifiquement certaines dispositions psychologiques. Aussi, cette « pseudo-science », comme certains se plaisent à la nommer, repose sur l'idée qu'il est possible d'atteindre les profondeurs de l'intériorité humaine par l'observation d'éléments extérieurs. Dans la vie quotidienne, le « sentiment physiognomique » est largement répandu. Par exemple, lorsqu'un client pénètre dans un magasin, le vendeur ne va-t-il pas le regarder et porter d'emblée à son sujet un jugement fondé sur quelques éléments extérieurs ? Selon la tête du client, le vendeur pourrait ainsi dire « il a l'air sympathique », « il ne m'inspire pas confiance ». Le positionnement du corps, les traits du visage, les mimiques, les attitudes corporelles sont donc autant d'expressions corporelles constitutives de notre propre image, une image qui donne à voir une part de notre intimité. D'ailleurs, aujourd'hui la physiognomie trouve une sorte de second souffle à travers la « morphopsychologie » dont on connaît le succès dans les procédures de recrutement des cadres dans les entreprises. Ainsi, depuis toujours, le corps est-il à la fois un objet perçu et un discours tenu.

Dans les lignes qui vont suivre, nous verrons qu'il existe autant de manières de dire que de façons de voir le corps humain, un corps dont le langage non-verbal est source d'indices signifiants. Tous les mouvements corporels, même lorsqu'ils sont d'apparence insignifiante, relèvent en réalité d'un ordre symbolique à déchiffrer. Depuis une dizaine d'année, les travaux en communication corporelle se sont multipliés. La communication non-verbale, une problématique qui participe au renouvellement de la pensée contemporaine sur le langage et la communication, est devenue en quelques années un sujet de recherche et de publications prolifique. Un nombre croissant de spécialistes dans tous les domaines, psychologues, linguistes, psychanalystes, sociologues, anthropologues, sémioticiens et éthologues se sont

intéressés à ce domaine de recherche si bien que la multiplication effrénée des approches a ralenti la compréhension scientifique du phénomène communicationnel (Brunel, 1979). En effet, comme le notent J. Cosnier et A. Brossard, spécialistes de la communication non verbale, c'est « par milliers que comptent les articles, par dizaines les livres parus en toutes les langues et par centaines les colloques et séminaires consacrés à ses différents aspects » (1984 :1).

Loin l'idée d'établir un inventaire exhaustif de toutes les théories portant sur la communication non-verbale, il est question ici d'évoquer les principaux courants qui ont structuré la réflexion dans ce domaine. À ce sujet, R. Ghiglione dans son ouvrage *L'homme communiquant* (1986 : 138) dégage trois grandes filières : une « filière éthologique » dans laquelle nous retrouvons les travaux de C. Darwin et où les expressions corporelles sont des reliquats d'animalité, une « filière psychologique » avec notamment les travaux de S. Freud qui pense les expressions corporelles comme l'expression de notre inconscient et, enfin, une « filière systémique » où les psychosociologues pensent les gestes comme étant partie intégrante de la communication plurimodale. Nous allons dans les lignes qui vont suivre expliciter les apports de ces trois filières, chacune d'entre-elles apportant des réponses différentes aux questions suivantes « qu'est-ce que communiquer avec le corps ? » et conséquemment « qui communique ? ».

- La filière éthologique

Exprimés de manière plus inconscients que les paroles, les gestes sont l'expression du côté le plus archaïque de l'être humain. La théorie de l'évolution de l'homme, représentée par l'éthologie, rattache les mouvements expressifs aux reliquats d'animalité en l'homme. En 1872, C. Darwin publie *The expressions of the emotions*

*in man and animals*<sup>22</sup>, livre dans lequel le naturaliste anglais étudie et compare l'origine et les fonctions des expressions faciales et corporelles chez l'homme et les animaux. Il écrit dès le début de son livre :

Aussi longtemps que l'homme et les autres animaux seront considérés comme des créations indépendantes, il est certain qu'un obstacle invincible paralysera les efforts de notre curiosité naturelle pour poursuivre aussi loin que possible la recherche des causes de l'expression. (1986 : 12)

Pourquoi traduit-on la gaieté par le sourire, la tristesse par les pleurs, le dégoût par la nausée, etc. ? Pour C. Darwin, ces actes expressifs chez l'homme sont, en réalité, des actes instinctifs qui remontent à nos ancêtres. En effet, en observant que l'expression des émotions élémentaires se fait par contraction des mêmes muscles chez l'homme que chez le singe, C. Darwin soutient l'idée selon laquelle les actes expressifs sont des reliquats d'animalité autrefois adaptés et qui demeurent, encore aujourd'hui, actifs :

Certaines expressions de l'espèce humaine, les cheveux qui se hérissent sous l'influence d'une terreur extrême, les dents qui se découvrent dans l'emportement de la rage, sont presque inexplicables si l'on n'admet pas que l'homme a vécu autrefois dans une condition très inférieure et voisine de la bestialité. (1981 :12)

Si avant de dormir sur un tapis ou sur une autre surface, le chien fait aujourd'hui des tours sur lui-même et gratte le sol de manière insensée, c'est probablement parce que ses ancêtres sauvages, du temps aujourd'hui révolu où ils vivaient dans de vastes plaines ou dans les bois, piétinaient l'herbe et creusaient un trou pour pouvoir y dormir. Si le dégoût s'exprime, chez l'homme, par une mimique de vomissement c'est sans doute, explique C. Darwin, parce que dans les temps les plus reculés « nos ancêtres avaient eu la faculté et l'habitude de rejeter volontairement et rapidement toute nourriture qui leur déplaisait » (Ibid. : 390).

Selon C. Darwin « les principaux actes de l'expression, chez l'homme et chez les animaux, sont innés ou héréditaires, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas un produit de

---

<sup>22</sup> Nous prenons les citations ci-dessous dans la traduction française de l'ouvrage *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux* publié en 1981, Editions complexe.

l'individu » (Ibid. : 377). L'espèce humaine bénéficierait ainsi d'un héritage ancestral génétique. Cet héritage n'est autre qu'un répertoire d'émotions appelées à se reproduire indéfiniment à travers l'espace et le temps du fait de leur dimension adaptative. Alors que certains actes expressifs se sont inscrits durablement dans le patrimoine génétique de l'espèce d'autres, de moindre importance, ont finalement fini par disparaître.

La panoplie des actes expressifs qui caractérise une société et les expressions symboliques qui leur sont associées sont ainsi le fruit d'un héritage d'espèce sur lequel les sociétés humaines n'ont aucune prise. Dès lors, la théorie de C. Darwin laisse à penser que les expressions ou les attitudes corporelles dans la communication doivent être évaluées à l'aune de l'expression physique de processus psychiques sous-jacents, c'est-à-dire les émotions. Ce faisant, dans la filière éthologique, communiquer avec son corps c'est, *in fine*, exprimer des émotions, acte expressif dont l'origine est à rechercher dans les conduites adaptatives de l'espèce à son environnement, conduites originellement instinctives qui sont ensuite durablement transmises génétiquement.

- La filière psychologique

Du fait de son intérêt pour le langage, la psychanalyse a joué, au même titre que la théorie de C. Darwin mais dans un répertoire différent, un rôle précurseur dans l'étude des gestes et de l'expression corporelle. Au sein de la filière psychologique, dans laquelle nous retrouvons notamment les travaux du psychanalyste S. Freud, les gestes et les mimiques se présentent sous la forme d'un langage corporel constitué d'un ensemble d'éléments signifiants. Dès ses premiers écrits, S. Freud met en lumière l'intérêt d'interpréter des mouvements corporels jugés jusqu'alors insignifiants. Ces actes manqués, ces gestes, ces lapsus considérés d'ordinaire comme anodins, témoignent en réalité de l'activité de notre inconscient. En 1905, le psychanalyste publie *Dora : Fragment d'une analyse d'hystérie*, dans lequel il saisit une autre dimension du langage corporel lorsqu'il écrit :

Qui a des yeux pour voir et des oreilles pour entendre se convainc rapidement que les mortels ne peuvent cacher aucun secret. Celui dont les lèvres se taisent babille avec le bout de ses doigts. Tous les pores de sa peau transpirent la trahison. C'est pourquoi la tâche qui consiste à rendre conscient ce qui se cache aux tréfonds de l'âme est tout à fait réalisable. (2011 : 155)<sup>23</sup>.

Il est intéressant de noter que l'interprétation freudienne d'un mouvement humain la plus remarquable n'a pas été réalisée dans un cadre d'une étude clinique, mais qu'elle a été, en réalité, le fruit de l'observation d'une statue célèbre, celle du prophète Moïse exécutée par Michel-Ange et intégrée au Tombeau de Jules II que l'on peut admirer dans l'église de Saint-Pierre-aux-Liens à Rome. Par une description minutieuse de la posture figée de Moïse, S. Freud s'attache à des détails apparemment secondaires tels que l'index de la main droite pressant la « puissante barbe », la posture du bras droit comprimant les Tables de la Loi ou encore le mouvement contrasté de la barbe par rapport à l'orientation de la tête. L'interprétation psychanalytique de ces indices corporels donne lieu à une analyse des sentiments supposés être ceux éprouvés par Moïse au moment choisi par le sculpteur pour le représenter :

Ce que nous voyons sur sa personne, n'est pas le prélude à une action violente, mais le reste d'un mouvement qui a déjà eu lieu. Bondir, tirer vengeance, oublier les tables : tout cela, il voulait le faire dans un accès de colère ; mais il a surmonté la tentation, il va désormais rester assis ainsi, en proie à une fureur domptée, à une douleur mêlée de mépris. [...] Dans les mimiques du visage se reflètent les affects qui sont devenus dominants, dans le milieu du personnage apparaissent les signes du mouvement réprimé, le pied présente encore la position de l'action envisagée, comme si la maîtrise s'était propagée du haut vers le bas. Le bras gauche, dont nous n'avons pas encore parlé, semble réclamer sa part dans notre interprétation. Sa main est posée sur les genoux en un geste alangui et enveloppe comme en une caresse les extrémités de la barbe retombante. Cela donne l'impression qu'elle veut compenser la violence avec laquelle, un instant auparavant, l'autre main avait mis la barbe à mal. (Freud, 1985 : 114)<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Traduction française, 2011, Éditions Payot & Rivages.

<sup>24</sup> Traduction française, 1985, Éditions Gallimard. Texte original 1914.

Lorsque l'on pense aux méthodes habituelles de S. Freud, il est surprenant de noter que celui-ci propose une interprétation du caractère de Moïse sans analyser la personnalité de Michel Ange mais en s'attachant à étudier uniquement les détails propres à l'expression corporelle de la statue.

Les actes accidentels ou symptomatiques, décrits en 1901 dans son livre *Psychopathologie de la vie quotidienne*<sup>25</sup>, reflètent de manière symbolique les parties les plus obscures de l'âme, un « contenu refoulé ». Concernant ces actes symptomatiques, S. Freud écrit :

Ils permettent que s'exprime quelque chose dont la présence en eux n'est pas soupçonnée par leur auteur lui-même et que celui-ci n'a pas l'intention, en règle générale, de communiquer à autrui, mais veut garder pour lui. Ainsi donc, ils jouent exactement comme tous les phénomènes considérés jusqu'ici le rôle de symptômes. (1997 : 316).

En effet, S. Freud parle de « symptômes » pour désigner les manifestations corporelles. Aussi, nous aurions tort de parler à proprement parler de communication, si l'on veut bien accepter l'idée que ce terme suppose des interlocuteurs. Dans cette filière psychologique, la communication par le corps n'est pas construite par le sujet parlant dans l'interlocution. Au contraire, il s'agit plutôt d'un surgissement de l'inconscient dans le geste.

Dans cette filière psychologique, il est ainsi question d'un tout autre corps. Ce n'est plus un corps visible dans sa matérialité objectivement offerte au regard, observé et décodé, mais un corps à la fois « dé-réalisé et lesté par l'inconscient » (Pujade-Renaud, 1976). Autrement dit, le corps n'est plus appréhendé dans sa dimension de spatialité et de temporalité, mais il se révèle dans les domaines du rêve, de la folie et de la maladie. Par ailleurs, pour S. Freud comme d'ailleurs la plupart de ses disciples, le geste possède une signification essentiellement individuelle qui ne prend sens que dans la relation analyste-patient à travers le discours et les associations verbales de

---

<sup>25</sup> Traduction française, 1997, Editions Gallimard.



celui-ci. Lors des séances, les « actes fortuits »<sup>26</sup>, c'est-à-dire des gestes isolés du patient tels que la gestuelle du porteur canne, les gestes où l'on tripote ses vêtements, des pièces de monnaie, le griffonnage avec un crayon, etc. ont en réalité une signification, selon l'histoire personnelle du sujet et les circonstances dans lesquelles l'acte s'est produit, autant de significations qu'il incombe au psychanalyste de découvrir. Aussi écrit-il :

[...] Derrière ces occupations à caractère ludique se cachent régulièrement, pendant le traitement psychanalytique, un sens et une signification auxquels un autre moyen d'expression est refusé. Habituellement, la personne concernée ignore complètement qu'elle fait ce genre de gestes, ou qu'elle a apporté certaines modifications à sa façon de se conduire habituelle, et elle omet aussi de voir et d'entendre les effets produits par ces actes. Elle n'entend pas, par ex., le bruit qu'elle produit en faisant sonner des pièces de monnaie, et réagit comme avec étonnement et incrédulité lorsqu'on attire son attention sur son geste. De la même façon, tout ce qu'on fait avec ses vêtements, souvent sans s'en apercevoir, a une signification et est digne de l'intérêt du médecin. Tout changement dans la tenue vestimentaire habituelle, toute négligence légère [...] veut dire quelque chose que le propriétaire du vêtement ne veut pas dire directement et qu'il serait la plupart du temps bien incapable de formuler. Les interprétations qu'on peut donner de ces petits actes fortuits ainsi que les preuves de la véracité de ces interprétations sont chaque fois fournies, avec une certitude suffisante, par les circonstances, accompagnant ceux-ci, dont il est question pendant la séance, par le thème traité sur le moment et par les idées subites qui viennent au patient lorsqu'on dirige son attention sur le caractère fortuit en apparence de l'acte en question. (Freud, 1997 : 320)

Le caractère strictement individuel de ces significations en lien avec l'histoire personnelle du sujet et les associations verbales produites par le sujet durant la séance, font qu'il n'y a aucun sens à établir une classification des gestes. Pour S. Freud, il est illusoire de chercher des clés permettant la compréhension automatique d'un geste. S.

---

<sup>26</sup> Il les distingue des gestes très fréquents, habituels comme par exemple se tirer la barbe, le fait de jouer par habitude avec sa chaîne de montre, etc. qui peuvent servir à caractériser les personnes concernées et qui sont très proches des tics.

Freud ouvre ainsi de nouvelles perspectives en matière de communication corporelle en donnant à voir les mécanismes cachés du sujet. Les comportements non verbaux sont « les signes d'autre chose dont Ego est le support et le transmetteur » (Ghiglione, 1986 :143).

- La filière systémique

Dans la filière systémique, on peut relever un nombre important de théories psychosociologiques aussi variées les unes que les autres. Aussi, n'est-il pas dans notre intention de toutes les décrire mais nous insisterons sur celles qui entrent en résonnance avec la suite de notre étude. Un tel parti pris nous conduit à commencer par l'étude de l'apport de l'école Palo Alto. Comme nous l'avons vu précédemment, cette école part de l'idée que la communication interhumaine est fondée sur un système à la fois verbal, gestuel et comportemental qu'il convient d'étudier dans sa globalité. On rejoint ici la distinction faite par P. Watzlawick entre « communication digitale » et « communication analogique ». Pour les penseurs de la « nouvelle communication », toute communication présente deux aspects qui sont « le contenu [digital] et la relation [analogique], tels que le second englobe le premier, et, par suite, est une métacommunication » (Watzlawick et al, 1972 :52). Le mode digital est explicite et généralement verbal. En revanche, la communication analogique, implicite et généralement non verbale, englobe de nombreux éléments tels que :

[...] posture, gestuelle, mimique, inflexions de la voix, succession, rythme et intonation des mots, et toute autre manifestation non-verbale dont est susceptible l'organisme, ainsi que les indices ayant valeur de communication qui ne manquent jamais dans tout contexte qui est le théâtre d'une interaction » (Ibid. :60).

La communication analogique est ainsi centrée sur la relation : elle est fugace et se renouvelle en permanence. Par ailleurs, elle est largement pré-consciente pour celui qui l'exprime, mais elle est également signifiante pour les autres.

Nous pouvons mentionner ici les travaux de R. Birdwhistell, appartenant au « collègue invisible », qui cherche à étendre le domaine traditionnel de la communication en y introduisant la gestualité. La publication en 1952 de son ouvrage *Introduction to Kinesics : an annotation system for analysis of body motion and gestures*, marque les débuts d'une nouvelle science : « la kinésie ». L'auteur définit ce concept novateur comme l'analyse des façons de se mouvoir et d'utiliser son corps. Cette analyse s'intègre dans l'approche structuraliste. En effet, R. Birdwhistell propose, par analogie au modèle linguistique structuraliste, un système de classification structurale des mouvements en termes d'unités et de combinaisons d'unités. Au « phone » correspond ainsi le « kine » qui est la plus petite unité de mouvement corporel (par exemple : l'abaissement d'une paupière). Au « phonème » correspond le « kinème » (par exemple : un clin d'œil). Au « morphème » correspond le « kinémorphème » : configuration signifiante formée d'un ou de plusieurs kinèmes (par exemple : clin d'œil + sourire). Un ensemble séquentiel de kinémorphèmes forme ainsi une « construction kinémorphique » complexe similaire à la proposition verbale. Ainsi, l'originalité des travaux de R. Birdwhistell est d'avoir montré que les mouvements du corps sont autant d'unités signifiantes qui peuvent être considérées et analysées au même titre que la communication verbale. Les « gestes » sont en réalité des morphes liés, c'est-à-dire des formes kinésiques non susceptibles d'être employées isolément. Néanmoins, on conçoit rapidement la lourdeur d'un tel procédé. Si l'analyse phonémique permet de décrire économiquement une langue avec 25 à 30 unités, la description des kinémorphèmes des activités corporelles utilise, au contraire, un « alphabet » de plus d'une centaine d'unités.

D'autres systèmes de description microanalytique plus opératoires ont été depuis décrits notamment celui de P. Ekman, professeur de psychologie à la faculté de médecine de l'Université de Californie à San Francisco, et de son collaborateur W. Friesen. Dans leur article « The repertoire of Nonverbal behavior » (1969), ces deux chercheurs proposent une classification dont l'objectif est de rendre intelligible la diversité du comportement non verbal. L'ensemble du comportement gestuel non verbal y est inventorié en cinq grandes catégories qui sont les suivantes :

1. **Les gestes « emblématiques »** (*emblems*) : qui ont une traduction verbale directe et qui sont identifiables aisément. Ce sont des gestes codifiés ou symboliques, propres à une culture (par exemple, les gestes de salutation).
2. **Les manifestations d'affect** (*affect display*) ou les gestes involontaires qui expriment un état émotionnel, correspondant aux mimiques faciales et au jeu expressif de la physionomie. Comme on ne peut pas les contrôler, ils expriment avec plus de vérité ce que les paroles cherchent à masquer.
3. **Les gestes régulateurs** (*regulators*), liés au flux de la parole. Ces signaux permettent de réguler l'interaction, le plus souvent par le biais du regard, des hochements de tête, ou des inflexions prosodiques ou posturales. C'est par un simple geste rapide que l'on indique notre volonté d'aller plus vite, de reprendre, de détailler, d'expliciter, de développer, de donner un exemple, etc. Par exemple, le locuteur peut lever la main pour indiquer à son interlocuteur qu'il ne souhaite pas être interrompu. Au contraire, il peut se taire en le regardant pour lui laisser la parole. Aussi, ces gestes maintiennent-ils et régularisent-ils de manière très codifiée la prise de parole et l'écoute.
4. **Les gestes d'adaptation** (*adaptators*) sont des gestes personnels qui se sont ritualisés. Ils peuvent être destinés à un usage personnel (se gratter, se ronger les ongles etc.), attribués à l'usage d'autrui (par exemple, le prendre par le bras, mettre la main sur l'épaule pour convaincre son interlocuteur ou le séduire) ou être focalisés sur un objet (tripoter nerveusement un stylo, un briquet). Ces adaptateurs sont habituels, généralement inconscients et dépourvus de toute finalité de transmission de message.

Néanmoins, la classification de P. Ekman et de W. Friesen n'est pas exempte de critiques. En effet, on reproche notamment à leur travail le fait que les échantillons de comportements non verbaux aient été saisis uniquement lors d'interviews psychiatriques, c'est-à-dire dans un contexte particulier bien spécifique où la communication verbale n'est jamais totalement neutre (Ghiglione, 1986).

Tournant le dos aux systèmes de classification du comportement non verbal, P. Ekman et de W. Friesen s'orienteront par la suite vers des systèmes de mesure fondés sur l'analyse des modifications faciales qui surviennent lors de manifestations émotionnelles. En s'inspirant des travaux de C. Darwin, P. Ekman et W. Friesen (1978) ont ainsi répertorié de façon systématique plus de 10 000 micro-expressions faciales chez l'homme dans *the facial action coding system* (FACS). Ces micro-expressions, qui sont la résultante de multiples contractions de muscles du visage, traduisent sur celui-ci une émotion particulière. Par exemple, on sait que les contractions des zygomatiques (les joues remontent et se bombent) et de l'orbicularis oculi (les yeux se plissent laissant apparaître des ridules sur les coins externes) expriment la joie. De là, nous pouvons imaginer l'importance du visage dans la communication dans la mesure où les expressions faciales, aussi infimes soient-elles, traduisent précisément l'état émotionnel du locuteur. Ce constat n'a rien de surprenant quand on sait que le visage est l'une des seules parties du corps mise à nue, sans voile ni masque, exposée aux regards de tous ainsi qu'en témoigne l'étymologie du terme : du latin *vis, visus*, le visage désigne ce que l'on présente à la vue d'autrui, le visible. Par sa grande richesse expressive, le visage est l'un des canaux les plus puissants de la communication non verbale. *Grincer des dents, s'en mordre les lèvres, rire du bout des lèvres, avoir les paupières lourdes, rester bouche bée, serrer les dents* sont autant d'expressions faciales vectrices d'informations à l'attention de l'interlocuteur. De nombreux travaux ont analysé l'importance des expressions faciales du locuteur dans la communication. A. Mehrabian et S.R. Ferris (1967) ont ainsi démontré que l'expression faciale du locuteur contribue pour plus de la moitié, plus précisément à hauteur de 55%, à l'effet du message parlé, les parties verbale et vocale ne contribuant à celle-ci qu'à hauteur respectivement de 7% et 38%. Par conséquent, les expressions faciales du locuteur jouent un rôle capital dans la communication non verbale et font du visage un site incontournable d'un ordre symbolique à déchiffrer. L'anthropologue D. Le Breton, qui s'est tout particulièrement intéressé au rôle du visage dans la communication, explique à ce sujet que :

Le visage est le lieu et le temps d'un langage, d'un ordre symbolique. [...] Les mouvements du visage participent d'une symbolique, ils sont les signes d'une

expressivité qui se donne à voir, à déchiffrer, même s'ils ne sont pas tout à fait transparents dans leur signification. [...] À travers ce modeste alphabet, un immense domaine d'expression est susceptible d'accueillir toute une gamme d'affects sur le même visage, de les traduire aux yeux des autres, en les rendant compréhensibles et communicables. [...] (2003 : 104-105)

Chaque nuance de visage se donne ainsi socialement à lire en affirmant un ordre expressif. Aussi, par l'étendue de son expressivité et sa position corporelle éminente, le visage est le lieu privilégié où se cristallise le corps de la communication et où s'extériorisent ses signes les plus manifestes. Les expressions faciales, aussi infimes soient-elles, renseignent sur l'état émotionnel du locuteur. Le philosophe G. Simmel écrit avec sa plus belle plume que le visage est un vaste terrain de métamorphoses, qui avec un changement infime, accueille une pléthore d'expressions différentes :

Une modification ne concernant, en réalité ou en apparence, qu'un seul élément du visage, change aussitôt son caractère et son expression dans leur entier, par exemple, un tremblement des lèvres, un froncement du nez, une manière de regarder, un plissement de front [...] c'est effectivement le visage qui résout le plus parfaitement cette tâche de produire, avec un minimum de modifications de détail, un maximum de modifications dans l'impression d'ensemble. (1998 : 137-143)

Les expressions faciales apparaissent ainsi comme un support privilégié pour l'expression des émotions et des sentiments puisqu'ils permettent, *in fine*, de percevoir l'intensité affective du message. Et comme le note J-C Abric :

Nécessairement moins contrôlée, le non-verbal est une source d'informations précieuse dans l'interaction. Certains gestes, certaines réactions mimiques véhiculent l'implicite et le non-dit. Ils témoignent plus de la réalité de l'être. (2008 :62)

Quand la parole se fait rare ou est absente, le visage parle et fait sens dans ce face-à-face, ce visage-à-visage du locuteur avec son interlocuteur. Autrement dit, c'est par le visage que le locuteur s'exprime. Néanmoins, nous verrons par la suite que ce canal de communication n'est pas exempt de contrôle (cf. chapitre 7). En effet, s'il est vrai que

le visage dévoile l'homme, parfois à son insu, il peut tout autant le dissimuler. Ne dit-on pas d'ailleurs « son sourire l'a trahi » ou « cette expression n'est qu'un masque » ? On peut d'ores et déjà imaginer l'impact, dans la communication, du port du masque sanitaire devenu obligatoire depuis le début de la crise sanitaire à laquelle nous sommes confrontés. Dissimulés, la bouche, les lèvres, le nez, les joues ne participent plus aux modalités de l'interaction. Nous ne pouvons plus nous appuyer sur le mouvement des lèvres pour s'assurer de la bonne compréhension du propos ou pour déceler l'émotion qui s'inscrit en creux de l'échange verbal. Ainsi, nous verrons dans notre dernière partie l'impact du masque sanitaire dans la communication, la dialectique de l'échange devenant plus difficile à soutenir du fait des efforts qu'elle exige des deux interlocuteurs condamnés à participer à un dialogue sans l'appui de l'idiome facial.

En somme, depuis les années cinquante, la communication humaine est de moins en moins considérée comme un phénomène exclusivement verbal. C'est ce que soutiendra C. Kerbrat-Orecchioni qui note que dans la communication « les mots n'existent qu'accompagnés d'intonations, de regards, de mimiques et de gestes » (1998 :47). Dans cette filière systémique, les attitudes corporelles facilitent l'expression verbale elle-même et apparaissent comme de véritables régulateurs d'échanges. Les gestes dans la communication peuvent aider le locuteur à mieux s'exprimer, à mieux se faire comprendre d'un geste de la main, d'un mouvement de la tête, d'un regard, qui compensent parfois certaines lacunes dans le langage. Et si « on ne peut pas ne pas communiquer » comme le sous-tendent les chercheurs de l'Ecole Palo Alto, alors le non-verbal, c'est-à-dire l'ensemble des gestes et des expressions du corps, est omniprésent et inéliminable dans toute communication. Un locuteur qui ne veut pas communiquer doit exprimer sans cesse son refus en baissant les yeux, en se détournant de son interlocuteur, etc. Ce faisant, comme le note R. Ghiglione, au sein de cette filière systémique, nous constatons un élargissement du concept du sujet qui communique puisque :

Le sujet est ici considéré minimalement comme le support d'émotions mettent en relation un émetteur et un récepteur. Le sujet sera donc celui qui a un visage, des yeux, une bouche, etc. C'est-à-dire le strict minimum nécessaire à l'étude

entreprise, étude renvoyant tantôt à telle ou telle partie du corps de l'émetteur considérée comme vecteur expressif, tantôt à l'interprétation – par un récepteur – des expressions non verbales. (1986 :147)

Cette synthèse bien que non exhaustive permet de montrer la place centrale occupée par les gestes dans la communication plurimodale.

## 2.2 Le discours

### 2.2.1 Point de vue définitoire

Dans les sciences du langage, le terme « discours » occupe une place prépondérante. Mais, selon les méthodes d'analyse du langage et les écoles linguistiques, différentes significations lui sont attribuées. Aussi, le terme de discours, à lui seul, soulève plusieurs problèmes. Pour la suite de notre étude, nous nous devons de préciser le sens du terme discours auquel nous nous référons afin d'éviter toute confusion. À cet effet, D. Maingueneau relève six définitions du terme de discours, toutes parfaitement reçues dans la littérature linguistique. Nous les évoquons (1991 :15) car elles mettent en évidence certaines de ses caractéristiques :

**Discours 1** : unité de dimension supérieure à la phrase, énoncé appréhendé globalement ; c'est l'objet que se donne notamment la « grammaire de texte » ou la « linguistique textuelle » qui étudie la cohérence des énoncés. On oppose ainsi souvent le terme de « discours » à celui de « phrase », le discours constituant une unité linguistique constituée d'une succession de phrases.

**Discours 2** : Dans le cadre des thèses de l'énonciation ou de la pragmatique, on appelle « discours » l'énoncé considéré dans sa dimension interactive, son pouvoir



d'action sur autrui, son inscription dans une situation d'énonciation (un sujet énonciateur, un allocataire, un moment, un lieu déterminé). Le discours est ainsi l'énoncé linguistique intégré dans un acte d'énonciation. Aussi, le terme de « discours » peut-il être opposé à celui de « récit » (ou « histoire »). C'est E. Benveniste qui établit cette distinction. Il définit le « discours » comme « toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière » (1966 : 242). À l'inverse, le « récit » présente des énoncés détachés de la situation d'énonciation sans aucune intervention du locuteur : « [...] Personne ne parle ici ; les événements semblent se raconter eux-mêmes » (Ibid. : 239).

**Discours 3** : dans un sens plus large le terme de « discours » peut être synonyme de « conversation » lequel terme se réfère à toute situation d'interlocution, d'échange spontané en famille à la conférence de presse.

**Discours 4** : dans les analyses linguistiques, on distingue souvent l'étude d'un élément en « langue » - définie comme systèmes de valeurs virtuelles - et son étude en « discours ». Le discours est ainsi l'usage de la langue dans un contexte particulier, qui tout à la fois restreint ces valeurs ou en suscite de nouvelles. Cette distinction est par exemple utilisée en lexicologie. La néologie lexicale en particulier relève du discours.

**Discours 5** : on utilise souvent « discours » pour désigner un système de contraintes qui régissent la production d'un ensemble illimité d'énoncés à partir d'une certaine position sociale ou idéologique. Ainsi, lorsqu'on parle du « discours féministe », du « discours des infirmières », du « discours des mères de famille », etc. on ne se réfère pas tant à un corpus particulier qu'à un certain type d'énonciation, celui que sont censées tenir de manière générale les féministes, les infirmières ou les mères de famille. Aussi, le terme de discours peut-il être compris non seulement comme un type d'énoncés mais également comme une énonciation particulière.

**Discours 6** : traditionnellement, l'analyse du discours définit son objet en distinguant les termes « énoncé » et « discours ». Le discours forme une unité de communication associée à des conditions de production déterminées : débat télévisé,

roman, etc. Aussi, ce terme est pris dans une acception large et désigne moins un champ d'investigation délimité qu'un certain mode d'appréhension du langage. Le discours est considéré comme l'activité de sujets inscrits dans des contextes déterminés. Dans cette perspective, « énoncé » et « discours » renvoient à deux points de vue différents. Nous reprenons la citation du linguiste L. Guespin qui définit la distinction entre ces deux termes de la manière suivante : « un regard jeté sur un texte du point de vue de sa structuration « en langue » en fait un énoncé ; une étude linguistique des conditions de production de ce texte en fera un « discours » (Guespin, 1971 :10).

Force est de constater que les définitions précitées du discours, pour ne mentionner que celles-là, prouvent à quel point le terme en question est polysémique. Le discours, en tant que réalité observable, est analysé par telle ou telle discipline, selon leurs angles d'approche respectifs.

### 2.2.2 Les caractéristiques du discours

Ces distinctions précitées ne nous donnent pas encore une définition précise du concept de discours qui nous occupe dans notre étude. Néanmoins, elles permettent de mettre en exergue certaines de ses caractéristiques. D. Maingueneau (1991) décrit plusieurs traits essentiels du discours que nous allons présenter brièvement car nous aurons l'occasion de revenir sur ces points lors de nos prochains chapitres :

- **Le discours est une organisation au-delà de la phrase.** C'est une organisation transphrastique qui mobilise des structures d'un autre ordre que celui de la phrase. Aussi, son étude ne relève-t-elle pas de la syntaxe mais se concentre sur les conditions de production des énoncés. Le discours est soumis à des règles d'organisation en vigueur dans un groupe social déterminé.
- **Le discours est orienté.** Tout discours est construit en fonction d'une visée et apparaît comme une forme d'action sur autrui. La problématique des actes de langage

notamment développée par le philosophe comme J.L Austin (1970) a largement diffusé l'idée selon laquelle toute énonciation constitue un acte (promettre, suggérer, affirmer, interroger...).

▸ **Le discours est interactif.** Tout discours suppose un échange verbal entre deux partenaires, sous forme d'interaction orale. En tant que telle, la manifestation la plus évidente de cette interactivité est orale (le dialogue entraîne une interaction) même si elle ne s'y réduit pas.

▸ **Le discours est contextualisé.** Tout discours dépend des conditions spécifiques de la situation d'échange dans laquelle il apparaît. En effet, il n'y a de discours que contextualisé. Hors contexte, on ne peut assigner un sens à un énoncé. Nous verrons, dans notre prochain point, ce que recouvre la notion de « situation de communication » et quels sont les paramètres constitutifs de celle-ci.

▸ **Le discours est pris en charge par un sujet.** En effet, le discours n'est discours que s'il est rapporté à un sujet, c'est-à-dire un « je » qui assume la responsabilité de son discours et choisit une attitude énonciative à l'égard de ce qu'il dit et de son destinataire.

▸ **Le discours est régi par des normes.** Comme tout comportement social, le discours est soumis à des normes sociales très générales. Chaque acte de langage implique lui-même des normes particulières qui justifient sa présentation. Plus fondamentalement, D. Maingueneau explique que « tout acte d'énonciation ne peut se poser sans justifier d'une manière ou d'une autre son droit à se présenter tel qu'il se présente ». Par exemple, un acte comme la question suppose que le locuteur ignore la réponse que son interlocuteur peut lui apporter.

▸ **Le discours construit socialement le sens.** En effet, nous verrons que le sens est sans cesse (re)construit à l'intérieur des pratiques sociales déterminées. Cette construction du sens est le fait d'individus pris dans des configurations sociales, à divers niveaux.

### 2.2.3 Le discours comme mise en scène du Dire

Il convient d'indiquer à quel sens de « discours » nous nous référons. La conception des analystes du discours tels que P. Charaudeau et D. Maingueneau nous semble être la plus pertinente et la plus cohérente pour la suite de notre étude. Partant de l'hypothèse qu'il est nécessaire d'étudier le langage en tenant compte de sa dimension psycho-sociale, P. Charaudeau situe le terme « discours » en rapport avec le phénomène de mise en scène de l'acte de langage. Il explique :

Cette mise en scène dépend d'un dispositif qui comprend deux circuits : un circuit externe qui représente le lieu de Faire-psycho-social (ce qu'il est convenu d'appeler : le Situationnel) et un circuit interne qui représente le lieu de l'organisation du Dire. **Nous réservons le terme discours au domaine du Dire.** On opposera par conséquent la mise en scène discursive à la mise en scène langagière en ce que celle-ci, incluant l'aspect situationnel de l'acte de langage, englobe celle-là. Evidemment la première ne se fait pas indépendamment de la seconde, mais elle possède un dispositif propre qui lui confère une autonomie. Elle donnera lieu à la mise en place de genres et de stratégies qui ne sont pas obligatoirement liés, pour leur existence, aux circonstances de production. (1984 :39) [=Nous soulignons]

Ainsi, P. Charaudeau entend par discours tout acte discursif effectif dans une situation donnée, en relation étroite avec un ensemble de facteurs situationnels dont le locuteur fait partie. C'est ce que soutient D. Maingueneau lorsqu'il écrit « produire un discours, ce n'est pas prélever dans un dictionnaire idéal une suite de signifiés que l'on combine librement, c'est se situer à l'intérieur d'un filet extrêmement serré de contraintes tissé par le déjà dit et le dicible » (1991 :6). Aussi, D. Maingueneau et P. Charaudeau pensent-ils la problématique du discours en termes d'espace *institué* et d'espace *construit* par le locuteur. Le discours est un espace de contraintes auxquelles tout locuteur doit se soumettre pour que son discours soit valide. Mais en même temps, le discours est un espace de liberté dans lequel le locuteur déploie ses stratégies. Sans rentrer dans les détails de ce double circuit – car ce sera l'objet d'une prochaine partie

- nous pouvons, d'ores et déjà, signaler que, en analyse du discours, la conception du terme de discours permet d'éviter quelques confusions et de mieux délimiter cette notion pour la suite de notre travail.

Nous ne limitons pas l'acceptation du terme « discours » au seul cas de la manifestation verbale même si, il est vrai, celle-ci est dominante dans l'ensemble des manifestations langagières. À cet effet, P. Charaudeau écrit :

Le discours est en-deçà (ou au-delà) des codes de manifestations langagières en ce qu'il est le lieu de la mise en scène de la signification, laquelle peut utiliser, pour ses propres fins, un ou plusieurs codes sémiologiques. (1984 :38)

Si nous reprenons l'idée forte de l'école de Palo Alto selon laquelle toute « communication est un tout intégré » (Winkin, 1981 :24), alors le discours ne saurait se réduire à sa seule manifestation verbale puisque celle-ci dépend des caractéristiques de tous les codes. Si *on ne peut pas ne pas communiquer* comme l'affirme ce groupe de chercheurs alors tous les éléments qui ont une intention signifiante participent, de manière symbolique, à la mise en scène discursive du locuteur. Un geste, un sourire, une attitude, sont autant d'éléments qui projettent une certaine image de soi et qui sont, de fait, porteurs de discours.

Par-là, nous voulons signaler que le terme de « discours » ne doit pas être entendu, selon la tradition linguistique, comme l'unité qui dépasse la phrase. Une mise en relation de plusieurs phrases ne constitue pas à elle seule l'unité-discours. Il importe que cette suite de phrases, énoncée dans des circonstances situationnelles déterminées, corresponde à un enjeu langagier spécifique de la part des interlocuteurs. Cette précision nous permettra, par la suite, d'envisager le silence comme un acte discursif. En effet, dans la mesure où le silence peut avoir une intention signifiante dans un cadre spécifique alors le silence peut être discours.

## 2.3 Les composantes de base de l'interaction

### 2.3.1 La situation de communication

Tout acte de langage prend sens dans une situation de communication. Il n'existe pas d'acte langagier hors de ce contexte. Réciproquement, on ne peut jamais rendre compte d'un acte de langage si l'on ne tient pas compte de la situation dans laquelle il s'inscrit. En effet, toute interaction est un système complexe déterminé par un ensemble de facteurs matériels, psychologiques, cognitifs et sociaux, autant d'éléments qui jouent un rôle décisif, tant au niveau interprétatif que productif de l'acte de langage.

C. Kerbrat-Orecchioni dit à cet effet :

À un niveau très général de fonctionnement, on dira que les interactions sont construites et interprétées à l'aide d'un ensemble de *règles* qui s'appliquent, dans un *cadre* contextuel donné, sur un *matériau* de nature sémiotiquement hétérogène (unités verbales, paraverbales, et non verbales). (1998 :75)

Ainsi, tout discours dépend des conditions spécifiques de la situation d'échange dans laquelle il est tenu. Dans le premier chapitre, nous avons vu que l'objet scientifique de la linguistique moderne dans son ensemble, qu'elle soit structurale ou générative, est circonscrit au seul système linguistique décontextualisé. On retrouve alors l'idée qu'il est possible et même nécessaire de décrire les phrases indépendamment de leur contexte d'actualisation. Trop longtemps considérée par les linguistes comme marginale, la notion de « contexte » ou de « situation » fait un retour en force dans le panorama linguistique depuis l'émergence de la pragmatique. Cet intérêt récent pour l'étude des énoncés actualisés dans des situations communicatives particulières, et non plus pour des phrases abstraites totalement décontextualisées, a généré plusieurs modèles dans lesquels sont spécifiés les différents éléments inhérents à la situation de communication.

En analyse du discours, le linguiste P. Charaudeau affirme que tout acte de communication se fait « en situation ». On ne peut jamais, explique le linguiste, rendre compte d'un acte de communication si on ne rend pas compte de la situation<sup>27</sup> dans laquelle il s'inscrit :

La situation de communication constitue donc le cadre de référence auquel se rattachent les individus d'une communauté sociale lorsqu'ils entrent en communication. Comment pourraient-ils échanger des paroles, s'influencer, s'agresser, se séduire si n'existait un tel cadre de référence ? Comment donneraient-ils une valeur à leurs actes de langage, comment construiraient-ils du sens si n'existait un lieu auquel référer les propos qu'ils émettent, un lieu dont les données permettent d'évaluer la teneur de ces propos ? La situation de communication est comme une scène de théâtre, avec ses contraintes d'espace, de temps, de relations, de paroles, sur laquelle se joue la pièce des échanges sociaux et ce qui en constitue leur valeur symbolique. (2011 :52)

Dans toute situation communicative, les interlocuteurs, dès lors qu'ils communiquent (c'est-à-dire qu'ils échangent des propos dans l'espoir d'aboutir à une certaine intercompréhension), doivent tenir compte du cadre dans lequel ils se trouvent puisque celui-ci influe fortement sur le sens et permet de prédire en partie le déroulement de l'interaction. En tant que telle, la situation de communication est structurante pour la pratique sociale langagière elle-même. Ce cadre qui préexiste à l'interaction s'impose de l'extérieur aux interlocuteurs. Mais quels sont les éléments constitutifs de ce cadre ? Pour P. Charaudeau, une situation de communication se

---

<sup>27</sup> P. Charaudeau (2004) insiste sur le fait que la situation de communication ne doit pas être confondue avec ce qu'on appelle en linguistique le « contexte » ou avec ce que d'autres disciplines appellent « domaine de la pratique sociale ». La situation de communication est la situation dans laquelle se trouvent les acteurs (deux au moins) qui communiquent. De fait, cette notion est plus restrictive que celle du domaine de la pratique sociale (même si elle en fait partie) et plus large que celle de contexte qui se réfère généralement au contexte linguistique. Le contexte linguistique appelé aussi le « co-texte » renvoie uniquement à l'environnement discursif de l'énoncé, autrement dit à l'avant et à l'après de ce qui a été dit tandis que la situation de communication revêt un sens psychosociologique beaucoup plus ample.

définit par les réponses qui sont apportées aux quatre questions qui en constituent ses composantes, à savoir :

1. On communique « pour quoi dire ? » dont la réponse définit la *finalité* ou la visée de tout acte de communication,
2. « Qui communique avec qui ? » dont la réponse détermine *l'identité* des partenaires de l'échange,
3. On est là pour communiquer « à propos de quoi » dont la réponse définit le *propos*, le thème, qui fait l'objet de l'échange entre les deux partenaires,
4. « Dans quelles circonstances communique-t-on ? » dont la réponse permet de tenir compte des conditions matérielles et physiques dans lesquelles se déroule la communication.

Toute situation de communication ainsi définie constitue un cadre de contraintes dont devront tenir compte les partenaires de l'échange pour éviter toute incompréhension. Tout locuteur construit son discours en fonction de ces éléments, c'est ce que P. Charaudeau nomme la « compétence situationnelle ». Ainsi, les interlocuteurs engagés dans une interaction se trouvent-ils dans une relation de réciprocité et de reconnaissance de leur identité, du propos qu'ils échangent, de la finalité et des circonstances dans lesquelles ils se trouvent. P. Charaudeau insiste également sur le fait que la reconnaissance de ce cadre doit être réciproque :

Non seulement tout locuteur doit se soumettre aux contraintes de celle-ci (à moins qu'il ne veuille les transgresser, mais c'est quand même en reconnaître l'existence), mais il doit également supposer que son interlocuteur, ou destinataire, est en mesure de reconnaître ces mêmes contraintes. (2011 :52)

De là, P. Charaudeau propose la notion de « contrat de communication » pour expliquer le phénomène de la communication sociale. Mais nous y reviendrons plus tard. Notre objectif est pour le moment d'expliquer ce que recouvre la notion de situation de communication et d'évoquer les « ingrédients du contexte » (Kerbrat-Orecchioni, 1998).



D'autres auteurs se sont employés à spécifier les différentes composantes de la situation. L'ethnographie de la communication sociolinguistique fondée à partir des travaux de D. Hymes et de J. Gumperz entraîne une remise en question de la démarche linguistique puisque l'analyse linguistique des productions langagières ne porte pas sur des phrases isolées et parfois artificielles mais concerne le discours recueilli dans des situations naturelles. En effet, pour ces ethnographes, toute approche du discours part de la réalité socio-culturelle de la situation de communication et doit prendre en compte, de fait, l'analyse du contexte du dire. Pour ce faire, dans les années soixante, une grille d'analyse systématique des situations de communication, connue sous le nom de modèle SPEAKING a été proposée par D. Hymes afin d'identifier les différents paramètres qui caractérisent une situation de communication et qui commandent *ipso facto* les comportements des sujets. Ce modèle se compose de huit éléments dont les initiales forment le mot « speaking » :

- « **Setting** » : cadre spatio-temporel de l'événement communicatif.
- « **Participants** » : il s'agit du locuteur, de l'interlocuteur et des autres participants présents. Chacun de ces participants devra être caractérisé au mieux du point de vue socioculturel et psychologique.
- « **Ends** » : les finalités, les motivations, les intentions des locuteurs. Autrement dit, les buts d'une action, ce que l'on *veut* faire en communiquant, mais aussi le résultat de l'activité de communication, c'est-à-dire ce qui est effectivement fait.
- « **Actes** » : ce que font les participants pour réaliser leurs objectifs, les stratégies discursives et communicatives, les actes de parole et leurs réalisations, les comportements kinésiques et gestuels.
- « **Keys** » : la « tonalité » des échanges, c'est-à-dire l'intonation, le ton de la voix, le registre de la langue, les aspects paraverbaux dont la prosodie qui est très importante. Autrement dit, tout ce qui permet de caractériser de façon plus détaillée la manière avec laquelle se déroule l'activité de langage sur le plan linguistique ou

paralinguistique : on peut par exemple passer d'une attitude sérieuse à la plaisanterie, d'un ton grave à un ton aigu, des pleurs au rire, etc.

- « **Instruments** » : c'est-à-dire les différents canaux, la vue, l'odorat, l'ouïe, le goût, la voix, les codes et les sous-codes de la communication (écrit, oral, autres).
- « **Norms** » : les normes, conventions, règles de l'organisation de toute communication, les tours de paroles selon les statuts et les rôles, les interruptions, les silences. D'ailleurs pour D. Hymes, les normes subsument tout acte communicatif et sont plutôt d'ordre sociologique que linguistique.
- « **Genre** » : du sermon à la conférence, de la conversation formelle ou ordinaire, etc.

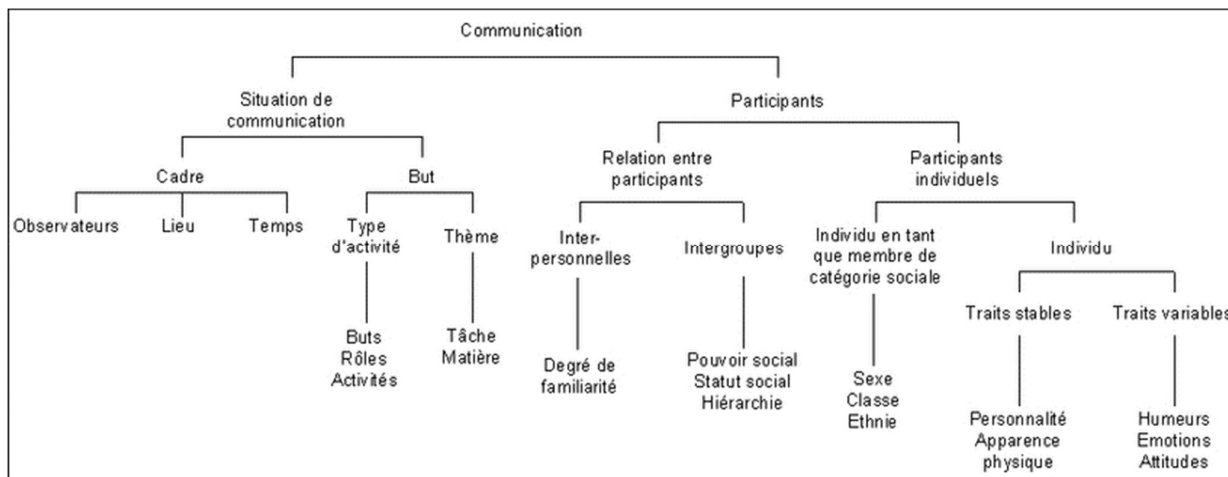
Le modèle SPEAKING met l'accent sur l'importance de la prise en compte de la dimension sociologique de l'acte verbal. Par ailleurs, dans le cadre de l'ethnographie de la communication, D. Hymes (1991) a élaboré une théorie de la « compétence de communication » en réaction à la « compétence linguistique » du générativiste N. Chomsky. Pour D. Hymes, la compétence du sujet parlant ne doit se limiter à la connaissance intuitive des règles grammaticales de la langue du locuteur idéal mais doit, au contraire, s'élargir aux règles qui régissent les interactions afin d'adopter un comportement communicatif approprié à la situation. Ainsi, D. Hymes note :

Un enfant normal acquiert une connaissance des phrases, non seulement comme grammaticales, mais aussi comme étant ou non appropriées. Il acquiert une compétence qui lui indique quand parler, quand ne pas parler, et aussi de quoi parler, avec qui, à quel moment, où, de quelle manière. (1991 : 74)

La compétence de communication renvoie ainsi à la capacité du sujet parlant d'adapter son discours au contexte situationnel et d'utiliser la langue de façon appropriée au regard des normes sociales.

D'autres modèles ont tenté d'identifier les différents éléments inhérents à la situation de communication. P. Brown et C. Fraser (1979) ont proposé une réflexion sur les composantes de la situation de communication censées, sinon déterminer, du

moins infléchir fortement l'orientation prise par l'interaction. Nous reprenons le modèle de ces auteurs selon la présentation faite par M-F. Lacassagne (2007) :



**Schéma 10.** Le modèle de la situation de communication de P. Brown et C. Fraser

Selon ce modèle, toute situation de communication est composée de plusieurs éléments qui sont le *cadre* (le lieu, le temps et les observateurs) et le *but*, c'est-à-dire le type d'activité et le thème des communications. On retrouve également la *relation interpersonnelle* entre les interlocuteurs, c'est-à-dire le degré de familiarité qui les lie. Enfin, les *facteurs individuels* des sujets tels que le genre, la classe sociale ou l'origine culturelle sont autant d'éléments qui jouent également un rôle décisif dans la communication. Ce modèle à l'intérêt de prendre en compte les éléments les plus pertinents pour la production des variations systématiques dans la production langagière. Néanmoins, comme le note M-F. Lacassagne (2007), ce modèle reste prisonnier de la vision monologique de la communication introduite par C. Shannon (1949) dans la mesure où il ne s'intéresse qu'à la source mais pas à ce qui se joue effectivement entre les deux partenaires (source et destinataire).

Force est de constater qu'aujourd'hui, la plupart des linguistes mettent en avant l'importance du contexte. Et dès lors que les énoncés sont réinsérés dans leur contexte communicatif et cessent d'être considérés comme de purs objets formels alors, comme le note C. Kerbrat-Orecchioni, « l'analyse débouche nécessairement sur des considérations de nature psycho-sociologique » (1998 : 48). Voilà qui est au cœur de notre objet d'étude. Pour la suite de notre étude, il convient d'aborder plus précisément ces « ingrédients du contexte » (Kerbrat-Orecchioni, 1998) afin de comprendre de quelle manière la situation de communication, bien plus qu'un simple environnement physique, détermine entièrement les opérations de production et d'interprétation des énoncés. Pour ce faire, nous allons nous intéresser à plusieurs de ces paramètres : le cadre spatio-temporel (dans lequel est intégré le but), la proxémie et les partenaires (identité sociale et distance psychique), autant d'éléments qui se veulent structurants et décisifs sur l'orientation de l'échange.

### **2.3.2 Le cadre spatio-temporel**

Il s'agit dans un premier temps de tenir compte des conditions physiques et matérielles relatives au déroulement de la communication. Ce cadre spatio-temporel est formé « par les éléments physiques et temporels qui servent de « décor » à l'interaction » (Marc & Picard, 2000 :12). Ce cadre va conditionner l'interaction au point de déterminer pour chaque site institutionnel particulier un « scénario » spécifique. Afin d'illustrer nos propos, nous reprenons un passage de J. Cosnier, spécialiste reconnu du non-verbal, cité par C. Kerbrat-Orecchioni :

La vie sociale a pour théâtre un certain nombre de « setting », cadres sociaux définis qui ont une certaine finalité, et où les comportements sont régis par un ensemble de prescriptions et de proscriptions conventionnelles connues de tous les membres « compétents » de la communauté, ainsi : le bureau de tabac, l'épicerie, le bureau de poste, le cabinet du psychanalyste. Chaque setting possède un « script » ou mode d'emploi, guide de bonne conduite. (Cosnier cit *in* Kerbrat-Orecchioni, 1998 : 107)

Envisagés sous cet angle, les différents cadres se définissent en fonction des utilisations auxquelles ils se prêtent. Et C. Kerbrat-Orecchioni d'écrire :

C'est ainsi que les « conversations de tables » comportent des types d'échanges bien spécifiques comme les requêtes du genre « passes-moi le sel », ou les commentaires sur le menu -comparaison des différentes façons de préparer le plat présenté et des différentes expériences en la matière ; compliments, exaltation du repas... (1998 : 78)

Force est de constater que le déroulement même des conversations est contraint par le cadre physique dans lequel se déroule l'interaction. Aussi, C. Kerbrat-Orecchioni insiste sur le fait que le cadre doit être envisagé non seulement sous ses aspects purement physiques mais également et surtout, sous l'angle de ses fonctions sociale et institutionnelle. Le *but* de l'échange étant généralement inhérent au cadre dans lequel se trouve le locuteur, un véritable dispositif scénique s'organise à partir de celui-ci. Néanmoins, il va de soi que tout n'est pas prédéterminé par ce cadre. En effet, à l'occasion, par exemple, de conversations tenues à table, certaines séquences non spécifiques telles que les discussions politiques, les discussions intimes etc. peuvent échapper au cadre situationnel. C'est pourquoi C. Kerbrat-Orecchioni considère que le *but* de l'échange verbal se trouve, *in fine*, à mi-chemin entre le cadre « qui a une destination propre » et les participants « qui ont leurs propres objectifs ».

Les buts préexistent dans une certaine mesure à l'interaction, et lui sont donc extérieurs ; mais ils sont en même temps construits dans l'interaction, et négociés en permanence entre les participants, qui peuvent avoir des objectifs divergents, et effectuer en cours de route des reconversions plus ou moins radicales. (1998 : 80)

Ainsi, nous aurions tort de réduire ces éléments à leur simple matérialité. En effet ces éléments spécifient en réalité le type de relation recherchée. En effet, nombreux sont les exemples de la vie quotidienne où le cadre dans lequel se déroule l'interaction exerce un effet structurant non seulement sur la production linguistique mais également sur le type de relation recherchée par interlocuteurs. Par exemple, le cadre spatio-temporel de la boîte de nuit (lumière feutrée, proximité des tables, musique, piste de danse...) favorise un certain type de relations (Marc & Picard, 2000 : 13). En effet, ce

cadre est porteur de significations symboliques fortes, de normes relationnelles, de codes et rituels d'interactions qui nous incitent à un passage plus rapide à l'intimité que ne le ferait tout autre environnement. La danse favorise un contact corporel lequel peut être rapidement teinté de sensualité. Dans ce cadre, la communication non verbale domine l'échange verbal alors, qu'à l'inverse, le chuchotement constitue un marqueur caractéristique *stricto sensu* des interactions langagières dans une église. Il en va de même pour la composante temporelle du cadre qui est également un paramètre déterminant pour le déroulement de l'interaction. En effet, le temps peut se caractériser par des choix langagiers spécifiques. Ainsi, les salutations, qui présupposent de la part des interlocuteurs un ancrage partagé dans le temps, varient-t-elles selon les moments de la journée (« bonjour » / « bonsoir »). Reprenons l'exemple de la boîte de nuit, cité précédemment. Dans cet esprit, les psychosociologues E. Marc et D. Picard expliquent :

L'aspect nocturne du lieu a une signification particulière dans l'imaginaire des « noctambules » ; c'est un temps qui s'oppose à celui des activités diurnes. Il revêt des connotations de temps festifs, permissif, voire même transgressif où les relations sont plus libres et plus sexualisées. (2000 : 13)

Il est assez aisé de mettre en évidence l'importance du contexte temporel dans une relation interpersonnelle. Inviter quelqu'un à déjeuner ou à dîner peut conduire à des interprétations et des supposés différents. Le dîner, du fait de son ancrage temporel nocturne, est empreint de plus de solennité qu'un déjeuner et s'ouvre à des situations plus propices aux confidences, aux déclarations, à l'intimité et autres épanchements.

Dans le même ordre d'idée, le sociologue E. Goffman (1973) s'est intéressé à l'influence du cadre spatial sur les comportements individuels. Ce sociologue entend par « région », « tout lieu borné par des obstacles à la perception ». Dès lors, il distingue deux types de région : la région antérieure (qui est le lieu où se déroule la représentation de l'acteur) et la région postérieure appelée aussi « coulisse ». Les acteurs, lorsqu'ils se trouvent face à un public, autrement dit dans la région antérieure, doivent constamment faire des efforts puisque leur activité est alors soumise à des normes telles que la politesse et la bienséance (1973 : 106). Dans cette situation, les

acteurs sociaux vont alors déployer ce que E. Goffman nomme le *langage de représentation*. Inversement, les lieux fermés et privés tels que les cuisines ou les salles de bains permettent la libération d'une parole familière et intime que E. Goffman nomme « l'effet coulisse ». Les acteurs, dans les coulisses vont alors user d'un langage moins policé porteur d'un caractère « régressif » :

Langage des coulisses consiste à s'appeler les uns et les autres par le prénom, à proférer des jurons, à faire ouvertement des remarques d'ordre sexuel, à émettre des grognements, à fumer, à s'habiller de façon négligée, à se tenir assis ou debout dans une attitude « avachie », à utiliser un dialecte ou une langue argotique, à marmonner et à crier, à taquiner et à faire des blagues aux gens, à manquer d'égards pour les autres dans des actes apparemment mineurs mais qui peuvent être dotés d'une signification symbolique, à se laisser aller physiquement à des incorrections mineures telles que fredonner, siffloter, mâchonner, grignoter, éructer et émettre des flatuosités. (Goffman, 1973 : 124)

En somme, l'image de chacun dépend *in fine* du lieu qu'il occupe, la nature publique (bureau administratif, la rue...) ou privée (le domicile, la voiture) de celui influençant directement le type de communication. En bref, le cadre spatio-temporel est déterminant pour le thème des échanges mais aussi pour leur style.

### 2.3.3 La proxémie

Nous avons tous connu une situation désagréable de proximité avec inconnu par exemple dans le métro, l'ascenseur, à un degré tel que nous pouvons sentir et ressentir tous ses effluves corporels incommodants. Une telle situation d'embarras, nous conduit à garder nos distances et à nous nous éloigner de l'intrus. L'origine de ce malaise vient du fait que nous ressentons cette proximité imposée avec l'étranger comme une violation de notre zone d'intimité. Cette intrusion dans notre espace vital fait écho à la notion de « territoire du moi » développée par le sociologue E. Goffman, qu'il définit comme un espace qui, tel une seconde peau, protège l'individu. Le respect par autrui

de l'intégrité de cette bulle protectrice est essentiel et, sauf contexte spécifique accepté (relation amoureuse, confiance), l'intrusion de l'autre dans cet espace intime (ou « territoire de moi ») est généralement ressentie comme une gêne, un malaise et est vécue comme une atteinte à l'intimité (très perceptible, par exemple, dans la confrontation non voulue des espaces intimes dans les ascenseurs). En réalité, la position que nous occupons dans l'espace, c'est-à-dire la distance qui nous sépare d'un tiers communique une intention. Le psychosociologue J-C Abric dit à cet effet que l'« on transmet des messages non seulement par les mots, mais aussi par le biais de l'espace et des distances » (2008 :67).

Dans les années 50, le spécialiste zurichois de la psychologie animale H. Hediger a été le premier à décrire ce phénomène chez les animaux. La « territorialité », qui est un concept de base dans l'étude du comportement animal, est l'espace instinctif que les animaux cherchent à assurer pour leur confort et leur sécurité. H. Hediger a donc décrit les principaux aspects de la territorialité dans le monde animal et en a succinctement expliqué les mécanismes. En plus de leur territoire circonscrit à un lopin de terre bien délimité, les animaux sont entourés d'une série de « bulles » qui servent à maintenir entre eux un espacement spécifique. H. Hediger remarque que les animaux changent d'attitude dès lors que leurs bulles protectrices ne sont plus respectées et qu'elles viennent à se chevaucher. Par exemple, il appelle « distance de fuite », cet automatisme d'espacement entre les espèces dès lors qu'un animal sauvage prend la fuite au-delà d'une distance donnée. Par ailleurs, il remarque également que certaines espèces animales maintiennent une « distance personnelle » autour d'elles, même avec leurs pairs. C'est le cas, par exemple, des hirondelles qui se posent sur une ligne électrique à intervalles réguliers les unes par rapport aux autres. Et toute intrusion d'un congénère dans cette zone invisible peut être interprétée comme un affront. Ainsi, H. Hediger décrit un certain nombre de distances respectées par la plupart des animaux et dont toute violation peut induire une réaction de la part de l'importuné.

Quelques années plus tard, l'anthropologue social E.T Hall, s'est appuyé sur ces observations pour penser la structuration de l'espace chez l'homme. C'est dans son



ouvrage *La dimension cachée*<sup>28</sup> publié en 1966 le chercheur s'intéresse à la relation entre l'espace et l'interaction, reprise dans le concept de « proxémie ». Dans la préface de son ouvrage, il écrit :

Mes recherches sur la façon dont l'homme utilise l'espace – l'espace qu'il maintient entre lui et les autres, et celui qu'il construit autour de soi, à la maison ou au bureau – sont destinées à attirer l'attention sur des processus à propos desquels nous n'avons pas coutume de nous interroger. (1971 : 9)

Il soutient l'idée selon laquelle l'espace fait partie intégrante des dimensions inconscientes « cachées » de notre expérience. Et dès les premières lignes de son introduction, il commence par définir ce qu'il entend par le terme de « proxémie » :

Le terme de « proxémie » est un néologisme que j'ai créé pour désigner l'ensemble des observations et théories concernant l'usage que l'homme fait de l'espace en tant que produit culturel spécifique » (1971 :13).

Dans la vie quotidienne, nous structurons notre espace en fonction des intentions qui sont les nôtres. Et même si cette structuration de l'espace varie en fonction des cultures et même, parfois, des individus, l'anthropologue détermine quatre zones de distances qui sont autant d'indicateurs du type de relation (1971 :145-157) : la distance intime, la distance personnelle, la distance sociale et la distance publique.

**La distance intime** (de 15 à 40 centimètres) implique une relation intime. En effet, dans la vie quotidienne, lorsque nous sommes dans une relation d'intimité avec quelqu'un, lorsque nous avons une confiance à lui faire, nous n'hésitons pas à nous situer très près de notre interlocuteur. À cette distance, la présence de l'autre s'impose à nous par son impact sur notre système perceptif. Nous pouvons voir les grains de sa peau - une vision souvent déformée -, nous pouvons respirer son odeur, ressentir la chaleur de son corps, percevoir le rythme de sa respiration, sentir son souffle, etc. Selon E.T Hall, ce sont autant de signes irréfutables d'une relation d'engagement avec un autre corps.

---

<sup>28</sup> Nous nous référons à la traduction française publié en 1971 aux Editions du Seuil, Paris.

**La distance personnelle** (45 à 125 cm) dans laquelle nous faisons rentrer des personnes de confiance. Cette zone renvoie à une relation conviviale. On peut l'imaginer, écrit l'anthropologue, sous la forme d'une petite « sphère protectrice ». C'est la zone de l'échange personnalisé qui apparaît lors d'une rencontre entre deux personnes proches. À cette distance, bien qu'on ne constate plus de déformation visuelle des traits de l'autre, la chaleur corporelle n'est plus perceptible. Selon l'anthropologue, il s'agit de la limite de l'emprise physique sur autrui car au-delà de 125 cm, il est difficile de « poser la main » sur l'autre (si les deux individus étendent simultanément les bras).

**La distance sociale** (de 1,2 à 3,6 mètres), plus vaste encore, caractérise les rapports professionnels ou sociaux. Ces rapports prennent, de fait, un caractère plus formel que dans la phase de proximité. Dans les bureaux dédiés aux entretiens d'embauche, les tables par exemple se trouvent généralement placées à une distance de 2,5 à 3,0 mètres entre le recruteur et le candidat. C'est un « mode lointain » qui ne permet plus de distinguer les détails les plus subtils des visages, ni la chaleur et l'odeur corporelle. C'est une zone de l'échange peu impliquée qui apparaît lors d'une rencontre entre deux personnes qui ne se connaissent pas.

**La distance publique** (au-delà de 3,6 mètres) implique une relation moins directe et moins naturelle. Rarement utilisée à deux, c'est la zone de l'échange en groupe ou en face à face avec un public. À cette distance, toute relation, même sociale, devient impossible. E.T. Hall explique qu'au-delà de 3,6 mètres, il y a généralement une élaboration particulière du vocabulaire et du style – le style formel sera de rigueur -, mais aussi des transformations d'ordre grammatical et syntaxique. Par ailleurs, cette zone publique inclut la totalité du corps de l'autre et un peu d'espace autour de lui.

Ces quatre zones de distanciation sont importantes tant elles impactent directement la qualité de l'interaction. Être attentif aux distances dans la communication impose, *in fine*, d'appréhender les attendus de celle-ci, c'est-à-dire ce qui se joue entre les interlocuteurs. D'ailleurs, même l'organisation scénique de l'espace va influencer sur la relation et la qualité de l'interaction. En effet, la simple disposition du matériel (table, chaise, bureau) dans un espace manifeste une intentionnalité : « dialogue et échange

pour un espace ouvert et circulaire » et inversement « monologue et absence d'interaction pour un espace fermé, ordonné et hiérarchisé comme une salle de classe ou amphithéâtre » (Abric, 2008 : 18). À chaque distance correspond un type de communication. Ainsi, en choisissant une zone de distanciation plutôt qu'une autre, les interlocuteurs déterminent, parfois inconsciemment, le type de relation interpersonnelle qu'ils souhaitent engager dans l'échange. Inversement, la nature de la relation interpersonnelle se voit transformée par toute modification de cette zone. Le psychosociologue J-C Abric écrit à cet effet :

La réussite de la communication dépend du choix d'un espace approprié à l'objectif et à la nature de la communication. À chaque type de message correspond une distance optimale. [...] En jouant sur la distance (se rapprocher, s'éloigner), on intervient directement dans la facilitation de l'expression et e l'échange. (Abric, 2008 :68)

Force est de constater que l'organisation concrète de l'espace dans lequel se déroule l'interaction joue un rôle essentiel dans la communication. La disposition relative des interlocuteurs impliqués dans l'échange verbal mais également tout le matériel scénique mis à leur disposition affecte l'orientation que va prendre la communication. Ceci montre bien que la situation de communication n'est pas seulement un système d'évaluation purement matérielle mais aussi, et surtout, un système d'action qui va induire des comportements linguistiques.

#### **2.3.4 Les partenaires**

- **L'identité sociale**

L'identité sociale des locuteurs joue un rôle déterminant dans le déroulement de l'interaction. En effet, P. Charaudeau explique que l'orientation que va prendre

l'échange dépend en partie de l'identité sociale des interlocuteurs. Cette identité est ce qui donne au locuteur son « droit à la parole », c'est-à-dire sa légitimité<sup>29</sup>. Cette dernière doit répondre à la question suivante : « je suis là pour quoi dire, en fonction du statut et du rôle qui m'est assigné par la situation » (Charaudeau, 2009 : 21).

En psychologie sociale, le statut social « est déterminé par la place qu'un individu occupe dans un système social donné et à un moment donné » (Abric, 2008 :11). Autrement dit, c'est une position sociale, objectivement repérable, assumée par un sujet dans un certain contexte. Aussi, un même individu a plusieurs statuts sociaux, positions objectives qui s'actualisent dans chaque situation sociale précise : père/fille, patient/médecin, élève/professeur. En tant que tels, les statuts sociaux sont préexistants à la situation de communication et varient d'une situation à une autre.

En fonction du statut, l'individu est amené à développer un certain nombre de rôles sociaux. En psychologie sociale, on définit le rôle comme un « modèle de conduite prescrite à un individu, lié aux exigences du statut en fonction des attentes du groupe » (Fisher, 2015 :77). Autrement dit, le rôle renvoie à l'aspect dynamique du statut dans une situation donnée. Dans toute situation, le sujet va développer les comportements et les attitudes qui lui semblent appropriés à son statut. Tout échappement au rôle attribué par le statut social peut être ressenti comme une perturbation, une transgression sociale et l'individu qui n'aura pas respecté son rôle sera en règle générale « remis à sa place »<sup>30</sup>. La définition du rôle proposée par le psychosociologue J. Stoetzel est à ce sujet très intéressante. Ce spécialiste définit cette notion comme « l'ensemble des comportements à quoi les autres s'attendent légitimement de sa part » (1978 : 206). Ainsi, dans toute situation d'interaction, le sujet va se comporter et réagir en fonction

---

<sup>29</sup> Nous aurons l'occasion de revenir sur la notion de « légitimité linguistique » ultérieurement puisque celle-ci est la cause principale du sentiment d'insécurité linguistique que peuvent éprouver certains locuteurs quant à leur manière de parler. L'objectif ici est de comprendre ce que recouvrent les notions de statut et de rôle afin de comprendre comment ces deux paramètres exercent-ils un effet structurant sur l'interaction.

<sup>30</sup> Selon J-C. Abric il existe deux types de perturbations qui peuvent apparaître au cours d'une interaction (2008 : 11) : « le conflit de rôles », c'est-à-dire lorsqu'un individu donné adopte un comportement différent de celui attendu compte tenu de son statut ; « la rigidité des rôles » lorsqu'un individu maintient dans une nouvelle situation sociale un rôle correspondant à une autre situation.

des attendus de la société qui sont spécifiques à son statut.

Somme toute, la situation de communication prédétermine l'identité sociale des sujets parlants. En effet, à chaque contexte situationnel correspond un statut particulier spécifique que le sujet actualisera à travers son rôle. Et dans la mesure où les statuts des locuteurs déterminent les attentes réciproques des rôles, alors tout locuteur va développer les attitudes et les comportements linguistiques qui lui semblent appropriés à son statut. Et C. Kerbrat-Orecchioni d'écrire : « l'essentiel n'est pas d'*être* médecin, mais de *faire* le médecin, c'est-à-dire d'attester son être-médecin à travers l'ensemble de ses comportements » (1998 :106). L'identité sociale est donc un paramètre décisif dans l'interaction puisque ce sont les statuts et les rôles qui structurent, *in fine*, les interactions sociales. Bien plus encore, l'identité sociale montre ainsi comment les interactions sociales nous font exister en donnant lieu à cette façon singulière de nous définir et de nous percevoir.

- La distance psychique

L'identité sociale (rôle et statut) des participants et la nature du lien entre ces derniers sont deux aspects importants du cadre communicatif. Chacun de ces facteurs joue un rôle déterminant dans le déroulement de l'interaction. C'est ce qu'affirme C. Kerbrat-Orecchioni lorsqu'elle écrit

Les participants peuvent être envisagés dans leurs caractéristiques individuelles – biologiques et physiques (âge, sexe, appartenance ethnique, et autres propriétés de l'être et du paraître), sociales (profession, statut, etc), et psychologiques (constantes et passagères : caractère et humeur) ; ou dans leurs relations mutuelles – degré de connaissance, nature du lien social (familial ou professionnel, avec ou sans hiérarchie), et affectif (sympathie ou antipathie, amitié, amour, et autres sentiments qui peuvent être ou non partagés). (1998 :80)

Le degré d'interconnaissance ou le type de lien unissant les interlocuteurs est un facteur décisif. En effet, cette relation conditionne les attitudes adoptées par les sujets, leurs comportements linguistiques, les choix du thème et du langage à utiliser, la distanciation à respecter, etc. Les psychosociologues E. Marc et D. Picard (2000) entendent par « distance psychique » le degré d'interconnaissance des interlocuteurs. Celui-ci s'inscrit dans une polarité « familier/inconnu » au sein de laquelle se trouvent plusieurs degrés de « connaissances », le degré « familier » étant « celui qui partage notre vie quotidienne » et l'« inconnu » « celui qu'on rencontre à l'improviste ou que l'on côtoie de façon fugitive, sans rien savoir de lui » (2000 : 15).

Plusieurs travaux en psychologie sociale ont démontré que la relation cognitive entre les participants est déterminante quant à l'orientation future de l'échange. À titre d'exemple, le psychologue G-N. Fischer (2015 :50) dégage trois niveaux de relations correspondant à différents degrés d'intimité impliquant chacun des modalités d'interactions spécifiques : « le contact zéro », « la relation superficielle » et « la réciprocité » :

(1) Le premier niveau se définit par un « contact zéro » : il correspond à la rencontre de deux inconnus. Ce niveau se caractérise par « une prise de conscience de la présence d'autrui dans laquelle l'un des pôles prend en compte l'existence de l'autre qui, à son tour, pourra réagir à l'attention qui lui est portée » (2015 :50). Il s'agit ici d'un préambule à la relation. Le sociologue E. Goffman, qui a montré à plusieurs reprises l'importance de la « relation cognitive » sur le comportement des interactants, explique qu'à ce niveau d'interconnaissance les individus vont mettre en œuvre la stratégie du « tact ». Face à des inconnus, E. Goffman explique que les sujets vont chercher à avoir des informations sur leur partenaire ou sur la situation de communication ; autrement dit ils vont chercher un terrain d'entente qui leur permettra de trouver une base commune :

Le bavardage amical entre personnes qui viennent de faire connaissance comporte souvent une recherche de gens, de lieux ou d'activités également connus de tous, dont le but n'est pas uniquement de découvrir le statut social de chacun et sa place dans le réseau, mais aussi, dira-t-on, de faire en sorte qu'on puisse enfin utiliser

des énonciations décevantement anaphoriques. Une fois découverts, intérêts communs et connaissances communes nous donnent quelque chose à quoi faire allusion. (Goffman, 1986 : 68)

À ce niveau zéro d'interconnaissance une ouverture prudente est nécessaire pour permettre aux interlocuteurs de faire connaissance.

(2) Le deuxième niveau se définit par la « relation superficielle » qui, quant à elle, s'établit autour de centres d'intérêts communs (musique, actualité, politique, etc.). Selon le psychosociologue G-N. Fischer, « la plupart de nos relations quotidiennes s'édifient habituellement sur ce mode et ne dépassent pas ce contact superficiel » (2015 : 50). La relation superficielle doit aussi respecter certaines règles sociales. C'est ce que soutient E. Goffman lorsqu'il écrit :

Chaque participant est tenu de montrer qu'il a gardé fraîchement en mémoire non seulement le nom de son interlocuteur mais aussi des éléments de sa biographie. Il sera bien venu de s'enquérir des proches de l'autre, de ses récents voyages, des maladies s'il y en a eu, des changements de carrière et de toutes autres matières témoignant de l'intérêt que le questionneur porte au monde personnel de celui qu'il salue (Goffman, 1987 : 13)

Autrement dit, si les sujets ont effectivement une « histoire conversationnelle commune », ils doivent alors manifester leur souvenance.

(3) Enfin, le troisième niveau se définit par la « réciprocité » dans laquelle une sphère d'intimité se constitue qui intègre étroitement l'autre à ce que l'on pense et à ce que l'on fait. Ce niveau comporte deux aspects, d'une part une « connaissance mutuelle plus grande » et d'autre part le « désir de poursuivre des buts communs » (Fisher, 2015 : 51).

Il est assez intéressant de faire un lien entre les différentes zones de distance proposées par E.T. Hall et la notion de « distance psychique » en psychologie sociale. Moins grande est la « distance psychique », donc plus l'on s'approche du degré de

« familiarité » entre deux interlocuteurs, plus courte est la distance physique les séparant. Et inversement, plus l'on s'approche du degré d' « inconnu » plus sera grande la distance physique.

### 2.3.5 Les fonctions des normes

Au terme de notre analyse, force est de constater que le lieu de la communication, le moment de l'échange et le but de celui-ci, la nature des éléments utilisés, les identités des intervenants ainsi que la distanciation psychique entre les interlocuteurs constituent autant de facteurs décisifs agissant sur la nature et la qualité de l'interaction entre les locuteurs. Pour reprendre les termes du sociologue E. Goffman (1973), l'acteur va jouer en fonction de la « définition de la situation » qu'il se fait. Cette dernière va alors orienter de manière décisive le jeu des acteurs en ce qui est convenable ou non :

Lorsqu'un individu est mis en présence d'autres personnes, celles-ci cherchent à obtenir des informations à son sujet ou mobilisent des informations dont elles disposent déjà [...]. Cette information n'est pas recherchée seulement pour elle-même, mais aussi pour des raisons très pratiques : elle contribue à définir la situation, en permettant aux autres de prévoir ce que leur partenaire attend d'eux et corrélativement ce qu'ils peuvent en attendre. Ainsi informés, ils savent comment agir de façon à obtenir la réponse désirée. (1973 : 11)

Aussi, existe-t-il tout un univers de règles invisibles ou formelles exerçant des pressions sur l'individu. Et c'est donc au contexte situationnel, en tant que contexte porteur de normes, que se réfèrent les locuteurs avant même leur prise de parole.

Le concept de « normes » a été très étudié en psychologie sociale. Les normes représentent un type de pression psychosociale et cognitive qui « s'exprime sous forme de règles de conduite plus ou moins explicites en vue d'obtenir des comportements appropriés socialement » (Fisher, 2015 :114). Deux fonctions essentielles sont assurées



par les normes : la réduction de l'ambiguïté et l'évitement du conflit. En effet, dans un premier temps, les normes permettent de consolider les positions des individus à travers un système de réassurance qui leur permet de mieux maîtriser la réalité :

En effet, devant l'impossibilité, dans un certain nombre de cas, d'apporter des réponses certaines, il se crée une insécurité découlant de cette situation. Par la constitution d'une norme, l'inquiétude-incertitude liée à la réponse approximative est réduite : la réalité physique ambiguë, difficile à cerner, faute d'un moyen de mesure, est remplacée par une réalité sociale non ambiguë. (Fisher, 2015 :117)

Comme nous l'avons vu précédemment, la notion même de place est soumise à des normes qui indiquent aux protagonistes comment interagir en fonction de leur statut social et de leur rôle. La place occupée par chaque individu indique aux sujets le type de comportement jugé acceptable et désirable au sein d'un groupe. On constate dès lors que le couple statut-rôle permet de réduire l'imprévisibilité dans les interactions sociales. En tant que telle, la « définition de la situation », pour reprendre les termes de E. Goffman, a pour fonction première l'anticipation du comportement social des individus.

Néanmoins, à certains instants de la vie quotidienne, il arrive que nous nous retrouvions confrontés à des inconnus dans un contexte qui échappe aux normes et aux rituels de la vie sociale. De nombreux psychosociologues (Marc, 2005 ; Lipiansky 1992 ; Abric 2008, Camilleri *et al*, 1990) ont montré, à la suite d'expériences groupales, que dans ce type de contexte imprévisible, la situation devient vite insécurisante et paradoxale. Bien qu'une plus grande liberté soit laissée aux participants, ces derniers ressentent celle-ci non pas comme une opportunité d'échapper au carcan normatif, mais comme une contrainte. En effet, dans l'ouvrage collectif *Stratégie identitaire* (Camilleri *et al*, 1990), le psychosociologue E-M. Lipiansky écrit :

L'absence de structures et le peu de normes explicites ont un caractère insécurisant et profondément paradoxal : à la fois ils ouvrent un espace de liberté à l'expression spontanée et en même temps cet espace est ressenti comme contraignant et la liberté comme un vide angoissant. (1990 :177)

Aussi, constate-t-on que tout contexte imprévisible rend l'action sociale difficile et met le sujet dans l'embarras. La maîtrise de l'environnement procure ainsi aux sujets un sentiment de sécurité. Par ailleurs, il est également admis que le processus de normalisation permet l'évitement du conflit. Sans norme, on ne peut pas aboutir à la conclusion d'un accord. Les sujets seraient alors animés par des règles personnelles conflictuelles qui créeraient autant de tensions que de risques de conflit. Ainsi, la présence des normes permet, *in fine*, d'éviter ces tensions par « un jeu de négociations des estimations respectives, qui aboutissent à ces concessions réciproques » (Fisher, 2015 :117).

## **2.4 L'identité dans la communication**

Nous avons vu dans le premier chapitre que certains modèles de la communication, notamment ceux qui se sont inspirés du modèle de C. Shannon, définissent le processus de communication comme un simple transfert d'informations. Or, au terme de notre analyse, on se rend compte que cette définition est beaucoup trop restrictive. Indépendamment du pur et simple échange d'informations, nous communiquons pour nouer des relations, pour partager nos émotions et les sentiments qui nous animent, mais également pour conforter notre identité ou celle des autres. En effet, une part importante des interactions sociales consiste à se construire une certaine image de soi, à entériner ou non celle affichée par l'interlocuteur et à « négocier » ces différents aspects au sein même de l'interaction. Dans les lignes qui vont suivre, nous allons voir comment l'identité est à la fois la condition, l'enjeu et la résultante d'un grand nombre de communications sociales.

#### 2.4.1 L'identité comme condition

Comme nous l'avons vu précédemment, l'identité des locuteurs apparaît comme étant un facteur décisif dans l'orientation prise par l'échange verbal. Mais bien plus qu'un paramètre important à prendre en considération, l'identité constitue une condition nécessaire à toute communication. À cette occasion, le locuteur assume d'abord une identité. En effet, « l'homme *a besoin* de communiquer avec autrui pour parvenir à la conscience de lui-même » (Watzlawick et *al.*, 1972 : 84). Et si la communication n'avait pas pour finalité de confirmer l'être dans son identité, elle n'aurait alors sûrement pas dépassé les frontières limitées de la simple transmission d'informations.

Toute communication présuppose que le locuteur assume d'abord une identité à partir de laquelle, il peut parler comme sujet, assignant de fait à l'autre une identité corrélatrice. En effet, dans les interactions verbales se joue un rapport de places qui se résume en un « qui je suis pour toi, qui tu es pour moi ». C'est en ce sens que communiquer implique une définition de l'identité des partenaires à la fois relative et réciproque. Nous sommes au cœur des réflexions d'E. Benveniste sur la subjectivité du langage que ce linguiste définit comme la capacité du locuteur à se poser comme « sujet » dans le langage. En effet, il écrit que « c'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d'« ego » » (1966 :159). Mais la conscience de soi n'est possible, écrivait Benveniste, que si elle s'éprouve par contraste :

Je n'emploie *je* qu'en m'adressant à quelqu'un, qui sera dans mon allocution un *tu*. C'est cette condition de dialogue qui est constitutive de la *personne*, car elle implique en réciprocité que je deviens *tu* dans l'allocution de celui qui à son tour se désigne par *je*. (1966 : 260)

Aussi, la finalité de la communication est-elle de créer une identité pour autrui à travers un acte relationnel. Tous les spécialistes s'accordent à ce sujet. Par exemple, A. Mucchielli explique qu'en communiquant « je ne peux pas ne pas affirmer mon être et

donc me positionner par rapport à autrui » (1995 :83). Les psychosociologues E. Marc et D. Picard affirment qu'à travers toute communication, « chacun vise une certaine place, mais aussi à son (ou ses) interlocuteur(s) une place corrélative qui complète, renforce et justifie la sienne » (2000 :33).

Prolongeant cette perspective, le psychiatre R. Laing a souligné, dans son ouvrage *Soi et les autres* (1971), l'idée selon laquelle « toute identité » requiert l'existence d'un autre dans une relation grâce à laquelle s'actualise l'identité de soi » (ibid. : 99). D'abord parce que chaque identité ne se définit que dans un rapport à une autre identité :

Une femme ne peut être une mère si elle n'a pas d'enfant. Il lui faut un enfant qui lui confère son identité de mère. Un homme a besoin d'une épouse pour être un mari. Un amant sans maîtresse n'est qu'un prétendu amant. Tragédie ou comédie, cela dépend du point de vue. Toute « identité » requiert l'existence d'un autre : de quelqu'un d'autre, dans une relation grâce à laquelle s'actualise l'identité du soi. (Ibid. : 99)

Cette « complémentarité »<sup>31</sup> suppose que toute relation interpersonnelle implique une définition de soi par rapport à l'autre. À ce propos, il est intéressant de noter que certaines identités qui nous sont imposées peuvent être déplaisantes : « ainsi le mari trompé se voit parfois affublé, contre son gré, de l'identité de cocu » (Ibid.). Par ailleurs, toute construction d'identité implique la reconnaissance de celle-ci par autrui, le besoin d'avoir de lui la « confirmation »<sup>32</sup> de l'image que l'on tend à donner de soi dans la communication.

L'idée que l'on recherche dans la communication une définition de soi corrélative à celle de l'autre a été développée par F. Flahault dans son ouvrage *La parole intermédiaire* (1978). L'auteur y explique que « le sujet n'existe qu'à partir et à l'intérieur de systèmes de places dans lesquelles se constitue son identité » (1978 :

---

<sup>31</sup> R. Laing définit sa notion de « complémentarité » comme « cette fonction des relations personnelles par laquelle l'autre complète le soi ou répond à son attente » (ibid. : 99).

<sup>32</sup> Nous développerons plus loin la notion de « confirmation » avancée par l'auteur lorsque nous aborderons la quête de reconnaissance, une quête qui constitue le moteur principal de toute communication.

57). Autrement dit, les êtres se construisent et se définissent par et dans les interactions. Par ailleurs, F. Flahault préfère penser la notion de places en termes de rapport de places afin d'appréhender ce concept comme une entité relationnelle et non pas comme une simple position objective. Développant ainsi ce concept de rapport de places, il explique que le locuteur est pris dans un système de positions qui engage son identité, sa parole convoquant l'interlocuteur à une place corrélative :

Le concept de « place » dont la spécificité repose sur ce trait essentiel que chacun accède à son identité à partir et à l'intérieur d'un système de places qui le dépasse, ce concept implique qu'il n'est pas une parole qui ne soit émise d'une place et convoque l'interlocuteur à une place corrélative ; soit que cette parole présuppose seulement que le rapport de places est en vigueur, soit que le locuteur en attende la reconnaissance de sa place propre, ou oblige son interlocuteur à s'inscrire dans le rapport. (1978 :58)

La notion de rapport de places indique ainsi qu'il existe entre les positions prises par les individus un lien et un ajustement mutuel. C'est ce que E. Goffman appelle le « consensus temporaire » (1973). Dans toute interaction, il est nécessaire qu'il y ait entre les participants un cadre commun, c'est-à-dire un consensus sur les buts et les rôles joués par chacun afin d'éviter toute surprise au cours de celle-ci et éviter ainsi de « perdre la face ». La nature relationnelle de l'identité étant ainsi posée, l'espace de l'interaction constitue un lieu d'ajustement relationnel où les identités se négocient.

Aussi constatons-nous que l'identité est produite, non pas tellement par le regard de l'autre mais plutôt par la situation d'interaction qui définit les places relatives de chacun, c'est-à-dire les identités en présence complémentaire. Et selon les situations de communication, le locuteur va actualiser une « identité situationnelle », laquelle renvoie à la « définition de soi d'autrui qui va commander notre communication » (Lipiansky, 1993 : .32). Depuis plusieurs années, de nombreux travaux ont montré que l'individu ne dispose pas d'une seule identité mais plutôt d'un faisceau d'identités possibles. Constamment nous devons nous adapter à des interlocuteurs changeants, à des contextes différents. Dans chaque cas, nous allons actualiser une identité situationnelle imposée par l'interaction dans laquelle nous sommes engagés. Parfois ce

rapport de places est bien défini au contact des sujets. Par exemple, la place et l'identité situationnelle de chacun dans un cabinet médical sont explicitement définies. L'un des intervenants est le patient et son interlocuteur va interagir avec lui comme étant le médecin. C'est d'ailleurs pour cette raison que le toucher et la nudité ne seront pas considérés comme des interdits dans ce contexte situationnel. Une grande majorité de rapports sociaux (père/fils, patron/employé, professeur/élève, médecin/ patient) sont ainsi préétablis. Et ce sont ces rapports qui vont déterminer la nature des rôles, l'identité et la manière de se comporter discursivement. Si le rapport de place est clairement défini, alors la communication l'est aussi :

Lorsque l'identité et le rapport de place entre les interlocuteurs sont clairement définis, la communication l'est généralement aussi ; s'il y a ambiguïté ou coexistence de plusieurs identités situationnelles, la communication peut être plus complexe et source éventuelle d'embarras (si, par exemple, les rôles sexuels interfèrent avec les rôles professionnels) : il peut alors y avoir négociation pour redéfinir la relation et « remettre chacun à sa place » (« je ne suis pas celle que vous croyez »). (Lipiansky, 1993 : 32)

Autrement dit, si le rapport de places entre les deux interlocuteurs est bien établi dans une situation donnée, alors la communication est possible. Dans le cas contraire, la communication rencontrera des perturbations, voire pire, une impossibilité à se poursuivre. En effet, comment s'adresser à quelqu'un si l'on ne perçoit pas la définition de soi que l'on va devoir actualiser dans l'interaction à l'aune de l'identité d'autrui ? À titre d'exemple, le psychosociologue E. Marc, en réalisant des expériences groupales, en vient à constater que seules les personnes qui se reconnaissent un statut particulier dans le groupe prennent la parole :

On peut en donner comme illustration le fait que, lorsque certains participants se vivants comme « silencieux » sont désignés comme observateurs et doivent, de ce fait, s'exprimer sur ce qu'ils ont observé, ils accomplissent souvent cette tâche avec beaucoup d'aisance : ayant un statut et une identité précis, ils n'ont plus aucune difficulté à parler ; ce qui montre qu'auparavant ils ne « s'autorisaient » pas à prendre la parole. C'est d'ailleurs habituellement par une prise de rôle que les participants se définissent une première identité en conférant à autrui une identité

complémentaire à celle qu'ils veulent, plus ou moins consciemment, tenir. (Marc, 2005 : 211)

Toute situation spécifique dans laquelle l'individu ne trouve pas ses repères et dans laquelle il ne sait pas quelle identité situationnelle mettre en scène peut être, de fait, source de mutisme. En effet, dans une telle situation, rien ne désigne aux participants la facette de leur identité à partir de laquelle ils vont pouvoir communiquer.

#### **2.4.2 La quête de la reconnaissance**

Au quotidien tout individu est animé d'une soif de reconnaissance. Il ne s'agit pas là d'un besoin égoïste obéissant à une impulsion de l'ordre du caprice mais bien d'un besoin impérieux, viscéral ancré au plus profond de l'être humain. À tout moment, les hommes ont besoin de se rassurer, de s'affirmer dans leur individualité, dans leurs qualités et capacités personnelles. Et si l'homme cherche dans le regard de l'autre le sentiment d'être reconnu à sa juste valeur c'est parce que cette reconnaissance lui est indispensable pour maintenir voire développer, une identité positive et un niveau d'auto-estimation satisfaisant. Et, comme nous le verrons, cette quête perpétuelle de reconnaissance joue le rôle essentiel de moteur dans l'interaction. Avant toute chose, intéressons-nous au terme de « reconnaissance ». Dans l'histoire de la philosophie, la question de reconnaissance est ancienne. T. Hobbes est le premier philosophe qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, s'est intéressé à cette problématique. Dans son célèbre ouvrage *Léviathan* publié en 1651, T. Hobbes explique que la quête de reconnaissance est l'une des sources principales de conflit entre les hommes notamment à « l'état de nature »<sup>33</sup>, c'est-à-dire avant même que la société politique existe. Aussi écrit-il :

---

<sup>33</sup> « L'état de nature » est un état fictif qui permet à T. Hobbes d'expliquer la manière dont les hommes agiraient sans puissance commune et de comprendre, de fait, la raison pour laquelle il entre en société. Il est l'un des premiers à imaginer un état de nature pré-existant à la société humaine. Dans l'état de nature, il n'y a pas de lois, de droits et surtout pas d'état.

Chacun cherche à s'assurer qu'il est évalué par son voisin au même prix qu'il s'évalue lui-même ; et à tout signe de mépris, chaque fois qu'on le sous-estime, chacun s'efforce mutuellement, dans la mesure où il l'ose (ce qui, parmi ceux qu'aucune puissance commune ne tient tranquilles, est suffisant pour qu'ils s'exterminent les uns les autres), d'obtenir par la force que ces contempteurs admettent qu'il a une plus grande valeur, et que les autres l'admettent par l'exemple. (1651, I, 13)<sup>34</sup>

Nous sommes perpétuellement assoiffés de reconnaissance et éprouvons un besoin inextinguible d'être reconnus par les autres pour ce que nous sommes et pour ce que nous voulons être. Ces réflexions ont été par la suite reprises par le philosophe allemand F. Hegel qui, dans son ouvrage *Phénoménologie de l'Esprit* publié en 1807, situe la question de la reconnaissance dans la dialectique du dominant et de l'asservi. Dans son livre, F. Hegel explique que les relations entre les hommes sont nécessairement inégalitaires. Et de cette inégalité émergent des luttes entre les individus pour faire reconnaître leur liberté. La chaîne de l'asservi « dont il n'a pas pu faire abstraction dans le combat » est vue comme une pure négation par le maître qui garde le pouvoir car « il a fait la preuve dans le combat que cet être ne valait pour lui que comme être négatif » (1807, IV. A)<sup>35</sup>. L'on retrouve ces formes de violence en sociologie notamment dans les travaux de P. Bourdieu (1982) qui, à travers sa notion de « violence symbolique », pense les luttes menées par les groupes sociaux comme des luttes de reconnaissance<sup>36</sup>.

Cependant, c'est bien dans son ouvrage *La lutte pour la reconnaissance* publié en 1992 que le sociologue et philosophe A. Honneth pose le mieux la problématique de la reconnaissance dans les sciences humaines. Selon ce philosophe allemand, l'ensemble de nos rapports à autrui est traversé par des attentes de reconnaissance. L'auteur part de l'idée que les conditions de réalisation de soi sont nécessairement liées à des relations de reconnaissance, c'est-à-dire à des formes de confirmation mutuelle

---

<sup>34</sup> Hobbes t., (1651), *Léviathan*, trad.fr., Paris, Gallimard, 2000, p.223.

<sup>35</sup> Hegel F. (1807), *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. Paris, Flammarion, 2008, p.171.

<sup>36</sup> Dans notre dernière partie, nous aurons l'occasion de développer la lutte pour la reconnaissance dans la sociologie de P. Bourdieu puisque celle-ci est source d'insécurité linguistique.



du caractère autonome et individualisé des personnes. Autrement dit, les individus construisent leur propre identité, leur propre rapport à eux-mêmes à travers des liens de reconnaissance. Pour préciser le sens de sa thèse, A. Honneth associe le terme de reconnaissance aux notions d'estime sociale, d'honneur, de considération et de prestige social, les deux derniers concepts n'étant qu'une question de degré de reconnaissance sociale (2000 :153). A. Honneth explique alors l'enjeu social de la reconnaissance de la manière suivante :

Chaque humain peut être considéré comme porteur de droits quelconques, dès lors qu'il est reconnu socialement en tant que membre d'une communauté. Remplissant un rôle socialement accepté au sein d'un groupe organisé sur le principe de la division du travail, l'individu jouit de certain droit qu'il peut normalement faire respecter en invoquant un pouvoir de sanction investi d'autorité ». (2000 : 133)

La reconnaissance constitue non seulement une dimension constitutive de l'être humain lui permettant d'exister socialement mais elle lui permet également de jouir de certains droits. Par ailleurs, la relation de reconnaissance comporte une contrainte de réciprocité laquelle oblige les individus à reconnaître l'être social auquel ils sont confrontés. Les individus doivent se porter mutuellement une estime particulière sans quoi ils n'auront pas la marque de reconnaissance attendue :

Si je ne reconnais pas mon partenaire d'interaction comme une personne d'un certain genre, alors je ne puis me voir reconnu dans ses réactions comme une personne du même genre, parce que je lui dénie justement les qualités et les capacités dans lesquelles je veux me sentir confirmé par lui. (Ibid. :51)

Et selon A. Honneth, l'humiliation sociale est la pire des punitions qui puisse être affligée à un individu. Toutes les réflexions philosophiques portant sur la notion de « reconnaissance » font ressortir une certaine forme de violence comme étant la conséquence inévitable de cette quête. Selon A. Honneth, l'expérience du mépris, qui est le résultat d'un déni de reconnaissance, est telle qu'elle constitue « une atteinte qui menace de ruiner l'identité de la personne tout entière » (Ibid : 161). Pour illustrer ses propos, A. Honneth prend l'exemple du sentiment de honte qui n'est rien d'autre, explique-t-il, qu'un refus du signe de reconnaissance de la part de l'autre. Aussi écrit-

il : « Eprouvant le contrecoup de son acte, il a honte de lui-même, parce qu'il découvre qu'il ne possède pas la valeur sociale qu'il s'attribuait jusque-là » (Ibid. : 168). Ne répondant pas aux attentes normatives qu'il pensait pouvoir nourrir à l'égard du respect de son vis-à-vis, l'individu se sent honteux, humilié car il ne se voit pas reconnu dans sa valeur sociale. On constate dès lors que c'est l'intégrité même d'un homme qui est appréhendée à travers ce schéma de reconnaissance.

En psychologie sociale, il est admis que le déni de reconnaissance peut produire à la longue des lésions déstructurantes sur l'identité et l'intégrité même de la personne. Ce fait a d'ailleurs été confirmé par des études consacrées à l'exclusion sociale et à la grande précarité. À ce propos, S. Weil écrit dès les années 1940 une formule qui deviendra, avec le temps, fameuse et qui sera reprise dans toutes les études psychosociologiques portant sur la pauvreté et l'exclusion sociale des publics « invisibles »<sup>37</sup>: « Pour se rendre invisible, n'importe quel homme n'a pas de moyen plus sûr que de devenir pauvre ». Cette citation est intéressante car elle met en avant l'idée que le déni de reconnaissance aboutit, *in fine*, à nier l'existence même d'une personne. Un regard qui se dérobe manifeste le choix de ne pas reconnaître l'autre comme suffisamment digne d'être perçu. Et plus l'identité du sujet est fragilisée, plus celui-ci ressentira le besoin d'être reconnu : « le besoin de reconnaissance est d'autant plus pressant que les individus se sentent en position d'insécurité, d'infériorité, d'exclusion ou de marginalité » (Marc, 2005 : 172).

De nombreux analystes de la relation interpersonnelle tels que R. Laing (1971) ou E. Goffman (1973) ont vu dans la quête de reconnaissance une des dynamiques fondamentales de la communication. Selon le psychiatre R. Laing, « toute interaction humaine implique un certain degré de confirmation » (1971 :121). Ainsi, ce psychiatre avance l'idée que toute communication sous-tend un principe de « confirmation » selon lequel l'image que l'on tend à donner de soi dans l'interaction doit être confirmée et reconnue. Dans la communication, les modes de confirmation peuvent être le fait aussi

---

<sup>37</sup> On parle de « public invisibles » car ce sont des groupes de population mal couverts par la statistique publique, peu visibles pour les pouvoirs publics et peu ou mal appréhendés par les politiques sociales.

bien d'un sourire bienveillant que d'une poignée de main ou d'une parole sympathique adressée à l'autre. Aussi écrit-il que dans la communication :

La confirmation peut varier en intensité et en extension, en qualité et en quantité. Une réaction « tiède », impassible, tangentielle, etc., vous empêche de reconnaître certains aspects de l'autre, alors que vous en reconnaissez d'autres aspects. (1971 :121)

Par ailleurs, R. Laing explique que cette soif de confirmation peut évoluer avec le temps. À certains moments de l'existence du sujet, ce besoin peut s'exprimer très fortement. Par ailleurs, il se peut que des qualités et des capacités confirmées à certaines occasions puissent être niées dans d'autres circonstances. Pour le sociologue E. Goffman (1973), cette identification respective (de soi par rapport à autrui et inversement) apparaît dans ses réflexions comme un des enjeux fondamentaux de la communication. Il est vrai que la sociologie de E. Goffman ne s'est pas donnée pour objectif l'élaboration d'un concept de reconnaissance. Pourtant, quelques pistes de réflexions sont évoquées lorsqu'il écrit :

La société est fondée sur le principe selon lequel toute personne possédant certaines caractéristiques sociales est moralement en droit d'attendre de ses partenaires qu'ils l'estiment et la traitent de façon correspondante. [...] lorsqu'un acteur projette une définition de la situation, en prétendant être une personne d'un type déterminé, il adresse du même coup aux autres une revendication morale par laquelle il prétend les obliger à le respecter et à lui accorder le genre de traitement que les personnes de son espèce sont en droit d'attendre. (1973 : 21)

En pensant l'ordre social comme un ordre rituel, E. Goffman met en exergue le risque de déni de reconnaissance qui pèse en permanence sur la vie du collectif. « Garder la face » n'est pas seulement l'objectif mais c'est surtout la condition *sine qua non* de toute interaction. Aussi, retrouvons-nous la problématique de reconnaissance dans sa fameuse théorie de la « face » qui sous-tend l'idée selon laquelle chaque individu tient à présenter de lui-même une image positive, socialement valorisée - la « face » - qui est censée le représenter et qu'il entend voir admise, respectée et entérinée par les autres. Perdre la face en cours d'interaction équivaut, au fond, à un déni de

reconnaissance. C'est perdre momentanément l'ordre expressif institué au cours de l'échange. C'est voir sa propre identité que l'on revendique dans une situation donnée rejetée voire méprisée par l'autre. En ce sens, la quête de reconnaissance constitue un des moteurs fondamentaux de toute communication et renvoie à l'un des processus structurants de l'identité.

Le psychosociologue E. Marc décline les formes variées que peut revêtir le besoin de reconnaissance en une série de « besoins identitaires » (Marc, 2005 :173). Le premier de ces besoins est le « besoin d'existence » qui se traduit par la nécessité de recevoir des marques de reconnaissance de la part des autres. En effet, être reconnu pour ce que nous sommes c'est, au fond, exister aux yeux des autres. Ce besoin d'existence se prolonge par un « besoin de valorisation », c'est-à-dire le fait que chacun s'attend à se voir attribuer une valeur positive, c'est-à-dire à se voir renvoyer de lui-même une image valorisante. C'est d'ailleurs ce qu'exprime la « théorie de la face » de E. Goffman citée précédemment. De fait, il est nécessaire de maîtriser l'image présentée aux autres et les impressions qu'elle leur produit, d'où un « besoin de contrôle » permanent et une certaine maîtrise de soi et de l'environnement. Enfin, les deux derniers besoins identitaires avancés par E. Marc sont intimement liés et mettent en exergue le paradoxe inhérent au sentiment d'identité. Tout individu a besoin d'être reconnu dans son individualité, sa singularité car c'est la perception de soi comme étant unique qui correspond à la forme la plus aboutie du sentiment d'identité, d'où un « besoin d'individuation ». Mais en même temps que l'on se doit être reconnu comme différent de l'autre, l'homme éprouve le besoin d'être assimilé à un membre légitime de groupe social. Ce « besoin d'intégration » implique d'être semblable à l'autre. Ces besoins identitaires du locuteur nécessitent, de sa part, la mise en place de stratégies ciblant la dimension dynamique et régulatrice de l'identité dans la communication. Ces stratégies identitaires apparaissent comme le « résultat de l'élaboration individuelle et collective des acteurs et expriment, dans leur mouvance, les ajustements opérés, au jour le jour, en fonction de la variation des situations et des enjeux qu'elles suscitent [...] et des ressources de ceux-ci » (Camilleri et *al.*, 1990 : 49).

## 2.5 La co-construction de la communication

### 2.5.1 Le modèle de communication de R. Ghiglione

Toute interaction sociale actualise ainsi, dans une certaine situation de communication, une rencontre d'interlocuteurs possédant une identité, des savoirs sociaux conventionnels (rôles, statuts) et des compétences. De plus, comme nous l'avons vu, cette interaction se caractérise également par une relation sociale préalable définie par son degré d'interconnaissance et par le type de lien liant les interlocuteurs. Tous ces paramètres constituent, *in fine*, ce que l'on appelle un « contrat de communication », c'est-à-dire un contexte préétabli qui s'impose en quelque sorte de l'extérieur aux interlocuteurs. Néanmoins, il va de soi que tout n'est pas joué dès l'origine. Comme nous le verrons dans les lignes qui vont suivre, les interlocuteurs ne se contentent pas seulement d'interagir dans le cadre défini préalablement à l'interaction, ils construisent également dans l'interaction effective le contexte situationnel de cette interaction.

En psychologie sociale de la communication, la notion de « contrat de communication » est au centre des travaux de R. Ghiglione, grand défenseur d'une conception de l'autonomie relative au sujet. Le principal objectif de cet auteur est de promouvoir une approche psycho-socio-pragmatique du fait communicatif. Dans son ouvrage, *L'homme communiquant* (1986), R. Ghiglione met en avant l'idée que la communication renvoie à une activité contractuelle. Aussi, dit-il : « communiquer c'est co-construire une réalité à l'aide de systèmes de signes, en acceptant un certain nombre de principes permettant l'échange et un certain nombre de règles le gérant » (1986 :102). Cette idée de co-construction est intéressante puisqu'elle permet de rendre compte globalement de la dimension dynamique de l'interaction. Et selon la logique de R. Ghiglione (1986) la communication entre deux interlocuteurs se déroule en trois étapes :

**(1) La préparation du contrat de communication** : cette première étape précède le premier tour de parole. La question est de savoir si l'on va rentrer en communication avec l'interlocuteur. Durant cette première phase, un sujet non communiquant, c'est-à-dire un sujet qui préexiste à l'acte d'interlocution, celui que R. Ghiglione nomme « intra-locuteur », accède au statut d'interlocuteur potentiel animé par ses propres enjeux. Autrement dit, la préparation du contrat de communication aboutit, ou pas, à une « situation potentiellement communicative ». Selon R. Ghiglione, deux types de paramètres sont à considérer pour caractériser ce type de situation : les « enjeux » et le « principe de pertinence et de réciprocité »

Selon R. Ghiglione, l'enjeu liant les participants est la pierre fondatrice du contrat puisqu'il est ce par quoi une situation devient potentiellement communicative. En effet, les enjeux regroupent toutes les intentions officielles ou officieuses, conscientes ou inconscientes, qui participent à l'engagement de chaque « intra-locuteur » dans le processus de communication. Il s'agit donc de répondre à la question « pourquoi communiquer ? ». En effet, comme nous l'avons vu, la communication n'est pas réductible à une simple transmission d'informations. Elle constitue bien un acte visant à obtenir sur autrui un effet calculé dans un but précis. Et quel que soit le degré de clarté des enjeux, ceux-ci constituent toujours l'élément motivationnel de l'entrée en communication. Ils sont au fondement même de la mise en œuvre de l'interlocuteur : « sans enjeux, pas de jeux [d'interlocution] » (Ibid.).

Puis le « principe de pertinence et de réciprocité »<sup>38</sup> est nécessaire pour qu'une situation devienne potentiellement communicative car ce principe permet aux « intra-locuteurs » de se reconnaître et de s'accepter comme interlocuteurs potentiels. Plus

---

<sup>38</sup> Ce principe fait écho aux maximes conversationnelles du philosophe du langage P. Grice (1979) qui sont des lois qui s'appliquent aux échanges verbaux, c'est-à-dire des règles communes que les participants sont censés observer et respecter. Selon P. Grice, la conversation est une activité rationnelle dans laquelle sont liées les interlocuteurs dans une relation de réciprocité où chacun d'entre eux est tenu de suivre ce qu'il nomme « le principe de coopération » et les quatre maximes qui en découlent : maximes qui concernent la qualité, la quantité, la pertinence de l'information transmise et la manière dont celle-ci est communiquée.

précisément, ce principe implique l'idée que « chacun accorde à l'autre les compétences requises pour communiquer (compétences linguistique et sémantique) et pour valider (compétence discursive) et que chacun accorde à l'autre le droit de parler, c'est-à-dire accorde à l'autre d'emblée le statut d'inter-locuteur » (Ghiglione, 1986 :211).

**(2) L'établissement du contrat de communication** : cette seconde étape s'établit généralement au cours des premiers tours de parole. Durant ceux-ci, les interlocuteurs tentent de vérifier verbalement s'ils sont d'accord sur leurs places respectives. Autrement dit, le type d'interaction dans lequel les interlocuteurs s'engagent et la place qu'ils vont tenir dans celle-ci sont définis. Pour que le contrat de communication soit effectif et donne lieu à un dialogue régulier (D.R), il faut que l'énonciation de l'interlocuteur A soit validée par l'interlocuteur B. Pour ce faire, un système de validations intervient à différents moments de la situation d'interlocution pour s'assurer du contrat de communication effectué, puis d'un dialogue régulier. Néanmoins, cette validation ne préjuge en rien de la suite du déroulement du contrat et ne fait qu'en valider le départ. En effet, si le contrat ne s'établit pas naturellement, des ajustements entre interlocuteurs peuvent alors se révéler nécessaires, ajustements qui vont consister en une renégociation du contrat à travers la réponse (verbale ou non-verbale). Somme toute, cette seconde phase définit ainsi le type d'interaction.

**(3) La co-référence** : le contrat étant passé, même momentanément, la négociation de la référence (l'échange référentiel proprement dit) peut se dérouler et déboucher sur un univers représentationnel co-construit. Durant cette dernière étape qui pose la question du thème de la discussion, les places respectives sont actualisées et éventuellement remises en cause, au prix parfois d'une renégociation du contrat.

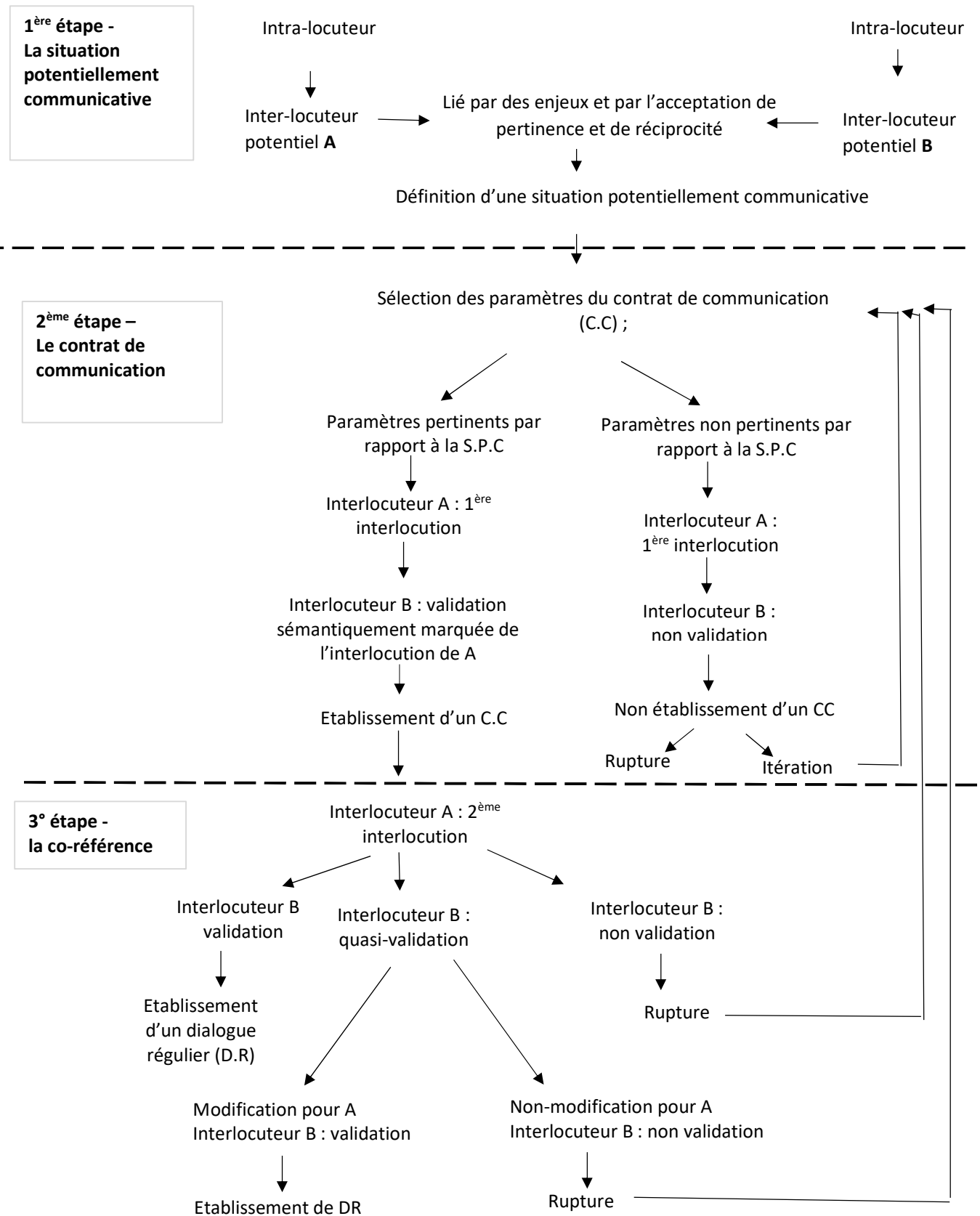
En résumé, pour R. Ghiglione, toute situation d'interlocution s'inscrit dans le cadre d'un contrat de communication porteur d'enjeux et contraint par des principes (de pertinence, de réciprocité), des règles (discursives et situationnelles) et des mécanismes de validation (validation ; non validation et quasi-validation). En effet, pour qu'une situation potentiellement communicative se transforme en contrat avéré de communication et puisse déboucher sur un dialogue régulier, il faut que soient mises

en œuvre un certain nombre de règles. Ainsi, selon le modèle de R. Ghiglione tout contrat de communication constitue une séquence d'actions coordonnées et par conséquent n'est réalisable que moyennant la coopération de tous les interlocuteurs. Ainsi, comme l'écrit R. Ghiglione :

Communiquer c'est co-construire une réalité à l'aide de systèmes de signes, en mettant en œuvre une « mécanique interlocutoire » qui vise à assurer – dans le respect des règles et principes précédemment énoncés – par le jeu des validations interlocutoires : tout d'abord, le passage d'une situation potentiellement communicative (définie ainsi par le partage d'enjeux) à un contrat de communication effectif ; et ensuite, le bon déroulement du contrat de communication. (1986 :105)

C'est en ce sens que R. Ghiglione pense la communication comme une activité contractuelle dans laquelle est engagé tout locuteur soucieux d'acquérir une position favorable dans le contrat de communication. Nous reprenons, ci-dessous, le schéma proposé par R. Ghiglione (1986 :104) qui a le mérite de synthétiser les trois étapes de la communication et de mettre ainsi en avant l'idée que la communication est un lieu permanent de négociations et d'ajustements d'images.





**Schéma 11.** Le modèle de communication comme une co-construction d'après R. Ghiglione

### 2.5.2 La structuration socio-langagière de l'acte de langage de P. Charaudeau

La notion de « contrat de communication » est largement utilisée, sous une forme ou une autre, par les linguistes pragmaticiens dès lors qu'ils s'occupent d'interlocution. C'est le cas notamment de P. Charaudeau (1984, 2004) qui place cette notion au centre de ses travaux. À titre de rappel, ce linguiste pose que toute situation de communication se définit par plusieurs paramètres : la finalité (c'est-à-dire l'enjeu), l'identité des interlocuteurs (rôle et statut) et les circonstances (le cadre spatio-temporel). La situation de communication, qui établit le cadre conventionnel de référence auquel se rattache tout locuteur dès lors qu'il entre en communication, constitue ainsi « un cadre de contraintes psychosociales dont devront tenir compte les partenaires de l'échange faute de quoi il n'y aurait pas d'intercompréhension possible » (2004 : 110). Ces contraintes psychosociales renvoient ainsi aux « données externes » qui, contrairement aux « données internes », ne sont pas selon P. Charaudeau des données langagières mais qui sont des données sémiotisées, c'est-à-dire manifestées par des signes tirés de l'ensemble des comportements sociaux. Ce cadre qui relève du domaine de l'institué s'impose ainsi de l'extérieur aux interlocuteurs et préexiste à l'interaction. Constamment, le locuteur avant même de prendre la parole doit tenir compte de ces contraintes et de ces instructions s'il veut échanger, être légitimé et être compris. C'est même, écrit le linguiste, « une condition *minimale* pour pouvoir communiquer » (2004 :117). Aussi, les interlocuteurs pour lesquels est requise une « compétence psycho-socio-langagière » sont liés dans une relation de réciprocité dans laquelle ils sont supposés reconnaître ce cadre sous peine de ne pouvoir entrer dans l'échange.

Mais le « contrat de communication » résulte non seulement des caractéristiques propres à la situation de communication mais également des caractéristiques discursives qui s'ensuivent : ce sont les « données internes » qui sont les données proprement discursives comme l'ensemble des comportements langagiers des locuteurs. Ces données constituent ainsi les contraintes discursives – les façons de parler, les rôles langagiers - que doivent respecter les interlocuteurs en fonction des instructions contenues dans les contraintes situationnelles. C'est en ce sens que P.

Charaudeau parle de « contrat de communication » pour souligner l'idée que le sujet parlant et le sujet interprétant sont liés, voire surdéterminés, par une relation contractuelle de reconnaissance réciproque pour co-construire du sens.

Aussi, le « contrat de communication », qui repose sur un système de reconnaissance réciproque, ne se compose pas uniquement de contraintes psychosociales dans la mesure où il donne également des « instructions » quant à la façon de mettre en scène le discours. Néanmoins, on aurait tort de n'envisager ces données du « contrat de communication » que comme de simples mécanismes déterminant le comportement des locuteurs. Une telle conception entraînerait inévitablement l'effacement du locuteur de toute perspective d'action et impliquerait *ipso facto* une reproduction indéfinie du social. En effet, comme le note R. Vion, « par cette détermination unilatérale, les sujets seraient dans l'incapacité de modifier les normes et d'être autre chose que des agents » (2000 : 74). Pour le dire autrement, tout n'est pas joué dès le départ. En effet, même si le locuteur est lié en partie au contrat de communication spécifique à la situation d'échange engagée, il reste libre d'opérer des choix lors de la mise en œuvre du discours. En effet, les interlocuteurs sont animés par des enjeux personnels et/ou par leurs propres besoins identitaires. Aussi, dans sa mise en scène discursive, libre au locuteur de transgresser, respecter, contourner subtilement ces instructions. En tant que tel, tout locuteur dispose d'une marge de manœuvre qui lui permet de faire acte d'individuation en choisissant des stratégies discursives adaptées à ses intentions. C'est pour cette raison que P. Charaudeau définit le sujet de langage comme à la fois :

[...] *contraint* par les données de la situation de communication (contrat) qui le conduisent à se comporter discursivement d'une certaine façon, et libre de *s'individuer*, ce qui l'amène à user de stratégies. (2002 : 554).

Ainsi, retrouvons-nous trois hypothèses qui sont au centre des travaux de P. Charaudeau et que nous reprenons car elles prennent en compte les dimensions psychosociale et discursive inhérentes à tout acte de langage (1984 : 41) :

(1) « L'acte de langage est un phénomène combinatoire du Dire et du Faire. Le Faire est le lieu de *l'instance situationnelle* qui se définit elle-même par la place qu'occupent les responsables de cet acte. Le Dire est le lieu de *l'instance discursive* qui se définit elle-même comme une mise en scène à laquelle participent des êtres de parole. Cette double réalité de Dire et de Faire nous amène à considérer que l'acte de langage est une totalité qui se compose d'un circuit externe (Faire) et d'un circuit interne (Dire), indissociables l'un de l'autre ».

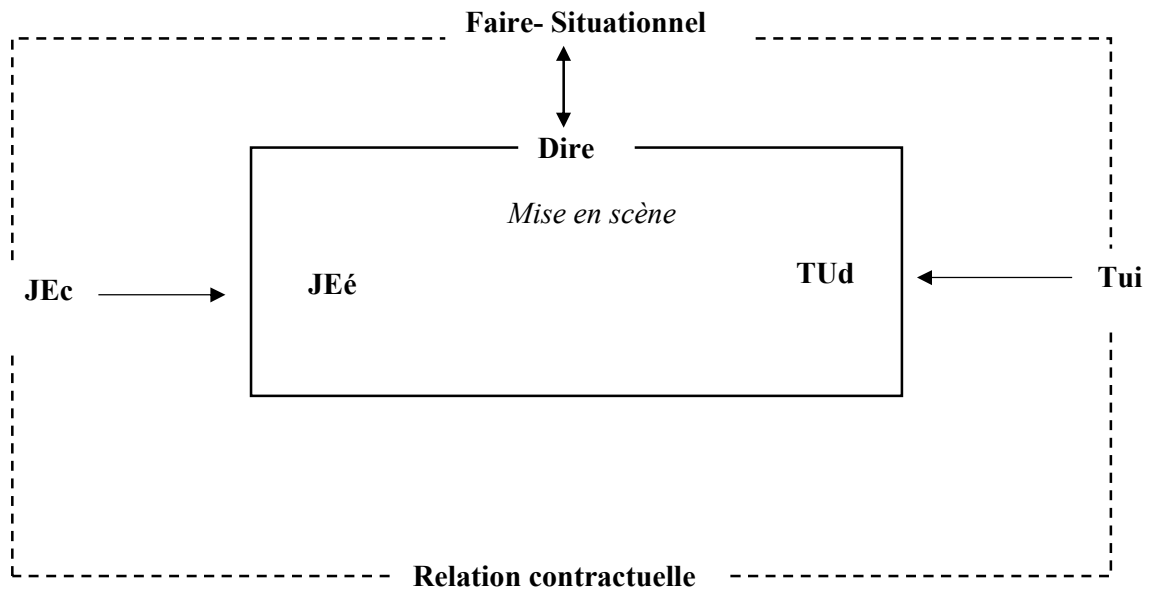
(2) « Tout acte de langage correspond à un enjeu de signification particulier. Il peut donc être considéré comme une interaction d'intentionnalités dont le moteur serait le principe du *jeu* : « jouer un coup avec l'espoir de gagner ». Ce qui nous amène à poser que la mise en scène du Dire relève d'une activité stratégique qui tient compte des contraintes du cadre situationnel ».

(3) « Tout acte de langage est le fait d'êtres psycho-sociaux qui sont les témoins, plus ou moins conscients, des pratiques sociales et des représentations imaginaires de la communauté à laquelle ils appartiennent. Ce qui nous amène à poser que l'acte de langage n'est pas entièrement conscient et qu'il est subsumé par un certain nombre de rituels socio-langagiers ».

Cet ensemble d'hypothèses qui définissent un cadre théorique amène l'auteur à élaborer un modèle de communication construit dans un double espace : un *espace externe* (ou la situation de communication) dans lequel se trouvent les contraintes psychosociales (extra-discursifs) et un *espace interne* (ou la situation d'énonciation) où se situent les contraintes discursives (intradiscursif)<sup>39</sup>. Pour traiter ce mécanisme complexe, P. Charaudeau propose le modèle suivant :

---

<sup>39</sup> D'autres analystes du discours proposent la structuration de l'acte de langage en deux espaces. C'est le cas notamment de Dominique Maingueneau qui, avec différentes terminologies, propose *in fine* une théorie similaire à celle de P. Charaudeau. En effet, dans le cadre de l'ethos – c'est-à-dire l'efficacité discursive – D. Maingueneau distingue un espace *institué* et un espace *construit* auquel doit se référer tout locuteur afin d'être crédible et pouvoir influencer l'autre. Aussi, l'aborderons-nous dans notre seconde partie.



**Schéma 12.** Le modèle de communication de P. Charaudeau

À l’instar de R. Ghiglione qui conceptualise le sujet communicant en deux entités, l’*intra-locuteur* – le sujet qui préexiste à l’interaction - et l’*interlocuteur*, - le sujet impliqué dans une situation d’interaction communicative -, P. Charaudeau propose de conceptualiser le sujet communicant à l’identique mais sous une dénomination différente et en y incluant le sujet qui interprète le message :

Dans le circuit externe : le *sujet communicant (JEC)* qui est le partenaire à l’initiative du processus de production, puis le sujet interprétant (**TUI**) qui est le partenaire à l’initiative du processus d’interprétation. Dans les termes de R. Ghiglione (1986), ce sont des « intra-locuteurs », ceux qui préexistent à l’interaction.

Dans le circuit interne : le *sujet énonçant (JEé)* et le *sujet destinataire (TUd)* qui se définissent comme les êtres de paroles de la mise en scène du Dire produite par

le JEc et interprétée par le TUi. Ces êtres de paroles prennent des visages (ou « face » E. Goffman) différents en fonction de leur relation contractuelle.

Somme toute, par ce modèle, P. Charaudeau souligne l'idée qu'un acte de langage est structuré en deux espaces, un espace de contraintes intégrant les données minimales auxquelles tout acte de langage doit satisfaire pour être valide et un espace de stratégies correspondant aux possibles choix que le locuteur peut intégrer dans sa mise en scène discursive. Cette série d'hypothèses amène P. Charaudeau à proposer un modèle de structuration de l'acte de langage à plusieurs niveaux. À l'instar de Ghiglione (1986), P. Charaudeau (2004 :116) distingue dans l'acte de langage trois niveaux : un « niveau de contrat global de communication », un niveau de « contrat particulier de communication » et un niveau « de variantes » :

- Un niveau de contrat global de communication, ou niveau situationnel, dans lequel se trouvent les conditions générales de l'échange : finalité, identité des partenaires et propos. Ce premier niveau, qui spécifie la situation d'action (on est là pour quoi dire/faire quoi ?) rend compte des données de l'espace externe, c'est-à-dire de l'espace de contraintes de l'acte de langage. Ce niveau correspond à la « situation potentiellement communicative » de R. Ghiglione.

- Un niveau de « contrat particulier de communication » - ou niveau communicationnel - dans lequel sont spécifiées les conditions générales de l'échange. C'est à ce niveau que sont déterminées les manières de parler en fonction des données situationnelles et en réponse à la question suivante « on est là pour comment dire ? ». Autrement dit, le locuteur se pose la question de savoir quels rôles langagiers il doit tenir pour justifier son « droit à la parole ».

- un niveau « des variantes » ou niveau discursif dans lequel le locuteur, animé par un « projet de parole », c'est-à-dire des intentions et des enjeux propres<sup>40</sup>, met en

---

<sup>40</sup> Parmi ceux-ci, P. Charaudeau inclut des conditions de *crédibilité* (principe de pertinence) et de *captation* (principes d'influence et de régulation). Dans son discours, le locuteur doit pouvoir proposer à l'autre une

place un certain nombre de moyens linguistiques en fonction des contraintes situationnelles. Ce niveau constitue ainsi le lieu d'intervention du sujet communicant (JEC), devenu ici sujet énonciateur (JEé) et dans lequel se définissent les comportements énonciatifs en correspondance avec les rôles communicationnel.

---

image de-lui-même susceptible de lui conférer sa crédibilité et d'exercer une influence sur l'autre. Cela renvoie à la notion d'ethos, c'est-à-dire l'efficacité discursive. Ce sera le point de notre prochain chapitre.

## Résumé

### Chapitre 2

\*\*\*

Au terme de notre analyse, on constate que la communication apparaît comme un acte social pouvant être délibéré ou involontaire, conscient ou non. Des modèles « techniques » aux dernières formulations proposées par l'Ecole Palo Alto, la notion de communication évolue et apparaît comme une *interaction* c'est-à-dire un phénomène complexe, dynamique dans lequel aucun des éléments présents dans la situation communicative ne peut être isolé.

La notion de « contrat de communication », au cœur du phénomène de la communication sociale, est capitale dans le sens où elle définit l'acte de langue - mais aussi l'image de soi - comme dépendant d'un ensemble de conditions psychosociologiques et discursives. Toute interaction serait sous-tendue par l'établissement implicite, de la part des interlocuteurs, d'un contrat fondé sur un certain nombre de règles que chacun d'entre eux doit connaître et respecter. Dans l'hypothèse où il est impossible de reconnaître un tel contrat, l'acte de communication n'a pas de pertinence et les partenaires n'ont pas de droit à la parole. Mais, dans le même temps, la notion de « contrat de communication » repose également sur l'idée que les interlocuteurs, porteurs d'enjeux propres, sont capables d'agir sur ces possibles déterminismes sociaux par des négociations constantes et des ajustements permanents au fil de l'interaction. De fait, les interlocuteurs ont une certaine liberté d'action sur leur image présentée dans la communication.

Dans la vie quotidienne, l'homme qui dispose de toute une panoplie de rôles à jouer, va endosser celui qu'il juge le plus adapté au contexte situationnel qu'il rencontre. Aussi, l'identité du locuteur se rejoue-t-elle sans cesse en fonction de la nature de



l'interaction, c'est-à-dire de la situation de communication. En effet, les communications sociales, au-delà de leurs visées purement instrumentales, sont animées par une quête de reconnaissance dont dépend en grande partie la perception de soi. Dans la communication, le locuteur veut se faire confirmer par le regard de l'Autre l'identité qu'il revendique de manière à éviter de « perdre la face ». Aussi, cette quête de reconnaissance qui est « à la fois l'un des moteurs inconscients de la communication et l'un des processus fondamentaux par lesquels se construit l'identité » (Lipiansky, 1993 :34) constitue une dimension fondamentale du rapport à autrui et de la communication. Pour obtenir la reconnaissance et défendre une certaine cohérence identitaire dans une interaction où il peut actualiser plusieurs facettes de son identité, le locuteur optera pour la stratégie qu'il juge comme étant la plus valorisante et la plus conforme au contexte tel qu'il le perçoit. Nous sommes bien loin des conceptions substantialistes qui posaient l'identité comme une donnée figée, stable dans le temps, Au terme de notre analyse, on constate que l'identité, bien au contraire, est une donnée dynamique et plurielle qui se construit au sein d'une interaction. En effet, tout locuteur est confronté à une multitude de situations interactives lesquelles appellent, chaque fois de sa part, une réponse identitaire spécifique.

## **DEUXIEME PARTIE**

### **La présentation silencieuse de soi et le masque**

## CHAPITRE 3 :

# La présentation de l'être-locuteur dans le discours

Il y a dans quelques femmes une grandeur artificielle, attachée au mouvement des yeux, à un air de tête, aux façons de marcher, et qui ne va pas plus loin ; un esprit éblouissant qui impose, et que l'on n'estime que parce qu'il n'est pas approfondi. Il y a dans quelques autres une grandeur simple, naturelle, indépendante du geste et de la démarche, qui a sa source dans le cœur, et qui est comme une suite de leur haute naissance ; un mérite paisible, mais solide, accompagné de mille vertus qu'elles ne peuvent couvrir de toute leur modestie, qui échappent, et qui se montrent à ceux qui ont des yeux.

Jean de La Bruyère, « Des femmes », *Les caractères*, 1688

### Introduction

Dans la vie quotidienne, les premières impressions laissées par les rencontres demeurent essentielles. Lorsque nous croisons pour la première fois une personne, nous

nous forgeons instantanément un avis à l'aune de l'impression que cette personne nous laisse et, parfois même, consciemment ou non, nous allons émettre un jugement à son sujet. En effet, la psychosociologue M-F. Agnoletti, dans son ouvrage *La perception des personnes* (2016), fait la remarque suivante : « une première rencontre, c'est-à-dire la première fois où deux personnes inconnues sont en présence l'une de l'autre, est le moment privilégié pour avoir une première impression » (2016 : 2). Dans notre première partie nous avons souligné l'idée selon laquelle toute personne impliquée dans la rencontre et la communication avec autrui va chercher à proposer une image maîtrisée d'elle-même pour faire reconnaître celle-ci par son interlocuteur. Le psychosociologue E. Marc (2005) explique à ce sujet que la parole constitue la métaphore du locuteur. Ce faisant, il est « un rapport d'identification du locuteur à sa parole qui apparaît comme le représentant ou le prolongement de son identité » (2005 : 198). Autrement dit, la parole est le premier reflet et l'expression native de son identité, de son moi. C'est à travers elle que l'être-locuteur se définit en construisant sa propre image et en exprimant un statut. Ainsi, la parole doit être contrôlée pour être socialement partageable.

Ainsi, comment le locuteur effectue-t-il dans le discours, une mise en scène plus ou moins programmée et maîtrisée de sa personne ? Telle est la question posée par R. Amossy qui, dans son dernier ouvrage *Présentation de soi* (2010), s'interroge sur la manière dont les locuteurs construisent-ils une image de soi dans le discours, consciemment ou non, dès lors qu'ils prennent la parole. Toute prise de parole implique, en effet, la construction d'une image de soi, c'est-à-dire une « manière d'être » à travers une « manière de dire » (Maingueneau). Dans le discours, l'être-locuteur construit sa propre image qui va occuper une place essentielle dans l'interaction à laquelle il participe. Non seulement cette présentation de soi dans le discours - ou ce que la tradition rhétorique appelle « ethos » - est une dimension constitutive de celui-ci mais nous verrons également que cette mise en scène du soi participe pleinement à la construction identitaire de l'être-locuteur dans le monde social.

Si notre objectif est bien d'étudier l'ethos<sup>41</sup> dans une perspective linguistique, il nous paraît indispensable d'analyser les manières dont les autres disciplines appréhendent ladite notion car, comme le note R. Amossy, l'ethos se trouve par définition « au carrefour des disciplines : rhétorique, pragmatique, sociologie des champs » (1999 :127). En effet, à l'origine, dans la Grèce antique, la présentation de soi était abordée sous la dénomination d'*ethos*, mot qui désignait l'image que l'orateur construisait de sa personne dans le discours pour exercer une influence positive sur l'auditoire. Mais l'image de soi n'a pas toujours été étudiée sous cette unique perspective. La sociologie a en effet, elle aussi, abordé la notion d'ethos, d'abord dans le domaine de la microsociologie sous l'impulsion du sociologue E. Goffman (1973, 1974) sous la dénomination de « présentation de soi », puis dans celui de la sociologie des champs avec P. Bourdieu (1982, 1984) dans le cadre de sa notion d'« habitus ». Dans le même ordre d'idées, l'image de soi a été également abordée en psychologie sociale en termes de « gestion d'impressions ». Enfin, différents courants de la pragmatique et de l'analyse du discours - D. Maingueneau (1993, 1999, 2002, 2014), R. Amossy (1999, 2010) et P. Charaudeau (1984, 2005, 2009) - ont repris le terme d'ethos pour essayer de rendre compte de la manière avec laquelle le sujet parlant construit une image de soi dans le discours.

L'objectif n'est pas tant de faire un historique détaillé de la notion d'ethos au fil du temps que de comprendre l'apport de ces différentes perspectives dans les problématiques liées à la présentation de soi du locuteur - ou ethos discursif - au sein des sciences du langage.

---

<sup>41</sup> Dans les différents travaux, nous retrouvons différentes orthographes relatifs au terme d'« ethos » - avec ou sans accent - : *éthos*, *èthos*, *ethos*. Néanmoins, selon R. Amossy (2010), l'accent aigu dont on affuble souvent le terme (éthos) est incorrect. La transcription du terme grec ἦθος appellerait plutôt un accent grave (èthos). Pour la suite de notre étude, nous choisissons de nous aligner sur la transcription de R. Amossy, qui suivant la pratique anglo-saxonne, le transcrit sans accent (ethos).

## 3.1 L'ethos dans la tradition rhétorique

### 3.1.1. L'ethos dans la tradition aristotélicienne

La présentation de soi a d'abord été pensée dans la Grèce antique comme l'art de manier le discours et de persuader son auditoire. À cette époque, les Grecs insistaient déjà sur la nécessité pour l'orateur d'élaborer dans son discours un « ethos », c'est-à-dire « une image de soi favorable susceptible de lui conférer son autorité et sa crédibilité » (Amossy, 2010 : 5). Au sein de la rhétorique aristotélicienne, la nécessité d'impressionner favorablement l'auditoire faisait partie de la fameuse triade *logos*, *pathos* et *ethos*. En effet, séduire l'auditoire et rendre le discours persuasif nécessitent non seulement d'utiliser des arguments valides (le *logos*) et de toucher les cœurs (le *pathos*), mais cela exige également de projeter une image de soi susceptible d'inspirer la confiance (l'*ethos*). L'*ethos*, en tant que *tekhnê*, permet à l'orateur d'afficher une image positive de lui-même en jouant de trois qualités fondamentales : la *phronesis* (avoir l'air pondéré), l'*aretê* (se présenter comme un homme simple et sincère) et l'*eunoia* (donner une image agréable de soi). Aristote expose ces trois valeurs dans la *Rhétorique*<sup>42</sup>:

Quant aux orateurs, ils inspirent confiance pour trois raisons ; ce sont les seules qui, mises à part les démonstrations, déterminent notre croyance : la prudence (*phronesis*), la vertu (*aretè*) et la bienveillance (*eunoia*). Si les orateurs altèrent la vérité en parlant ou conseillant sur quelque sujet, c'est pour toutes ces raisons à la fois ou l'une d'entre elles : ou, faute de prudence, leur opinion est erronée ; ou pensant juste, ils taisent leur pensée par méchanceté ; ou, prudents et honnêtes, ils ne sont pas bienveillants ; raison pour laquelle on peut, connaissant le meilleur parti, ne le point conseiller. (Aristote, *Rhét. II*, 1378a, 6-14)<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Nous citons les traductions de M. Dufour, 1960, Paris, les Belles-Lettres.

<sup>43</sup> M. Dufour, *Rhétorique II*, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1960, p. 60.

Ces qualités sont toutes trois nécessaires pour assurer la crédibilité de l'orateur. Dans cette perspective, l'ethos relève d'une stratégie consciente et programmée élaborée par l'orateur. C'est un art maîtrisé. Et R. Amossy d'écrire : « Fruit d'un savoir-faire, il renvoie nécessairement à un sujet intentionnel qui programme sa présentation de soi en fonction de ses objectifs propres » (2010 :25). Notons par ailleurs que, dans la Grèce antique, le concept d'ethos s'établit uniquement dans le cadre d'une pratique oratoire. En effet, dans son premier livre de la *Rhétorique*, Aristote écrit que c'est bien dans le discours qu'il importe de construire une image de soi :

On persuade par le caractère (ethos) quand le discours est de nature à rendre l'orateur digne de foi, car les honnêtes gens nous inspirent une confiance plus grande et plus prompte sur toutes les questions en général, et confiance entière sur celles qui ne comportent point de certitude, et laissent une place au doute. Mais il faut que cette confiance soit *l'effet du discours*, non d'une prévention sur le caractère de l'orateur. (Aristote, *Rhét.I.*, 1356 a, 5-10)<sup>44</sup> [= Nous soulignons]

Ainsi, pour Aristote, c'est la composante verbale de l'image de soi projetée dans le discours qui convainc et « l'honnêteté même de l'orateur ne contribue en rien à la persuasion » (Ibid.) En d'autres termes, l'ethos dit oratoire renverrait avant tout à une construction discursive. Les propos énoncés ne sont donc pas renvoyés à un être empirique mais bien à l'image que l'énonciateur construit de lui-même dans son discours. Et l'allocutaire attribue certaines propriétés à l'instance qui est posée comme étant la source de l'événement énonciatif. Nous verrons par la suite que les analystes du discours reprennent cette caractéristique essentielle dans les problématiques liées à l'ethos proprement discursif. D'ailleurs, plus récemment, R. Barthes écrit dans son article « L'ancienne rhétorique » :

Ce sont les traits de caractère que l'orateur doit montrer à l'auditoire, peu importe sa sincérité, pour faire bonne impression (...). L'orateur annonce une information et en même temps il dit : je suis ceci, je ne suis pas cela. (1970 : 212)

---

<sup>44</sup> M. Dufour, *Rhétorique I*, Société d'Édition « Les Belles Lettres », Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1960, p. 76-77.

Somme toute, c'est plus par sa prise de parole que par le contenu même de ses propos que l'orateur peut projeter une image de sa propre personne. Aussi, le premier emploi de l'ethos rhétorique est-il intrinsèquement lié à l'énonciation même. Ce ne sont pas les contenus rapportés qui modèlent l'ethos, mais bien la façon particulière qu'a le locuteur d'en rendre compte. Et les qualités inhérentes de l'orateur ou la réputation dont il jouit ne suffisent pas à lui assurer une crédibilité satisfaisante. Ce point mérite d'être souligné puisque la rhétorique telle qu'elle s'est développée chez les rhéteurs latins exprimait un point de vue différent.

### 3.1.2 L'ethos dans d'autres traditions antiques

Si pour Aristote l'ethos est lié à l'énonciation même, et non pas à un savoir extra-discursif sur le locuteur, il en va autrement pour les autres philosophes, qu'ils soient contemporains ou postérieurs à son époque. En effet, la tradition initiée par Isocrate puis développée ensuite par les Latins appréhendait l'ethos comme une donnée préexistante fondée sur l'autorité individuelle et institutionnelle de l'orateur (sa réputation, son statut social, etc.). On retrouve ici la question des mœurs de l'orateur dans le champ de l'exploration rhétorique. Ainsi, pour le rhéteur latin Isocrate, l'efficacité discursive repose non pas sur la façon dont l'orateur se donne à voir dans son discours mais sur ce que l'on sait préalablement de lui :

Bien loin que celui qui veut persuader un auditoire néglige la vertu, son principal souci sera de donner de lui à ses concitoyens la meilleure opinion possible. Qui ne sait en effet que la parole d'un homme bien considéré inspire plus de confiance que celle d'un homme décrié, et que les preuves de sincérité qui résultent de toute la conduite d'un orateur ont plus de poids que celle que le discours fournit ?  
(Isocrate *in* Amossy 2010 : 19)

Ainsi, dans cette tradition, l'ethos renvoie avant tout à l'homme qui prend la parole et à l'image que s'en font les auditeurs à partir de la réputation dont il jouit. Il s'agit là,



on le voit bien, d'un tout autre problème. La perspective aristotélicienne qui, rappelons-le, confère une force intrinsèque à la parole, diffère de la conception des rhéteurs latins qui rattachaient l'efficacité discursive au comportement et à la réputation préalable de l'orateur. Ce concept prévaudra dans la conception romaine de l'éloquence. En effet, à titre d'exemple, pour les rhéteurs latinistes Cicéron et Quintilien, un orateur doit nécessairement être un homme de bien et la véritable éloquence doit aller de pair avec la conscience morale. Au I<sup>er</sup> siècle avant J-C, le grand orateur Cicéron, qualifié « d'homme verbe » par Lamartine, reprenait lors de ces plaidoiries l'argument suivant : « acquittez-le, puisque c'est moi qui vous le demande » (Duteil-Mougel, 2005 : 4). Cette conception de Cicéron fait du caractère moral de l'orateur l'élément essentiel capable de persuader l'auditoire et d'arracher l'adhésion. Le rhéteur latin Quintilien, pour qui « un homme de bien est seul à pouvoir bien dire » (cit *in* Amossy, 2010), considérait que l'argument avancé de la vie d'un homme a plus de poids que celui défini par ses paroles.

En somme, alors qu'Aristote mettait l'accent sur les capacités du discours à emporter l'adhésion, pour les rhéteurs latins, c'est le caractère moral de l'orateur qui est fondamental dans l'entreprise de persuasion. Dans la conception romaine de l'éloquence, l'ethos renvoie ainsi, avant tout, à l'homme qui prend la parole et à l'image que s'en font les auditeurs à partir de ses actes passés.

### 3.1.3 L'ethos dans la rhétorique classique

Dans la rhétorique de l'âge classique, on ne parle pas d'ethos mais de *mœurs*, du latin « *mores* ». À cette époque, on distinguait deux types de mœurs : d'une part les « mœurs réelles » qui correspondaient à la réputation singulière de l'orateur établie sur la base de ses actions passées et, d'autre part, les « mœurs oratoires », c'est-à-dire l'image que le locuteur donnait à voir de lui-même au travers de son discours et de son activité oratoire. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est B. Gibert qui a montré que les mœurs oratoires

pouvaient être totalement dissociées des mœurs réelles dans son ouvrage *La rhétorique ou les règles de l'éloquence*, publié en 1730<sup>45</sup> :

Nous distinguons les mœurs oratoires d'avec les mœurs réelles. Cela est aisé. Car qu'on soit effectivement honnête homme, que l'on ait de la pitié, de la religion, de la modestie, de la justice, de la facilité à vivre avec le monde, ou que, au contraire, on soit vicieux, et qu'on ait des qualités opposées à celles que nous venons de dire, c'est là ce qu'on appelle mœurs réelles. Mais qu'un homme paraisse tel ou tel par le discours, cela s'appelle mœurs oratoires, soit qu'effectivement il soit tel qu'il le paraît, soit qu'il ne le soit pas. (Gibert, 2004 : 212-212)

En d'autres termes, les mœurs réelles appartiennent au domaine de la morale et sont attachées à la seule personne de l'orateur. En revanche, les mœurs oratoires concernent le discours et résultent d'un choix délibéré par celui-ci d'une stratégie argumentative. Et pour B. Gibert, l'ethos construit n'est ni le portrait moral de l'orateur, ni les informations préalables le concernant. Toutes les informations que nous possédons sur l'orateur (mœurs réelles) ne devraient pas contribuer à la constitution de son image discursive. Ainsi, la rhétorique classique se distingue-t-elle de la conception d'ethos des rhéteurs latins par l'idée selon laquelle les mœurs oratoires se suffisent à elles-mêmes pour conférer au discours une efficacité persuasive, et ce, même en l'absence des mœurs réelles.

Par cette distinction des « mœurs réelles » d'avec les « mœurs oratoires », la rhétorique de l'âge classique introduit une notion étrangère à la conception aristotélicienne, celle du rapport qui lie le discours à la personne réelle de l'orateur. On rejoint ici l'opposition centrale entre l'être et le paraître, dualité non retenue par Aristote. B. Baltazar écrit « on peut se montrer tel, sans l'être ; et l'on peut ne point paraître tel, quoiqu'on le soit ; parce que cela dépend de la manière dont on parle » (ibid). Toutefois, comme le précise M. Le Guern, bien que B. Gibert ait proposé cette distinction « il semble faire une telle confiance à la nature humaine que cette possibilité reste pour lui assez théorique » (1977 : 285). Nous sommes au cœur de la question de l'éthique et du souci moral d'authenticité et de transparence. En effet, pour B. Gibert,

---

<sup>45</sup> Nous nous référons à l'édition 2004, édition critique par Ben Messaoud, Paris, Honoré Champion.

la manière de parler reflète spontanément l'authenticité de la personnalité de l'orateur. Aussi, dit-il, le discours est un miroir qui reflète l'orateur.

Nous verrons par la suite que les analystes du discours tels que D. Maingueneau, P. Charaudeau et R. Amossy reprendront cette distinction entre les mœurs réelles et les mœurs oratoires dans la conception de l'ethos proprement discursif. Ce dernier en effet se construit toujours sur la base d'un ethos prédiscursif, cet ethos n'étant autre qu'une représentation préconçue de l'énonciateur faite par l'auditeur avant même que l'énonciateur ne prenne la parole. Mais pour ces analystes du discours, si cette représentation préalable n'est pas construite par le discours, elle est néanmoins confirmée ou infirmée par celui-ci. En d'autres termes, cette représentation préalable (mœurs réelles) rentre en résonance avec l'ethos proprement discursif (mœurs oratoires).

## **3.2 L'ethos en sociologie**

### **3.2.1 La « présentation de soi » dans la microsociologie de E. Goffman**

Dans la lignée interactionniste, les travaux du sociologue E. Goffman (1973, 1974) placent la réflexion sur l'image de soi au sein de l'interaction sociale et de la construction d'identité. Ce sociologue, en effet, ne parle pas à proprement parler d'ethos mais plutôt de « présentation de soi ». Nous avons déjà eu l'occasion de définir le courant dans lequel s'inscrivent les travaux de E. Goffman et la contribution de celui-ci à la question de l'identité (cf. chapitre 1). Aussi, nous ne reviendrons pas sur ce point. Notre objectif est maintenant de mieux comprendre ce que recouvre une telle notion dans la microsociologie de E. Goffman, celle de la « présentation de soi ».

Pour E. Goffman, « tout acteur doit agir de façon à donner, de manière intentionnelle ou non, une expression de lui-même, et les autres à leur tour doivent en retirer une certaine impression » (1973 : 12). La présentation de soi au sens de E. Goffman renvoie ainsi à la tentative, intentionnelle ou non de la part du locuteur, de contrôler la qualité des images qu'il projette dans toutes les interactions sociales même les plus informelles. Comme postulat, il est important de préciser ce que l'auteur entend par « interaction » :

Par interaction (c'est-à-dire l'interaction en face à face), on entend à peu près l'influence réciproque que les partenaires exercent sur leurs actions respectives lorsqu'ils sont en présence physique immédiate les uns des autres : par une interaction, on entend l'ensemble de l'interaction qui se produit en une occasion quelconque quand les membres d'un ensemble donné se trouvent en présence continue les uns des autres, le terme « une rencontre » pouvant aussi convenir. (1973 : 23)

Dans les situations les plus banales de la vie quotidienne, deux individus mis en « présence physique immédiate » vont s'engager bon gré mal gré dans un processus de gestion des impressions. La finalité de cette image projetée est de contribuer au bon déroulement de l'échange pour éviter de « perdre la face ». Aussi, on voit bien que la présentation de soi dans cette perspective diffère de la problématique d'ethos aristotélicien dans la mesure où ce processus de gestion d'impressions affecte toutes les interactions de la vie quotidienne.

Par ailleurs, contrairement aux rhétoriciens, E. Goffman ne s'intéresse pas exclusivement à l'efficacité de la parole. Pour lui, les impressions qu'un individu se forge de son partenaire peuvent provenir de deux sources distinctes, toutes deux jouant un rôle d'égale importance dans la gestion des faces : le comportement – dans toute sa dimension gestuelle, visuelle et spatiale - et le langage. Il dit à cet effet que :

La capacité d'*expression* d'un acteur (et par conséquent son aptitude à donner des impressions) s'exprime sous deux formes radicalement différentes d'activité symbolique : l'expression *explicite* et l'expression *indirecte*. (1973 :12)

L'expression « explicite » correspond à la communication au sens traditionnel et étroit du terme, c'est-à-dire au langage verbal, aux symboles verbaux qu'une personne utilise conformément à l'usage de la langue et uniquement dans un but de transmission d'informations. En revanche, les expressions « indirectes » renvoient, quant à elles, à l'ensemble d'un comportement social dans un contexte donné en dehors du langage : les gestes, les postures corporelles, les expressions du visage, etc. Ainsi, E. Goffman intègre-t-il la totalité des comportements dans l'aptitude à projeter des impressions que ce soit de façon volontaire ou non. C'est dans ce cadre qu'il considère que les conditions de projection de l'image de soi, par l'acteur, dans l'interaction conditionnent la perception de cette image par l'auditeur.

Dans *La mise en scène de la vie sociale* (1973), c'est en s'appuyant sur ces métaphores de « scène », « personnage », « rôle », « coulisse », « public », « mise en scène », que le sociologue développe, à titre d'analogie, l'idée d'une dramaturgie qui permet de mieux appréhender la manière avec laquelle l'acteur tente de projeter une image de lui-même. Ainsi, parle-t-il de *représentation* qui désigne « la totalité de l'activité de la personne donnée, dans une occasion donnée, pour influencer d'une certaine façon un des participants » (1973 :23). E. Goffman parle également de *rôle*. Chacun joue un rôle, celui-ci devant être conforme à la « définition de la situation ». Les rôles, explique-t-il, ne sont ni perpétuellement neufs, ni indéfiniment à inventer puisqu'ils font partie d'une *routine* définie comme étant « le modèle d'action préétabli que l'on développe durant une représentation et que l'on peut représenter ou utiliser à d'autres occasions » (Ibid). On constate dès lors que la présentation de soi est modelée en partie par des rôles et des routines, c'est-à-dire par des schémas sociaux préétablis. Cette présentation se doit de rester conforme aux règles de l'interaction sociale, règles auxquelles chacun obéit dans sa participation à la vie en société.

De plus, pour mener à bien sa représentation, l'acteur dispose d'un « appareillage symbolique » (1973 :29), qu'E. Goffman désigne par le terme de « façade », qui contribue à fixer sa définition de la situation. La façade englobe différents types d'éléments que l'acteur va pouvoir intégrer à son jeu :

On appellera désormais « façade » la partie de la représentation qui a pour fonction normale d'établir et de fixer la définition de la situation qui est proposée aux observateurs. La façade n'est autre que l'appareillage symbolique, utilisé habituellement par l'acteur, à dessein ou non, durant sa représentation. (1973 : 29)

En d'autres termes, la « façade » standardise la présentation de soi sur la base de traits dont les significations sont figées. Elle est composée de plusieurs éléments qui sont le *décor* et la *façade personnelle* de l'acteur. Le *décor* n'est autre que la toile de fond devant laquelle s'accomplit la représentation. Ces chaînons sont « les éléments scéniques de l'appareillage symbolique » (*ibid* :30) tels que le mobilier, la décoration, la disposition des objets, le cadre spatio-temporel etc. Le décor est généralement durablement stable, de sorte qu'un individu doit se contenter du décor dans lequel il est engagé pour réaliser sa représentation<sup>46</sup>. À cela s'ajoute la *façade personnelle*, c'est-à-dire « les éléments qui, confondus avec la personne de l'acteur lui-même, le suivent partout où il va » (*Ibid.*). Parmi ces éléments constitutifs de la façade personnelle de l'acteur, on retrouve les signes distinctifs de sa fonction, ses vêtements, son sexe, son âge, ses caractéristiques raciales, sa physionomie, son attitude, sa façon de parler, ses mimiques, ses comportements gestuels et d'autres éléments semblables. Certains de ces éléments, explique le sociologue, sont relativement stables et ne varient pas d'une situation à l'autre (par exemple, les caractéristiques raciales). D'autres éléments vont en revanche s'adapter spécifiquement à chacune des représentations (comme les gestes, les mimiques, etc.). Il est intéressant de noter que la notion d'« appareillage symbolique » développée par E. Goffman possède d'étranges similitudes avec la notion d'« appareil formel » de la langue du linguiste E. Benveniste. Au fond, ces deux notions renvoient à la manière dont se construit l'image de soi. Alors que pour le sociologue E. Goffman l'acteur se met principalement en scène et présente une image personnelle façonnée par son comportement, ses gestes et ses mimiques à travers une façade, pour le linguiste E. Benveniste la construction de l'image de soi doit être appréhendée sous son aspect verbal puisque cette image ne peut être pensée en dehors

---

<sup>46</sup> Exceptionnellement, le décor peut lui-même se déplacer comme dans le cas de grands défilés officiels ou cortèges funèbres (*ibid.* :30)

de son ancrage dans un « je ». En s'appropriant l'appareil formel de la langue, le locuteur se dit et se donne à voir d'une certaine façon. Il énonce sa position de locuteur :

C'est dans l'instance de discours où *je* désigne le locuteur que celui-ci s'énonce comme « sujet ». [...] il n'y a pas d'autre témoignage objectif de l'identité du sujet que celui qu'il donne ainsi de lui-même sur lui-même. (1966 :262)

Ainsi, c'est par des indices spécifiques de la langue que le locuteur construit, dans son énonciation, une image de soi en même temps qu'il se constitue comme sujet. Aussi, la notion linguistique d' « appareil formel » et le concept sociologique d'« appareillage symbolique » renvoient tous deux à la construction de l'ethos, c'est-à-dire à la construction de l'image à travers laquelle le sujet s'identifie et se présente à l'autre.

Si nous en revenons à la notion de « présentation de soi » au sein de la microsociologie développée par E. Goffman, nous constatons que l'acteur passe son temps à jongler entre ses différentes représentations et façades pour satisfaire aux obligations et aux attentes normatives dont il fait l'objet. La cohérence de ce comportement est indispensable à la maîtrise des impressions laissées aux partenaires. Se pose alors, inévitablement, la question de l'adhésion de l'acteur à son propre rôle et donc de sa « sincérité », ou, à l'inverse, de la « distance » qu'il maintient par rapport à celui-ci. Pour E. Goffman :

L'acteur peut être complètement pris par son propre jeu ; il peut être sincèrement convaincu que l'impression de réalité qu'il produit est la réalité même. [...] Quand l'acteur ne croit pas en son propre jeu, on parlera alors de cynisme par opposition à la « sincérité » qu'on réserve aux acteurs qui croient en l'impression produite par leur propre représentation. (1973 : 25).

Le sociologue n'approfondira pas plus la question du cynisme, notion somme toute assez secondaire dans ses travaux. Mais pour lui, l'acteur peut être convaincu par sa prestation et jouer ainsi son rôle de bonne foi. Il est intéressant de préciser que E. Goffman, s'appuie sur la notion sartrienne de « mauvaise foi » pour penser la manière dont les individus, engagés dans une interaction, jouent le rôle exigé par le contexte

situationnel en adoptant des modèles de conduite normalisés, stéréotypés pour répondre aux attentes sociales auxquelles ils doivent répondre. On constate néanmoins qu'ils s'en démarquent parfois. En effet, E. Goffman considère que la personne peut être convaincue d'être réellement ce qu'elle joue. Pour le sociologue, le rôle joué par l'acteur n'est pas nécessairement une négation de soi, une forme d'insincérité ou encore un « mensonge à soi » selon la définition sartrienne de la mauvaise foi. En effet, pour E. Goffman, « *être réellement* un certain type de personne [...] c'est aussi adopter des normes de la conduite et de l'apparence que le groupe social y associe » (1973 :76). Autrement dit, cela revient à passer par une socialisation. Nous y reviendrons dans notre dernier chapitre.

Pour E. Goffman, c'est l'adoption d'une ligne de conduite conforme aux attentes sociales qui permet à l'acteur de paraître à son avantage. Il dira même, dans son ouvrage *Les rites d'interaction* (1974), « qu'il ait ou non l'intention d'adopter une telle ligne, l'individu finit toujours par s'apercevoir qu'il en a effectivement suivi une » (1974 :9). On retrouve ici toute la dimension ritualisée de ce phénomène que le sociologue a décrite et analysée à travers la notion de « face » (1974). À titre de rappel, cette notion désigne la valeur sociale positive que chacun revendique et s'efforce de produire au travers de ses interactions en manifestant des traits, des attitudes ou des conduites socialement approuvés. Le « savoir-vivre » et le « tact » veulent que chacun coopère à cette « mise en scène » de soi afin que personne n'y perde la face. La présentation de soi, pivot de toute interaction sociale, n'a pas donc besoin d'être consciente et programmée. Il dira même :

La facilité avec laquelle les acteurs mènent à bien, sans avoir besoin d'y réfléchir, et, malgré tout, de façon conséquente, ces routines conformes aux normes, signifie non pas qu'il n'y a pas eu de représentation mais tout simplement que les participants ne se sont pas rendu compte qu'il y en avait une ». (1973 :76)

Ainsi, sommes-nous loin de la perspective aristotélicienne dans laquelle, rappelons-le, l'ethos - l'image de l'orateur - relève d'une stratégie consciente et programmée. Chez E. Goffman ainsi que chez d'autres sociologues tels que P. Bourdieu que nous mentionnons ci-dessous la présentation de soi dépasse largement l'intentionnalité du



sujet puisqu'elle constitue une pratique dont dépendent non seulement l'efficacité de l'action en société mais aussi la vie sociale en tant que telle.

### 3.2.2 L'ethos dans la sociologie de P. Bourdieu

Dans le champ sociologique, P. Bourdieu a proposé une réinterprétation de la notion d'ethos dans le cadre de son concept d'*habitus*. L'*habitus* désigne l'ensemble des dispositions durables acquises par l'individu au cours du processus de socialisation. Et P. Bourdieu va alors faire de l'ethos - avec l'*hexis* (mémoire corporelle dans le monde social) - une des composantes de l'*habitus* :

La notion d'*habitus* englobe la notion d'ethos, c'est pourquoi j'emploie de moins en moins cette notion. [...] La force de l'ethos, c'est que c'est une morale devenue *hexis*, geste, posture. [...] L'*habitus*, comme le mot le dit, c'est ce que l'on a acquis, mais qui s'est incarné de façon durable dans le corps sous forme de dispositions permanentes (1984 : 133-134).

Ainsi, l'*ethos*, en tant que composante de l'*habitus*, désigne chez P. Bourdieu l'ensemble des principes intériorisés guidant notre conduite à notre insu. Mais voulant donner la priorité au concept d'*habitus* et ne souhaitant pas fragmenter la notion d'*habitus* en plusieurs instances, P. Bourdieu prendra ses distances avec le concept d'ethos.

À l'instar de E. Goffman, l'efficacité discursive ne relève pas uniquement d'une pratique oratoire et ne relève pas nécessairement d'une stratégie consciente et programmée. En effet, P. Bourdieu parle d'un « code secret » qui, inconsciemment, participe de manière symbolique à la construction de l'image de soi. Dans son ouvrage *Ce que parler veut dire* (1982), il dit :

Tout permet de supposer que les instructions les plus déterminantes pour la construction de l'*habitus* se transmettent sans passer par le langage et par la

conscience, au travers des suggestions qui sont inscrites dans les aspects les plus *insignifiants* en apparence des choses, des situations ou des pratiques de l'existence ordinaire : ainsi, la modalité des pratiques, les manières de regarder, de se tenir, de garder le silence, ou même de parler (« regards désapprobateurs », « tons » ou « airs de reproche », etc.) sont chargées d'injonctions qui ne sont si puissantes, si difficiles à révoquer, que parce qu'elles sont silencieuses et insidieuses, insistantes et insinuant. (1982 :37)

C'est pour cette raison que selon P. Bourdieu, on ne peut parler d'*habitus linguistique* qu'à la double condition de ne pas oublier que celui-ci n'est qu'une dimension de l'*habitus* et de se garder « d'autonomiser la production de paroles par rapport à la production de choix esthétiques, ou de gestes, ou de toute autre pratique possible » (1984 : 135). Par ailleurs, pour ce sociologue, le principe de l'efficacité de la parole ne se trouve pas tant dans sa « substance proprement linguistique » que dans l'adéquation de la fonction sociale avec le discours du locuteur. Autrement dit, un discours ne sera efficace et légitime que si et seulement si celui-ci est prononcé par la personne légitimée à le faire :

L'efficacité symbolique des mots ne s'exerce jamais que dans la mesure où celui qui la subit reconnaît celui qui l'exerce comme fondé à l'exercer ou, ce qui revient au même, s'oublie et s'ignore, en s'y soumettant, comme ayant contribué, par la reconnaissance qu'il lui accorde, à la fonder. (1982 : 119)

Ainsi, le sermon du prêtre tire-t-il son efficacité du fait que c'est l'homme d'église qui est, aux yeux de tous, le plus habilité à le produire. Et pour P. Bourdieu, l'efficacité symbolique de la parole est vouée à l'échec aussi longtemps qu'elle n'établit pas de relation entre les propriétés respectives du discours, de celui qui le formule et de l'institution qui l'autorise à le prononcer. Aussi, selon P. Bourdieu, « toute expression est un ajustement entre un *intérêt expressif* et une *censure* constituée par la structure du champ dans lequel s'offre cette expression » (1984 :138). Cet ajustement est le produit d'un travail d'euphémisation pouvant aller parfois jusqu'au silence, limite du discours censuré.

En somme, l'efficacité du discours s'inscrit en sociologie dans une double perspective. D'une part, elle se situe au sein d'une dimension interactionnelle puisque l'efficacité discursive ne peut se comprendre en-dehors de l'échange entre les participants. Quelle que soit la situation communicative, le locuteur construit, à dessein ou non, une image de soi dans son discours. Par ailleurs, cette efficacité ne relève pas nécessairement d'une pratique purement oratoire puisque l'expression corporelle, les gestes, l'apparence, tout ce « code secret » (Bourdieu, 1982) participent activement et de manière symbolique à l'efficacité discursive du locuteur. D'autre part, l'efficacité du discours ne se conçoit également qu'au sein d'une perspective institutionnelle puisque l'échange est indissociable des positions occupées par les participants dans les champs religieux, politique ou intellectuel à l'intérieur desquels ils agissent. Ainsi, contrairement à la rhétorique d'Aristote, l'efficacité discursive ne relève pas de la part de l'orateur d'une stratégie consciente et programmée. Au contraire, elle dépasse largement l'intentionnalité du sujet parlant puisqu'elle est assujettie à la fois à l'efficacité de notre action en société et à la vie sociale en tant que telle.

### **3.3 La « gestion des impressions » en psychologie sociale**

La psychologie sociale a associé la notion de présentation de soi au concept de *gestion* ou de *management de l'impression*. Ce management désigne en psychologie sociale tout comportement visant à contrôler les impressions que les autres se forment de notre personne. Les premiers travaux sur le management de l'impression apparaissent à la fin des années 1980 dans le contexte organisationnel. Fondé sur les notions d'« impression » et de « façade » développées dans les travaux du sociologue E. Goffman, le management de l'impression a fait l'objet de nombreuses attentions en psychologie sociale. Le psychosociologue J. T. Tedeshi, dans son ouvrage *Impression*

*Management Theory and Social Psychological Research* (1981), définit le « management de l'impression » de la manière suivante :

Impression management consists of any behavior by a person that has the purpose of controlling or manipulating the attributions and impressions formed of that person by others. (1981 :3)<sup>47</sup>

En psychologie sociale, on retrouve l'idée selon laquelle l'image de soi se construit dans toutes les situations, même dans celles où ni la présentation de soi, ni le contrôle de sa perception par les autres ne sont un objectif premier, délibéré ou même conscient.

Les psychosociologues soulèvent à ce propos une série de questions auxquelles ils tentent d'apporter des réponses par le biais d'expériences menées en laboratoire. C'est le cas notamment du psychosociologue E. Marc qui, dans son ouvrage *Psychologie de l'identité* (2005), souligne l'importance de la gestion des impressions dans la rencontre avec l'autre. En effet, selon lui, dans la mesure où nous sommes constamment soumis au regard de l'autre, il est important « d'avoir une 'bonne tenue', de pouvoir exercer un contrôle sur l'image que l'on donne de soi de façon à ce qu'elle soit conforme à l'impression qu'on veut produire » (Marc, 2005 : 174)<sup>48</sup>. L'individu va alors essayer d'afficher une apparence forte et d'assurer un contrôle à la fois de son attitude et de son dire. Dans ses travaux, E. Marc souligne par ailleurs l'importance de la « tenue » du sujet dans la gestion des impressions :

La *tenue* tient une place importante dans cette problématique de l'impression produite, car elle se prête tout particulièrement à une « mise en scène » du moi, à une élaboration contrôlée et à une symbolisation de l'image que l'on souhaite offrir. (2005 :149)

---

<sup>47</sup> Notre traduction : « Le management de l'impression consiste en tout comportement d'une personne visant à contrôler ou à manipuler les attributs et les impressions que les autres se font d'elle ».

<sup>48</sup> Dans la sociologie de P. Bourdieu, nous retrouvons également cette idée. Ce contrôle de soi, qu'il nomme la « *stylisation de la vie* », consiste à faire attention constamment à la forme, c'est-à-dire privilégier la manière, le style au détriment de la fonction. Ce besoin de contrôle se voit « dans la manière de s'habiller ou de manger mais aussi dans la manière de parler qui tend à exclure le laisser-aller, le relâchement ou la licence que l'on s'accorde ailleurs lorsqu'on est « entre soi » » (Bourdieu, 1982 : 87).

En psychologie sociale, la gestion des impressions renvoie ainsi aux différentes stratégies de valorisation que le sujet va utiliser dans sa présentation. En effet, dans la mesure où le sujet peut actualiser plusieurs facettes de son identité, celui-ci va privilégier plus ou moins consciemment la stratégie qu'il jugera la plus valorisante et/ou la plus adaptée au contexte situationnel qu'il perçoit. Ainsi, va-t-il « chercher à dissimuler tout ce qui pourrait donner de lui une image infériorisante » (2005 : 179). Par ailleurs, les expériences groupales menées par E. Marc, montrent également qu'il est parfois difficile de contrôler toutes les facettes de la personnalité, certaines facettes se manifestant involontairement dans l'interaction et provoquant un décalage entre l'image de soi et l'image proposée à autrui : « dans sa parole et son comportement, le sujet peut donner à entendre et à voir, à son insu, ce qu'il se dissimule à lui-même » (2005 :150).

Dans le discours, la gestion des impressions se traduit, par exemple, par des précautions verbales. Afin d'illustrer nos propos, reprenons l'exemple de Lucie, une des participantes de l'expérience groupale menée par E. Marc (2005). À la fin de l'expérience, Lucie livre son ressenti de la manière suivante :

**Lucie** : Je voudrais faire une petite remarque, c'est peut-être pas très important, mais j'ai l'impression que tout à l'heure, Françoise avait l'air de dire, enfin on pouvait comprendre ça... que je... enfin... que j'essayais de me faire prier, pour être le centre de l'attention, pour me faire remarquer. Je ne pense vraiment pas que c'est dans ce but... c'est que vraiment je n'arrivais pas à dire ce que je voulais. (Marc, 2005 : 207)

Dans un premier temps, on constate que Lucie exprime son sentiment en le subjectivant à travers différentes formules de type « c'est du moins ce que je pense », « j'ai l'impression que » « je ne pense vraiment pas que » (...). On note également qu'elle déprécie son opinion en utilisant l'adjectif « petit » : « je voudrais faire une *petite* remarque ». On constate également l'emploi de tournures conditionnelles et d'expressions comme « peut-être ». Tous ces procédés linguistiques connus pour être des formes d'atténuation expriment une mise en doute par le locuteur de ses affirmations. En d'autres termes, Lucie propose une image d'elle en usant d'infinies

précautions : elle n'avance pas son point de vue comme une vérité objective mais elle le fait en minimisant et en subjectivant son appréciation personnelle.

Ainsi, dans le discours, le locuteur qui opère un filtrage va sélectionner les informations qu'il souhaite transmettre. Ces solutions de compromis se retrouvent dans la forme même du discours à travers des formules d'atténuation, des énoncés d'euphémisation et des mécanismes d'autocorrection. Pour le psychosociologue E. Marc, « loin d'être des éléments aléatoires provenant seulement d'une maladresse ou d'une difficulté d'énonciation » (2005 :207), les mécanismes d'autocorrection ont une signification : ils résultent d'un contrôle de la part du locuteur. Ce sont des processus d'anticipation, d'évaluation et d'autocorrection par le locuteur de son énoncé. E. Marc parle même de mécanismes de défense puisque ces éléments permettent, au fond, de contrôler l'image que l'on présente aux autres.

### **3.4 L'ethos en sciences du langage**

La « présentation de soi » - ou l'ethos - a dû attendre les années 1980 pour être repensée au sein des problématiques liées au discours dans les sciences du langage. Le renouveau des problématiques de l'ethos en sciences du langage - et plus particulièrement en analyse du discours - s'est fait autour de l'ethos proprement discursif, celui qui ressort de l'énonciation. À cet effet, D. Maingueneau affirme que « dès qu'il y a énonciation, quelque chose de l'ordre de l'*ethos* se trouve libéré : à travers sa parole un locuteur active chez l'interprète la construction d'une certaine représentation de lui-même, mettant ainsi en péril sa maîtrise sur sa propre parole [...] » (Maingueneau, 2013). Ainsi, le concept d'ethos apparaît-t-il consubstantiel à toute activité de production langagière. Nous retrouvons cette idée chez un bon nombre de linguistes. R. Amossy fait l'hypothèse que « la présentation de soi, ou de ce que la tradition rhétorique appelle « éthos », est une dimension intégrante du discours »

(2010 :7). Et encore P. Charaudeau d'affirmer qu' « il n'y a pas d'acte de langage qui ne passe par la construction d'une image de soi. [...] Le sujet parlant n'échappe pas à la question de l'ethos » (2005 :66). Ainsi, c'est l'importance de la représentation de soi et de l'autre dans l'interlocution que l'ethos met en jeu en sciences du langage.

Nous allons voir maintenant la contribution des différents travaux en sciences du langage à la problématique de l'ethos. Pour ce faire, nous aborderons successivement les travaux d'O. Ducrot, de D. Maingueneau, de P. Charaudeau et de R. Amossy.

### 3.4.1 L'ethos dit l'ethos montré

L'introduction de la notion d'ethos dans les sciences du langage est à rechercher dans la théorie polyphonique de l'énonciation d'O. Ducrot en dépit du fait que, selon R. Amossy (2010 : 33), cette étude porte plus sur la polyphonie énonciative que sur les voies verbales de la présentation de soi. Dans son ouvrage *Le dire et le dit* (1984), O. Ducrot désigne par énonciation l'apparition d'un énoncé et non pas son acte de production :

Ce que je désignerai par ce terme [= énonciation], c'est l'évènement constitué par l'apparition d'un énoncé. [...] Je ne dis pas que l'énonciation, c'est l'acte de quelqu'un qui produit un énoncé : pour moi, c'est simplement le fait qu'un énoncé apparaisse, et je ne veux pas prendre position, au niveau de ces définitions préliminaires, par rapport au problème de l'auteur de l'énoncé. Je n'ai pas à décider s'il y a un auteur et quel il est. (1984 :179)

O. Ducrot évite ainsi de rattacher l'énonciation à une source identifiée, à un sujet parlant puisque, selon lui, c'est l'énoncé lui-même qui fournit des renseignements sur « l'(les) auteur(s) éventuel (s) de l'énonciation » (1984 :193). Aussi, la polyphonie énonciative d'O. Ducrot délaisse-t-elle le sujet parlant réel pour s'intéresser à l'instance discursive du locuteur. Elle le fait en remettant en cause radicalement son unicité : « la thèse que je veux défendre ici est qu'il faut distinguer parmi ces sujets au

moins deux types de personnages, les énonciateurs et les locuteurs » (1984 :193). En effet, comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, le linguiste O. Ducrot distingue le « je » sujet de l'énonciation du « je » sujet de l'énoncé car selon lui : « le locuteur désigné par *je*, peut être distinct de l'auteur empirique de l'énoncé, de son producteur » (1984 :194). C'est ici qu'intervient le fameux concept de la double nature du « je », dualité où le « je » peut être sujet de l'énonciation ou sujet de l'énoncé. Cette distinction conceptuelle entre l'être empirique extralinguistique (extérieur au langage) et les instances intra-discursives (internes au discours) se trouve au sein même de toute réflexion sur l'ethos. En effet, pour O. Ducrot, c'est le locuteur-L ou fiction discursive, (c'est-à-dire le locuteur en tant qu'énonciateur) qui est censé promouvoir les qualités du locuteur-λ (le locuteur en tant qu'être du monde, hors de l'énonciation). Il dit à cet effet :

Il ne s'agit pas des affirmations flatteuses que l'orateur peut faire sur sa propre personne dans le contenu de son discours, affirmations qui risquent au contraire de heurter l'auditeur, mais de l'apparence que lui confèrent le débit, l'intonation, chaleureuse ou sévère, le choix des mots, des arguments (le fait de choisir ou de négliger tel argument peut apparaître symptomatique de telle qualité ou de tel défaut moral). Dans ma terminologie, je dirai que l'ethos est attaché à L, le locuteur en tant que tel : c'est en tant qu'il est source de l'énonciation qu'il se voit affublé de certains caractères qui, par contrecoup, rendent cette énonciation acceptable ou rebutante. Ce que l'orateur pourrait dire de lui, en tant qu'objet de l'énonciation, concerne en revanche λ, l'être du monde, et ce n'est pas celui-ci qui est en jeu dans la partie de la rhétorique dont je parle. (Ducrot 1984 : 201).

Aussi, O. Ducrot insiste-t-il sur la centralité de l'énonciation dans l'élaboration d'une image de soi, les modalités du dire étant plus révélatrices du locuteur que ses propres affirmations sur lui-même. Ce faisant, le locuteur construit son image dans le *dire* – dans l'énonciation à travers son style - bien plus que dans le *dit* - c'est-à-dire dans ce qu'il peut formuler lui-même. Néanmoins, O. Ducrot ne poursuivra pas sa réflexion au-delà. La réflexion sur l'image de soi dans le discours lui sert principalement à illustrer sa théorie de la polyphonie.



En réalité, c'est dans les travaux du linguiste D. Maingueneau que se trouve exposée pour la première fois, dans un cadre spécifiquement linguistique, la notion d'ethos empruntée à la rhétorique. D'ailleurs, comme l'énonce clairement le linguiste E. Eggs, spécialiste de la rhétorique et de l'argumentation : « À l'exception des recherches de Maingueneau, l'ethos est pratiquement absent dans la recherche actuelle en linguistique, en pragmatique et en théorie de l'argumentation » (1999 : 32). En effet, c'est dans sa théorie de l'analyse du discours que la notion d'*ethos discursif* s'enrichit de ses premiers développements. Pour D. Maingueneau cette notion renvoie à « ce que l'orateur prétend *être*, il le donne à entendre et à voir : il ne *dit* pas qu'il est simple et honnête, il le *montre* à travers sa manière de s'exprimer » (1993 : 138). Ainsi, l'accent est mis une fois encore sur la distinction entre l'ethos *dit* (ce que le locuteur dit sur lui-même) et l'ethos *montré* (ce que montre sa manière d'énoncer). Pour lui, l'ethos ne se *dit* pas dans l'énoncé mais se *montre*. Il dira même, dans son article « Problèmes d'ethos » (2002), que l'ethos *dit* reste au second plan de l'énonciation « il doit être perçu, mais ne pas faire l'objet du discours » (2002 :58). L'ethos n'est, de fait, pas attaché au sujet réel mais bien au sujet dans l'exercice de la parole :

L'ethos est ainsi attaché à l'exercice de la parole, au rôle qui correspond à son discours, et non à l'individu « réel » appréhendé indépendamment de sa prestation oratoire : c'est donc le sujet d'énonciation en tant qu'il est en train d'énoncer qui est ici en jeu. (1993 : 138)

Ainsi, constate-t-on que les problématiques liées à l'ethos, nous amènent à repenser la notion de sujet dans le langage. Se distingue, dès lors, le sujet « réel » de son image construite dans et par son énonciation. C'est cette même distinction que R. Amossy établit entre le *dit* et le *dire*. Pour elle, alors que le *dit* est ce que locuteur énonce explicitement sur lui-même, le *dire* relève ce qui émerge de sa parole. Et l'image de soi, explique R. Amossy est toujours le résultat d'un *dire* :

En effet, l'image de soi peut découler du *dit* : ce que le locuteur énonce explicitement sur lui-même en se prenant comme thème de son propre discours. En même temps, elle est toujours résultat d'un *dire* : le locuteur se dévoile dans les modalités de sa parole, même lorsqu'il ne se réfère pas à lui-même. [...] Pour

se dire, le « je » de l'énonciation n'a pas besoin de mettre en scène un « je » de l'énoncé : il se montre même quand il ne parle pas de sa personne. (2010 :113)

Autrement dit, c'est grâce aux modalités de son *dire* que le locuteur donne une représentation de sa personne. Ainsi, tout locuteur donne dans son discours, de manière spontanée ou non, une présentation de soi même s'il ne parle ni de lui, ni à la première personne (exemple du discours scientifique). Et R. Amossy d'ajouter : « il n'est pas nécessaire que le locuteur trace son portrait, détaille ses qualités ni même qu'il parle explicitement de lui. Son style, ses compétences langagières et encyclopédiques, ses croyances implicites suffisent à donner une représentation de sa personne » (1999 :9). C'est en ce sens que l'ethos apparaît intimement lié à l'acte d'énonciation.

### 3.4.2 L'ethos et le comportement

Même lorsqu'il cesse de parler, le locuteur continue d'afficher une image de soi. Ainsi, à la veine discursive de l'ethos s'ajoute une dimension comportementale. En effet, si l'ethos est un *effet du discours*, il convient de bien définir les éléments qui relèvent de celui-ci. Nous avons eu l'occasion de préciser dans le chapitre précédent que nous ne limitons pas l'acception du terme « discours » au seul cas de la manifestation verbale. Toute mise en scène discursive dépend des caractéristiques de l'ensemble des codes, fussent-ils verbaux et non verbaux. C'est d'ailleurs sur la base de cette conception que se fondent les réflexions des analystes du discours tels que D. Maingueneau pour qui l'ethos n'est pas construit uniquement par le discours tenu, mais aussi par le « corps parlant ». D'ailleurs, c'est ce que dit D. Maingueneau en termes très clairs : « l'ethos, par nature, est un *comportement*, qui, en tant que tel, articule du verbal et du non-verbal pour provoquer chez le destinataire des effets qui ne doivent pas tout aux seuls mots » (2002 :59). En effet, si nous reprenons l'axiome principal de l'Ecole Palo Alto selon lequel « on ne peut pas ne pas communiquer » alors tous les éléments, apparemment insignifiants participent de manière symbolique à la construction de l'image de soi projetée par le locuteur dans son discours. Cette

perspective adoptée permet ainsi de ne plus dissocier une manière d'*être* d'une manière de *dire*.

Ce faisant, dans l'élaboration de l'ethos du locuteur interviennent divers constituants tels que des éléments non verbaux (mimiques, gestes, regards, etc.), des éléments paraverbaux (intonations, accentuations, pauses, débit de parole, etc.) et plus largement toutes les caractéristiques du comportement discursif du locuteur (façon de parler, manière d'interagir, gestion des relations interpersonnelles, etc.).

Il est intéressant de noter à ce propos que de nombreux exemples en littérature mettent en exergue les liens entre le comportement, les gestes et l'image de soi. Souvenons-nous de l'ouvrage de M. Kundera, *L'immortalité* (1990) dans lequel, selon l'auteur, un simple geste suffit à caractériser une identité. De sa fenêtre, le narrateur voit une femme au bord d'une piscine, « la dame pouvait avoir soixante, soixante-cinq ans ». Et puis ?

Quand elle eut dépassé le maître-nageur de quatre à cinq mètres, elle tourna la tête vers lui, sourit, et fit un signe de la main. Mon cœur se serra. Ce sourire, ce geste, étaient d'une femme de vingt ans ! Sa main s'était envolée avec une ravissante légèreté. Comme si, par jeu, elle avait lancé à son amant un ballon multicolore. Ce sourire et ce geste étaient pleins de charme, tandis que le visage et le corps n'en avaient plus. (1990 : 4)

Un prénom suffit à identifier l'acteur de ce geste, Agnès. Aussi, chacun a sa propre façon de se présenter, de donner à son corps et à son visage autant d'attitudes expressives qui, en projection, vont participer à l'élaboration d'une certaine image de soi.

### 3.4.3 L'ethos *discursif* et l'ethos *prédiscursif*

Selon D. Maingueneau, si l'ethos est intimement lié à l'acte d'énonciation, on ne peut cependant pas « ignorer que le public se construit aussi des représentations de l'ethos de l'énonciateur *avant* même qu'il ne parle ». (2002 :58). Dans le même ordre d'idée, R. Amossy écrit : « l'ethos discursif se construit en relation à une ou des représentation(s) qui circule(nt) d'ores et déjà dans le discours ambiant » (2010 : 75). En effet, il existe bien souvent chez les destinataires une représentation « prédiscursive » (Maingueneau) ou « préalable » (Amossy) du locuteur, c'est-à-dire une représentation antérieure à la prise de parole de l'énonciateur. On retrouve ici la conception des rhéteurs latins dans les problématiques de l'ethos dans les sciences du langage. Ainsi l'ethos présente-t-il une dimension sociale, dimension extérieure qui précède toute activité oratoire de l'orateur.<sup>49</sup> Cela est particulièrement évident chez les personnes qui occupent la scène médiatique.

L'ethos discursif s'élabore en s'appuyant sur les fondements de cet ethos prédiscursif. En effet, selon les analystes du discours, cette image préalable se confronte inévitablement à celle que le locuteur élabore dans son discours. En d'autres termes, *l'ethos discursif* est intimement lié à cet *ethos prédiscursif*. En effet, le locuteur élabore son discours en fonction de l'image initiale que l'autre a de lui avant même sa prise de parole. En tant que telle, cette représentation occupe une place essentielle dans le discours puisqu'elle permet « une confrontation d'images, celle que l'on connaît de l'orateur avec celle que celui-ci construit dans son discours » (Amossy, 2010 :75). Nous retrouvons cette idée chez le linguiste P. Charaudeau pour qui l'ethos est à la fois discursif et prédiscursif. Ce dernier part de l'idée que l'ethos du locuteur se construit à partir de l'image préconçue de l'énonciateur par le co-énonciateur et à partir de ce que l'énonciateur dit dans/par sa prise de parole :

---

<sup>49</sup> Rappelons que seul *l'ethos discursif* correspond à la définition d'Aristote.

L'ethos, en tant qu'image qui s'attache à celui qui parle, n'est pas une propriété exclusive de celui-ci ; il n'est jamais que l'image dont l'affuble l'interlocuteur, à partir de ce qu'il dit. L'ethos est affaire de croisement de regard : regard de l'autre sur celui qui parle, regard de celui qui parle sur la façon dont il pense que l'autre le voit. Or, cet autre, pour construire l'image du sujet parlant s'appuie à la fois sur les données préexistantes au discours – ce qu'il sait a priori du locuteur – et sur celles apportées par l'acte de langage lui-même (Charaudeau, 2005 :88)

Ainsi est posée la nécessité d'une mise en rapport de l'image préexistante de la personne réelle du locuteur, rattachée au contexte extralinguistique et désignée sous le terme de « représentation psychosociale » avec l'ethos construit discursivement par le locuteur. Au fond, les ethos discursif et prédiscursif reprennent la distinction établie par G. Baltazar (1790) à l'âge classique entre les « mœurs oratoire » et les « mœurs réelles ».

#### 3.4.4 L'ethos et les cadres sociaux

Fidèle à la perspective du sociologue E. Goffman, l'analyse du discours généralise l'ethos à tous les genres de discours. En effet, le locuteur construit une image de soi dans toute prise de parole, que cette image relève ou non d'une volonté de persuader. Néanmoins, chaque prise de parole s'inscrit dans un cadre social particulier<sup>50</sup>. Ainsi, dans les problématiques liées à l'ethos discursif, l'analyse du discours reprend également aux théories des sociologues l'importance des cadres sociaux dans le modelage des images de soi. Dans le *Dictionnaire d'analyse du discours*, P. Charaudeau et D. Maingueneau expliquent que l'on ne peut pas séparer l'ethos du genre du discours dans lequel il se révèle, car « chaque genre du discours comporte une distribution préétablie des rôles qui détermine en partie l'image de soi

---

<sup>50</sup> Nous avons développé ce point dans le chapitre 2 lorsque nous avons abordés les paramètres de la situation de communication.

du locuteur » (2002 : 239). En effet, la construction d'une image de soi participe toujours à une activité verbale régulée soumise à des contraintes.

Selon D. Maingueneau, la présentation de soi est partie prenante de la « scène d'énonciation », notion souvent employée concurremment en analyse du discours avec celle de « situation de communication ». Concernant la « scène d'énonciation » D. Maingueneau écrit dans le *Dictionnaire d'analyse du discours* (Charaudeau & Maingueneau, 2002) :

Mais en parlant de « scène d'énonciation », on met l'accent sur le fait que l'énonciation advient dans un espace institué, défini par le genre de discours, mais aussi sur la dimension constructive du discours, qui se « met en scène », instaure son propre espace d'énonciation. (Ibid. : 515)

Aussi D. Maingueneau pense-t-il la problématique du discours en termes d'espace *institué* et d'espace *construit* par le sujet parlant. Ce linguiste distingue au sein de la « scène d'énonciation » trois types de scènes qui se jouent sur des plans complémentaires et qui conditionnent l'image construite par le locuteur. Ainsi parle-t-il de *la scène englobante*, de *la scène générique* et de *la scénographie* :

**(1) la scène « englobante »** correspond au type de discours. Elle définit le statut des partenaires et un certain cadre spatio-temporel. Par exemple, une énonciation politique implique un « citoyen » s'adressant à des « citoyens » ainsi qu'un certain rapport à la vérité.

**(2) la scène générique** désigne l'ensemble des normes caractéristiques d'un genre de discours déterminé. En tant que telle, cette scène est tributaire de la scène englobante puisqu'elle est liée au contrat attaché au genre comme institution discursive.

**(3) la scénographie** relève du libre choix du locuteur. C'est le scénario que le locuteur sélectionne à l'intérieur du cadre fourni par le genre et qui lui permet de moduler son image. La scénographie est donc à la fois condition et produit.

C'est cette même distinction qu'opère P. Charaudeau dans son modèle de structuration socio-langagière de l'acte de langage que nous avons déjà eu l'occasion de présenter précédemment. À titre de rappel, P. Charaudeau souligne l'idée que tout acte de langage se construit au sein de deux espaces, un espace de contraintes auquel appartiennent les données minimales de la « situation de communication » auxquelles tout locuteur doit se soumettre pour rendre son énoncé valide et un espace de stratégies, un libre faire qui correspond aux choix possibles qui s'offrent au locuteur dans sa mise en scène discursive. Aussi, bien que n'évoquant pas de « scène d'énonciation », P. Charaudeau (2004, 2009, 2011) propose une distinction similaire à celle de D. Maingueneau selon laquelle l'image de soi est, d'un côté, tributaire d'un espace de contraintes, qu'il nomme « la situation de communication » (d'ordre *institué*), et, d'un autre côté, assujettie à un espace de libertés dans lequel le locuteur déploie ses stratégies, espace qu'il nomme la « situation d'énonciation » (d'ordre *construit*). Il est intéressant de relever que la métaphore théâtrale d'une « mise en scène » est présente aussi bien dans les travaux de D. Maingueneau que dans ceux de P. Charaudeau. Alors que D. Maingueneau place la métaphore théâtrale du côté de la *scénographie*, P. Charaudeau la positionne du côté du *contrat de communication*.

Somme toute, en analyse du discours, la présentation de soi est fortement conditionnée par les cadres sociaux et institutionnels qui imposent au locuteur une distribution préalable des rôles et qui déterminent ses possibles dans le discours. Ainsi, le concept d'ethos discursif est-il loin de manifester une efficacité discursive permettant au sujet de se constituer librement telle que cela a été présenté dans la rhétorique aristotélicienne. Au contraire, l'ethos s'inscrit à l'intérieur d'un genre du discours. On voit ici toute l'influence des travaux en sociologie cités précédemment (Goffman 1973, Bourdieu 1982). Et Ruth Amossy d'écrire : « en étudiant les conditions sociales et institutionnelles dans lesquelles seul l'ethos discursif peut se constituer et produire son effet, l'analyse du discours entend mettre à nu la logique des rapports que le sujet parlant noue au social » (2010 :38).

### 3.5 L'ethos effectif

#### 3.5.1 La construction de l'ethos effectif

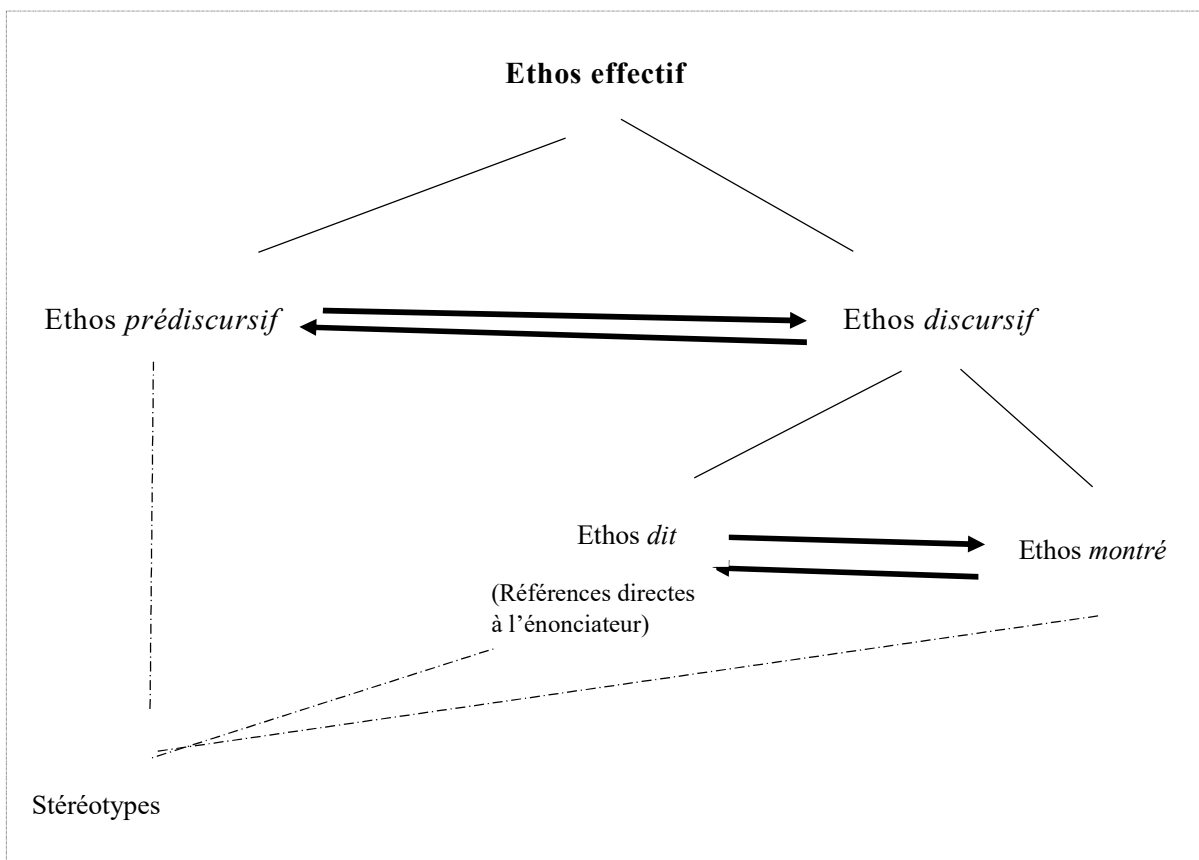
Au terme de notre analyse, on constate que l'ethos effectif – c'est-à-dire celui que construit le destinataire sur l'énonciateur - n'est pas une représentation statique. Au contraire, cet ethos renvoie à une « forme dynamique, construite par le destinataire à travers le mouvement même de la parole du locuteur » (Maingueneau, 2002 : 56). Quelle que soit la situation interlocutive, le destinataire est amené, de manière consciente ou non, à (re)construire une représentation de l'énonciateur à partir de la teneur du message qu'il énonce et de la manière avec laquelle il le fait. Dans le même ordre d'idée, R. Amossy parle, quant à elle, de *retravail de l'ethos*. Voici ce qu'elle en dit :

C'est l'image de sa personne que le locuteur pense que l'autre se fait de lui en fonction de ses prises de parole passées, et de l'ensemble de ce qui se dit et s'écrit soit sur l'individu lui-même, soit sur la catégorie professionnelle ou sociale à laquelle il appartient. La construction de l'ethos se fait par une reprise et une réélaboration de ces images et de ces modèles en fonction des besoins de l'échange. Dans ce sens, qu'elle soit entreprise délibérée ou non, toute présentation de soi est nécessairement un retravail du déjà-dit, une reprise et une modulation d'images verbales préexistantes. (2010 :24)

Force est de constater que l'analyse de l'ethos dans le discours fait intervenir des éléments et des théories plurielles. En effet, l'ethos se construit de manière complexe comme la résultante de multiples interactions entre différents facteurs tels que l'*ethos prédiscursif*, l'*ethos discursif* (*ethos montré*), facteurs qui sont eux-mêmes en relation avec les propos énoncés par le locuteur sur lui-même (*ethos dit*). Et l'ethos effectif, c'est-à-dire celui que construit tel ou tel destinataire, résulte de l'interaction de ces diverses instances. Nous reprenons le schéma proposé par D. Maingueneau (1999 : 91)



qui synthétise, de manière très claire, les interactions régissant ces différentes instances :



**Schéma 13.** La construction de l'ethos effectif

Ce schéma a le mérite d'illustrer l'idée selon laquelle l'ethos effectif, celui que vont construire les co-énonciateurs dans leur diversité à travers le discours, résulte de l'interaction de diverses instances. À noter que la double flèche dans le schéma traduit justement l'interaction réversible liant ces différents facteurs.

### 3.5.2 L'ethos visé et l'ethos produit

D. Maingueneau insiste sur le fait que des distorsions peuvent exister entre l'«  
ethos visé » par un locuteur donné et l'ethos effectivement perçu par le destinataire du  
discours : « la notion d'ethos renvoie à des choses très différentes selon qu'on considère  
le point de vue du locuteur ou celui du destinataire : l'ethos visé n'est pas  
nécessairement l'ethos produit » (Maingueneau 2002 : 59) C'est aussi ce que relève P.  
Charaudeau pour qui la construction de l'image de soi dans le discours peut être le  
résultat d'un miroir déformant :

L'ethos n'est pas totalement volontaire (une grande partie n'est pas consciente),  
pas plus qu'il ne coïncide nécessairement avec celui que le destinataire perçoit,  
reconstruit ou construit ; celui-ci peut fort bien construire du locuteur un ethos que  
ce locuteur n'a pas voulu [...] (2005 : 89)

En effet, il peut y avoir un décalage entre l'image que le locuteur souhaite projeter et  
celle que vont appréhender les interlocuteurs.

## Résumé

### Chapitre 3

\*\*\*

Au fil des siècles, la problématique de la présentation de soi par le locuteur évolue et se charge de concepts nouveaux au gré de son exploitation dans divers champs exploratoires. L'ethos, concept apparu dans la rhétorique aristotélicienne, relève à l'origine d'une pratique oratoire et d'une stratégie consciente de la part de l'orateur. Différents travaux en sociologie vont élargir ensuite le champ de cette notion à toutes les situations, mêmes les plus informelles, en l'intégrant dans un espace institutionnel structuré. En analyse du discours, la problématique liée à l'ethos et à l'image de soi est loin de manifester, à l'instar de la rhétorique à laquelle cette notion est empruntée, une efficacité discursive. Au contraire, l'ethos discursif montre la façon dont le sujet parlant construit son identité en s'intégrant dans un espace structuré qui lui assigne sa place et son rôle. Dans un souci de synthèse et de clarté, nous résumons la contribution des sciences du langage à la définition de l'ethos en cinq points :

- L'ethos, qui est une dimension constitutive du discours, est un résultat obligé de l'énonciation. L'ethos se *montre* dans l'énonciation et ne se *dit* pas dans l'énoncé.

- L'ethos s'élabore en fonction de modèles culturels et de contraintes génériques à partir desquels le locuteur construit une image de soi appropriée. Une présentation de soi réussie est ainsi tributaire des cadres dans lesquels elle s'effectue. On voit de quelle manière la question de l'ethos engage à la fois le sujet social et le sujet langagier, ces deux sujets se complétant dans un même individu.

- Tout ethos discursif se construit sur la base d'un ethos prédiscursif. Le locuteur comme l'allocutaire s'appuient dans l'échange verbal sur la représentation préexistante de celui qui prend la parole.

- L'éthos *visé* n'est pas nécessairement l'éthos effectivement *construit*.

- L'éthos est loin d'être une construction purement verbale. Tout le corps du locuteur participe à la construction de l'image de soi dans le discours.

Malgré ces précisions théoriques, D. Maingueneau considère la réflexion sur cette problématique comme étant encore inaboutie. Dans les sciences du langage, l'éthos, dit-il, « reste une catégorie insuffisamment spécifiée pour être à la mesure de la diversité des situations de communication » (2014 :47).

Néanmoins, force est de constater que la caractéristique première de la notion d'éthos, et sans doute l'une des raisons de sa persistance, réside dans sa capacité à mettre un nom sur une expérience communément partagée. Dans toutes les situations de la vie quotidienne, nous construisons, intentionnellement ou non, une représentation de notre interlocuteur que ce soit à travers ce qu'il dit ou sa manière de le dire. La question de l'éthos est, *in fine*, intimement liée à celle de la construction d'identité. L'éthos est, au fond, une conception contemporaine de l'identité comme co-construite dans l'échange social. En effet, comme le note D. Maingueneau :

[...] chaque prise de parole engage à la fois une prise en compte des représentations que se font l'un de l'autre les partenaires, mais aussi la stratégie de parole d'un locuteur qui oriente le discours de façon à se façonner à travers lui une certaine identité. (2002 :58)

L'éthos et l'identité sont ainsi liés dans la dynamique d'un échange en situation. L'identité se construit dans la mise en scène de la personne du locuteur dans un cadre interactionnel précis. De fait, l'identité n'est pas le reflet d'une réalité préexistante ; c'est une construction dynamique en situation, ce que les psychosociologues nomment « l'identité situationnelle » (Lipiansky, 1993). Chaque individu construit différentes

identités qui correspondent à la variété des situations et des interactions dans lesquelles il s'est engagé, ce qui fait dire à certains que l'identité, *in fine*, n'est qu'illusion.

« Ethos » ; « identité » ; « présentation de soi » ; « discours » ; « image de soi » ; au centre de ces notions, il est tentant de placer le concept de masque tant celui-ci semble offrir un point de vue panoptique sur l'ensemble de ces pratiques. Chacun n'est pour l'autre qu'une image, non point une image fausse ou trompeuse, mais une image personnelle construite dans sa vérité de l'échange. L'image que l'on cherche à présenter aux autres est une sorte d'image écran, comme un masque qui serait donné à voir à l'autre. Ainsi, serions-nous qu'une succession de masques ?

# CHAPITRE 4 :

## La notion de masque

Devenir un autre que soi-même, n'est-ce pas le désir de tout le monde ? Porter, ne serait-ce que pour une heure, le visage de quelqu'un de plus prestigieux, de plus valeureux, jouer au caïd, au Napoléon ? Se protéger des autres, mais surtout, peut-être de soi-même ? Devenir le piège et l'image d'une figure de l'autre monde ? Être plus fort, plus séduisant, se déguiser pour commettre des facéties, se permettre des mots que l'on n'oserait pas en d'autres circonstances, chatouiller, en toute impunité, un jour de carnaval, les filles dans les rues, leur soulever les jupes sans qu'elles protestent (sinon par des rires de pure convenance), ou bien effrayer, horrifier par l'apparence sous laquelle on se cache, devenir, en un instant, Dracula ou le monstre de Frankenstein, faire peur en courant de toute part sur les places. Autant de joies secrètes, qui travaillent l'esprit en profondeur.

Alain-Michel Boyer, *L'homme et ses masques*, 2005

### 4.1 La signification symbolique du masque

#### 4.1.1 Le masque : point de vue définitoire et étymologique

Depuis des millénaires, le masque trouble et fascine en raison de son étonnante richesse symbolique. Avant toute chose, il convient de s'arrêter sur l'étymologie du

terme masque car l'histoire de ce mot et sa polysémie contemporaine nous renvoient à une sémantique intéressante et luxuriante. Dans le *Dictionnaire historique de la langue française* d'A. Rey (1992), on apprend que la signification du *masque* a évolué au cours du temps :

▸ Le terme *masque* est apparu d'abord au sens de « faux visage que l'on met pour se déguiser ». Au XVI<sup>e</sup> siècle, il désigne, par métonymie, à la fois la personne qui porte un masque et la pièce d'étoffe qui dissimule une partie du visage. Puis, il a développé le sens métaphorique d' « apparence trompeuse » que l'on retrouve notamment dans l'expression *lever le masque*. Depuis 1540, le terme de masque est également employé à propos d'une « représentation plastique du visage, en particulier en parlant des faces sculptées très à la mode dans l'art renaissant et baroque ». Par analogie de formes, mais en changeant de fonctions, le terme de masque en est venu à désigner toute espèce de protection<sup>51</sup> du visage, dans les domaines de l'apiculture, de l'escrime, de la chirurgie, etc. jusqu'en 2020 où il devient le signe de protection ultime contre la pandémie de la Covid-19<sup>52</sup>.

▸ Son dérivé *masquer* (verbe transitif), d'abord attesté par le participe passé *masqué* au sens propre de « caché sous un masque », signifie plus généralement « dissimuler aux regards ». Au XVI<sup>e</sup> siècle, *(se) masquer* (transitivement et à la forme pronominale) est connoté péjorativement dans le sens figuré de « dissimuler sous des apparences trompeuses ». Au XVII<sup>e</sup> siècle, son emploi intransitif pour « *aller masqué* », synonyme de « feindre », est sorti de l'usage. À la même époque son antonyme, *démasquer* (verbe transitif), est apparu dans son sens figuré de « faire connaître, révéler ».

Le terme *masque* puise son origine dans un emprunt (XVI<sup>e</sup> siècle) à l'italien *maschera* « faux visage », d'un radical préroman *maska* « noir » qui est à l'origine de deux groupes de mots : **a)** un type *masca*, en latin tardif, signifiant « masque » mais

---

<sup>51</sup> Par extension de cette fonction de « protection » à un autre objet que le visage humain, le mot « masque » désigne un abri sur une côte protégeant les navires de la pluie et du soleil et un abri militaire artificiel ou naturel, qui protège du tir ennemi.

<sup>52</sup> Nous développerons ce point dans la dernière partie de notre travail.

surtout « sorcière », « spectre », « spectre, démon »<sup>53</sup> : tous ces mots attestent l'étroite association existant dans l'imaginaire populaire entre les notions de noirceur et de sorcellerie, démon. **b)** *maska* est aussi à l'origine d'un type élargi *maskara* très répandu dans les domaines ibéro-romans qui signifie « se noircir le visage » (catalan *mascara* « tache noire, salissure », portugais *mascarra* « tache », etc.), l'ancien français *maschurer* (« barbouiller, noircir), l'italien *maschera*. L'évolution sémantique de *maschera* en italien s'explique par le fait que les premiers pas vers la création du masque consistaient à se noircir le visage, et parfois le corps, de fumée ou de suie. Mais pour d'autres, le terme *masque* proviendrait du mot arabe *maskhara* (*mashara*)<sup>54</sup> qui signifie « falsifier », « se transformer », en animal, en monstre ou un en un être extraordinaire.

Cette précision étymologique du terme *masque* nous permet de rendre compte de la grande richesse sémantique de ce mot. L'étymologie de ce terme, bien qu'elle ne soit pas toujours très claire, renvoie conjointement à la couleur noire (*maska*), à la pratique démoniaque (en latin médiéval), à l'occultation de la vérité (italien *maschera*, « faux visage »). Dans le français moderne, le masque est associé aux notions de déguisement et de dissimulation. Et par analogie de forme, il en est venu à être synonyme de protection. Ainsi, à côté de l'image positive de la protection, cohabite celle, négative, du mensonge et de l'occultation. En effet, dès le XVI<sup>e</sup> siècle le terme masque est associé, par métaphore, au paraître et au faux-semblant.

Dans le *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines* (Morfaux & Lefranc, 2011) le masque est défini comme un véritable symbole prenant la forme d'une « représentation concrète liée par une tradition, dans un contexte culturel déterminé, à une idée ou à une réalité mentale ou morale, avec une signification spécifique ». En effet, comme nous allons le voir, le masque désigne bien plus que l'objet en lui-même. Il est *représentation*. La création du masque a toujours répondu à un besoin existentiel de l'homme issu d'une peur profonde couplée à un besoin de domination. Depuis les

---

<sup>53</sup> En latin médiéval, en Angleterre, en Italie (Pise, Piémont, Sicile) et en gallo-roman (avec le composé *talamasca*) ainsi qu'en ancien provençal.

<sup>54</sup> Littré rejette cette hypothèse.



temps les plus reculés, le masque est présent dans la quasi-totalité des civilisations du monde. L'époque paléolithique nous a laissé des images d'hommes masqués comme en témoignent les peintures rupestres, dont une des plus célèbres est le « chamane dansant » à tête de cerf que l'on peut admirer dans la grotte des Trois-Frères en Occitanie. Afin d'appréhender au mieux toute la signification symbolique du masque et ainsi pouvoir dégager les concepts qui le sous-tendent, il convient de s'intéresser aux sociétés dans lesquelles le masque a joué un rôle essentiel. Car, comme nous le verrons, se masquer ne doit pas être considéré comme un geste anodin ou innocent mais bien comme un acte symbolique.

#### 4.1.2 Le masque dans les sociétés primitives et les rituels collectifs

Dans les sociétés primitives, le masque offre à l'homme la fascinante possibilité de se réincarner en un *autre*, un *autre* venu d'ailleurs, et ainsi de pouvoir toucher au divin. En effet, les peuples primitifs ont attribué au masque un véritable pouvoir de métamorphose. C. Falgaryettes-Leveau, spécialiste des arts anciens de l'Afrique subsaharienne, explique que se masquer en Afrique noire consiste à prêter vie à un être d'une nature différente, divinité ou esprit :

Création éphémère en feuilles, modelée pour quelques heures, quelques jours, ou sculpture faite pour vivre des semaines, des mois ou des années à travers le bois, l'ivoire ou le métal, le masque est un deuxième visage qui transforme l'individu de l'intérieur : le porteur - presque toujours un homme - est animé par l'esprit afférent au masque, acteur par substitution. (1995 :12)

Tous les anthropologues, les ethnologues ainsi que les historiens de l'art d'Afrique subsaharienne s'accordent à dire que, dans les sociétés primitives, la relation du masque avec son porteur est empreinte de mystères. En effet, l'homme masqué abrite l'esprit qu'il représente et à qui il donne vie, au moins passagèrement, et se transforme en « toutes sortes de forces surnaturelles terrifiantes et fécondantes » (Caillois, 1958 : 171).

Plus largement, le sociologue R. Caillois, dans son célèbre ouvrage *Les jeux et les hommes : le masque et le vertige* (1958), explique comment le masque transforme l'homme qui le porte jusqu'à le posséder et le faire entrer dans un état second :

Il incarne alors, temporairement, les puissances effrayantes, il les mime, il s'identifie à elles, et bientôt aliéné, en proie au délire, il se croit véritablement le dieu dont il s'est d'abord appliqué à prendre l'apparence au moyen d'un déguisement savant ou puéril. [...] La simulation aboutit à une possession qui, elle, n'est pas simulée. Après le délire et la frénésie qu'elle provoque, l'acteur émerge de nouveau à la conscience dans un état d'hébétude et d'épuisement qui ne lui laisse qu'un souvenir confus, ébloui, de ce qui s'est passé en lui, sans lui. (Ibid. : 171)

L'homme primitif revêtu d'un masque est doté d'un pouvoir magique. Un « être » issu de l'objet prend soudain possession de tout son être, à la fois de son corps et de son esprit. C'est en ce sens que les masques sont considérés, dans ces sociétés primitives, comme des vecteurs de forces surnaturelles. G. Buraud, dans son remarquable ouvrage *Les Masques* (1948), explique comment cet homme masqué s'identifie totalement à l'être dont il a revêtu le masque. Il écrit :

L'individu ne se connaît plus, un cri monstrueux sort de sa gorge, le cri de la bête ou du dieu, clameur surhumaine, pure émanation de la force du combat, de la passion génésiaque, des pouvoirs magiques sans borne dont il se croit, dont il est, en cet instant, habité. (1948 : 102)

Les rituels masqués conduisent ainsi parfois à de véritables états de transe et font participer aux forces occultes, non seulement l'homme masqué mais également tout le groupe auquel il appartient. En effet, l'envoûtement du rituel n'est pas limité à celui qui porte le masque puisque toutes les personnes qui assistent à la cérémonie peuvent sentir la présence divine invoquée par celui-ci.

Dans les cultures primitives, le pouvoir du masque est indicible et reste un des mystères principaux de l'ethnographie tant sa valeur symbolique garde encore une part de mystère. Le masque n'est ni un symbole, ni une métaphore mais bien une présence

réelle. Le porteur de masque perd son identité le temps de la cérémonie, le temps de se réincarner dans le personnage dont il porte le masque : il se métamorphose en cet *autre*, cet *autre* venu d'ailleurs et se conduit en tant que tel. Par ailleurs, le code expressif du masque se double d'une gestuelle caractéristique car comme le note le théologien J.-T. Maertens, spécialiste de la ritologie, le masque ne prend sens que « gesticulé dans la danse » (1978 :11). La danse, écrit G. Buraud, est « l'âme du masque » (1948 :132). En effet, l'esthétique du masque est étroitement liée à la mascarade qui prend la forme d'une pantomime ou d'une danse :

Il imite le cri et le comportement des animaux surnaturels qui s'incarnent en lui : il rampe par terre comme le serpent, rugit et court à quatre pattes comme le tigre, simule la plongée du canard ou agite ses bras comme l'oiseau ses ailes. (Caillois, 1958 : 177)

Immobile, le masque oblige l'acteur par des mouvements adaptés, infimes parfois, à faire « jouer » ce visage immuable qui le recouvre dans une multitude d'attitudes, de frémissement et même de cris. Et les accessoires traditionnels personnifient le personnage joué par l'acteur lequel compose son rôle en fonction des traits de caractère connus et de la vie du personnage qu'il incarne : « il se conduit comme on attend qu'il se conduise, comme il sait qu'il doit faire » (Caillois, 1958 : 185). Dans toutes les sociétés primitives, les masques sont ainsi des agents rituels récurrents. Ce sont des objets sacrés qui abritent la puissance des esprits qu'ils représentent. Il importe de comprendre que les masques ne sont pas conçus comme des objets détachables de l'ensemble du costume endossé par son porteur. Non réductible au visage en bois, en métal ou en feuilles, le masque est perçu comme une entité à part entière ayant son propre comportement et des attributs spécifiques. Les historiens de l'art africain et les ethnologues ont pendant longtemps cherché à comprendre le symbolisme formel des masques. La signification de ceux-ci dépend en réalité autant de la diversité des interactions dans lesquelles ils s'inscrivent que des éléments qui le composent.

De nos jours, de nombreux carnivals et rituels collectifs se sont élevés au rang d'événements touristiques fameux. L'usage du masque y semble souvent se réduire à un amusement frivole. Néanmoins comme le dit fort bien J. Brun « ce serait une erreur

de ne plus voir dans cette utilisation du masque les traces profondes de sa fonction magique primitive » (1973 : 45). Il est des relations subtiles entre d'une part les codes qui régissent la conception et les sorties de masques dans les sociétés primitives et d'autre part ceux qui participent aux défilés carnavalesques. C. Falgayrettes-Leveau explique que durant ces défilés « les sorties publiques de masques constituent d'étonnants spectacles qui évoquent un monde de l'au-delà, parallèle, mais non totalement identique, à celui des vivants » (2011 : 7) et précise que les masques permettent à ceux qui les portent « de se construire pour un temps une nouvelle personnalité » (ibid :19). En effet, le carnaval est le lieu par excellence du port du masque et du déguisement qui permet une mise en scène des images de soi ou d'un « nous » collectif à partir de matériaux symboliques dont le choix ne doit rien au hasard. Les masques ainsi que les costumes, les rythmes musicaux et les pas de danse sont autant de stigmates et de facettes d'une identité conçue et produite telle un déguisement que l'on afficherait au regard des autres. Il serait vain de cantonner le masque à son seul aspect extérieur et individuel. En réalité, le masque est indissociable du cadre social collectif qui l'entoure.

Y. Le Fur, responsable des collections permanentes du musée du quai Branly, explique que le masque, dans toutes les sociétés, « a pour charge à la fois de cacher l'humain qui l'anime et de révéler partiellement l'existence et la présence d'une entité surnaturelle » (2008 : 8). En effet, tous les experts s'accordent à reconnaître au masque une certaine ambivalence dans la mesure où celui-ci dissimule le visage du sujet qui le porte pour, dans le même temps, en révéler un autre d'essence divine ou surnaturelle. Dans le même ordre d'idée, C. Falgayrettes-Leveau explique :

Le masque n'a pas toujours pour unique fonction de cacher le visage qu'il recouvre, il doit l'abolir et le remplacer. Aussi le porteur perd-il son identité pour que s'expriment, le temps de la cérémonie, la divinité ou l'esprit qu'il incarne. Plus qu'il ne cache, le masque désigne le personnage héroïque ou mythique rendu présent. (1995 :34)

Ainsi, dans les interrogations suscitées par le masque, on entrevoit d'emblée l'ambiguïté fondamentale de celui-ci qui peut se résumer par sa double fonction :

cacher le visage humain qu'il recouvre et révéler dans le même temps une *autre* entité ; le masque voile autant qu'il dévoile. Mais à travers toutes les métamorphoses que le masque autorise, celui-ci montre et expose beaucoup plus qu'il ne dissimule. C'est ce que soutiendra A. Malraux, dans son remarquable ouvrage *Les voix du silence*, publié en 1951. Il écrit :

Le masque africain n'est pas la fixation d'une expression humaine, c'est une apparition... Le sculpteur n'y géométrise pas un fantôme qu'il ignore, il suscite celui-ci par sa géométrie ; son masque agit moins dans la mesure où il ressemble à l'homme que dans celle où il ne lui ressemble pas ; les masques animaux ne sont pas des animaux : le masque-antilope n'est pas une antilope, mais l'esprit-Antilope, et c'est son style qui le fait esprit. (1951 :563)

Support privilégié en Afrique noire et au-delà, le visage de l'homme se transforme ainsi à l'infini sous le couvert d'un masque ou d'un maquillage éphémère lors des cérémonies importantes. Recouvrir un visage pour le dissimuler aux yeux des autres tout en restant en interaction avec eux est un des nombreux paradoxes qui organisent la nécessité du masque et des concepts qui le sous-tendent. En effet, les masques ont toujours cette utilité sociétale qui permet de transformer l'être au profit du paraître et ainsi créer l'illusion d'une réincarnation. Ainsi le porteur de masque faisait-il office de juge lors de cérémonies officielles, le masque lui conférant alors le pouvoir et la sagesse de régler les discordes entre les individus et de rendre la justice au nom de tous. Le jugement rendu, supposé inspiré directement par les autorités divines, n'était jamais contesté. Il avait valeur de loi. Dans son ouvrage *Les arts premiers* (2007) J. Miller explique que le masque, en contexte rituel, permet l'irruption d'une ou plusieurs présences non humaines, souvent ambivalentes, susceptibles aussi bien de rendre service à la communauté que d'exercer une autorité violente, sinon maléfique. En effet, bien que les rituels soient pratiqués sous de nombreuses formes dans les sociétés de masque, toutes ont pour but d'influencer les forces surnaturelles au bénéfice de l'individu ou de la société dans son ensemble.

Par ailleurs, on constate également que la question de l'identité est un thème central des traditions masquées. En tant que véritable marqueur identitaire, le masque

constitue une opportunité de modifier son identité au profit d'une autre le temps d'une cérémonie. Le sociologue R. Caillois explique que le masque permet à l'homme de donner l'illusion de s'échapper d'un univers conventionnel à la fois rigide et fictif. L'homme n'est plus alors la proie d'un destin prédéterminé. Le porteur de masque devient soudain un nouveau personnage qui lui permet d'échapper à sa propre condition et il se conduit en conséquence : « Le sujet joue à croire, à se faire croire ou à faire croire aux autres qu'il est un autre que lui-même. Il oublie, déguise, dépouille passagèrement sa personnalité pour en feindre une autre » (1958 : 61). Les rites culturels et sacrés pratiqués dans les sociétés primitives et certains carnivals témoignent ainsi de la puissance et de l'intensité du désir humain à se réincarner en un *autre*. Tous les masques ont pour mission première de brouiller l'identité de leur porteur. Reconnaître le danseur n'a d'ailleurs que peu d'importance, puisque dans certaines traditions, le masque est réputé se déplacer seul sans aucune assistance humaine.

#### **4.1.3 Le masque au théâtre**

Il est intéressant de rappeler que le théâtre était à l'origine un rite. En effet, J. Pani (2006), spécialiste du théâtre indien, explique à ce sujet que les formes de théâtre avaient, à l'instar des rituels des sociétés masquées, une signification primitive. Ainsi, en créant le premier masque, « l'homme sans le savoir, a donné naissance au théâtre, puisque celui-ci est par définition la reconstitution d'une situation ou d'une suite de situations par un ou plusieurs personnages » (2006 :18). En partant de cette définition, on peut considérer que les rituels masqués constituent une forme primitive du théâtre auquel on va adjoindre des épithètes tels que religieux, initiatiques, etc. D'ailleurs, de nombreuses traditions théâtrales ont encore des connotations rituelles qui imposent à l'acteur de porter un masque ou de se maquiller le visage. En effet, occultant la vérité du visage des acteurs, les masques formaient également la partie principale des accessoires de la scène antique, lieu privilégié du déguisement.

Dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et latines* (1877)<sup>55</sup>, C. Daremberg et E. Saglio rappellent que le masque n'est qu'un perfectionnement des anciennes mascarades grecques qui, de tout temps, ont été en usage lors des fêtes rustiques de Dionysos. Dans l'article « persona », les auteurs écrivent : « on s'enlumina la face avec la lie du vin nouveau et on se façonnait de grandes barbes avec des feuilles ». Dès le temps de Démosthène (348 - 322 av. JC), les processions dionysiaques ne se faisaient que visage masqué. Ainsi, le masque scénique n'est-il pas une création réfléchie d'un metteur en scène mais « un très vieux rite du culte dionysiaque dont le drame a hérité ». Sans doute ces artifices rappellent-ils les masques rituels des périodes reculées. Il est intéressant de noter que dans l'antiquité grecque, le masque et le visage se définissaient par le même mot, le *prosôpon*. Autrement dit, le masque se substituait au visage de l'acteur et donnait à voir le visage du personnage joué. À cet effet, F. Dupont explique que « ce masque n'est jamais visible quand il est porté, car il devient un visage » et précise par la suite que « le *prosôpon* ne masque pas, il donne à voir » (1998 : 353). Il est intéressant de noter que l'on retrouve dans l'étymologie du terme grec *prosôpon* l'essence même du masque, c'est-à-dire cet *autre* visage que l'on présente à la vue d'autrui.

En revanche, le masque romain, désigné par le mot *persona*, n'est pas utilisé à Rome pour signifier le visage car il cache le visage de l'acteur sans pour autant lui en restituer un autre. La *persona* était dès lors moins conçue pour « donner à voir » que pour « donner à entendre » comme en témoigne l'étymologie du terme - *persona* vient de *personare* qui signifie « faire résonner à travers » -. Véritable accessoire de la visibilité spectaculaire (Dupont, 1998), la *persona* permettait à l'acteur de changer facilement de rôle et d'identité. En réalité, les masques romains contribuaient à fixer de loin le caractère principal d'un individu, à fixer des *types* permettant ainsi au public de reconnaître facilement leur rôle du haut de l'amphithéâtre :

Il s'agissait d'*identifier* des entités déterminées, puisque la tragédie, à elle seule, comportait vingt-huit catégories de masques. L'effigie de théâtre, hilare ou

---

<sup>55</sup> Article « Persona » in C. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et latines* (1877), consultable sur [dagr.univ-tlse2.fr](http://dagr.univ-tlse2.fr).

intraitable, n'était pas de pierre ; plutôt de papier mâché. Mais plus pétrifiée que le marbre des mascarons dans les allées, la voix de l'acteur pouvait clamer sa peur, exprimer son angoisse, tenter de convaincre, de séduire, de traduire les errements d'un cœur. Le masque lui, ne montrait nulle autre émotion que celle qui était prescrite par ses traits. Ce qu'il exprimait était moins une suite de sentiments que l'idée d'épouvante ou d'exultation, la panique ou la jovialité, la terreur ou la liesse. (Boyer, 2005 : 54)

Ainsi, ces masques consistaient-ils à donner au visage de l'acteur un caractère bien déterminé<sup>56</sup> et à rendre plus intelligibles ses paroles. Le théâtre de la Commedia dell'arte qui s'est développé en Italie dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle eut une influence majeure sur les typologies de masques de théâtre à travers toute l'Europe. Une compagnie de Commedia dell'arte était composée généralement de neuf à quinze acteurs, le plus souvent spécialisés dans un rôle bien défini. Sous une apparente légèreté, les caractères stéréotypés et caricaturés exprimés par la *persona* composaient une critique de la société dont chaque type était représenté. En effet, le masque représentait les traits d'un archétype connu - le maître, le noble, le guerrier, etc.- qui était associé à un rôle bien défini. Il n'est sans doute pas inutile de rappeler que dans ce genre théâtral, il était plus fréquent à l'époque de questionner un acteur sur le masque porté plutôt que sur le personnage auquel il prétendait s'identifier. Cette métonymie révèle à quel point le masque n'était pas réduit à l'état de simple accessoire de théâtre. Au contraire, il était considéré comme une part essentielle constitutive du personnage auquel il donnait vie.

On retrouve également le masque dans le théâtre des pays d'Extrême-Orient, Japon et Chine par exemple. En effet, en Asie, la plupart des masques tirent leur origine de l'activité théâtrale. Le nô est considéré comme la forme la plus aboutie du théâtre japonais. Cet art dramatique dérive de traditions plus anciennes de danses religieuses et de pantomimes présentées dans les temples et revisitées au XIV<sup>e</sup> siècle. Plus que

---

<sup>56</sup> Parfois les masques avaient deux expressions : par exemple celle de la satisfaction sur l'un des profils et de la colère sur l'autre. L'acteur ne manquait pas de présenter, au public, le côté dont les traits convenaient à la situation du moment. Sans même changer de masque, l'acteur pouvait ainsi jouer des scènes et des actions différentes.



toute autre forme théâtrale, le nô répond à un ensemble de règles et de codes très stricts qui régissent tout, de la forme de la scène, aux notes de musique, aux mouvements et aux voix des acteurs, aux costumes et, bien sûr, aux masques dont l'usage est réservé presque exclusivement à l'acteur principal (ou *shite*). Les masques de nô, appelés Omote, sont sculptés en bois de cyprès et peints avec un grand souci du détail. En effet, les traits et expressions affichés par le masque définissent le personnage et l'atmosphère d'une pièce. Y. Le Fur, responsable des collections permanentes du musée du Quai Branly écrit à ce sujet :

La lenteur hiératique des mouvements associée à la somptuosité de costumes très élaborés permet à l'acteur de communiquer des émotions diverses sous l'aspect inchangé du visage. Les mouvements de tête de l'acteur, préétablis par un code et des conventions, expriment la diversité des états d'âme. Ces attitudes sont valorisées par des jeux d'ombres et de lumière, qui permettent de communiquer une émotion fugitive et de valoriser le moment crucial de l'action. (2008 : 42)

Ainsi, symboliquement, les masques de nô ont-ils pour but de faire disparaître l'acteur au profit de l'archétype du personnage qu'il incarne. Et s'il n'existait à l'origine qu'une soixantaine de masques de nô, on en compte aujourd'hui plus de deux cent cinquante.

Somme toute, depuis les temps les plus reculés et jusqu'à nos jours, le masque a toujours été associé à l'activité dramatique. Il est *représentation*. Le temps des représentations, le masque faisait perdre à son porteur son identité au profit de celle du personnage incarné. Toutefois les traits du masque restant figés, celui-ci ne laissait aucune place à la variation subtile et ponctuelle des expressions du visage. Les masques dépouillaient ainsi l'acteur de toutes les ressources inhérentes aux jeux de sa physionomie. Un masque immuable, figé en des traits conventionnels, recouvrait la figure et obligeait, de fait, l'acteur, à jouer de son expression corporelle.

## 4.2 Le masque dans la vie sociale

### 4.2.1 Le masque social en psychologie sociale

À l'origine liturgique puis théâtral, le masque est passé de l'autre côté de la scène puisqu'il en est rapidement venu à s'identifier aux rôles joués par l'homme en société. On n'ignore pas à cet effet que le terme « personne » dérive du vocabulaire théâtral. Désignant à l'origine le masque de l'acteur romain – *persona* - puis la face socialement visible d'un individu, le terme « personne » tire ainsi son origine du domaine de la représentation. La *persona* représente notre masque social, le visage que nous montrons aux autres, celui qui nous permet d'entrer en communication avec eux et qui aide ceux-ci à nous identifier. Dans les années 30, le psychanalyste C. G. Jung, un ancien disciple de S. Freud, a bâti toute une théorie de la *persona* en tant que rôle social obligatoire pour afficher un certain visage de soi-même et mieux protéger la vraie nature de chacun. Pour lui, l'exploration de notre inconscient ressemble à un cheminement durant lequel nous rencontrons différents personnages. Dans son célèbre ouvrage *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, il définit la *persona* de la manière suivante :

Il faut d'ailleurs bien se rendre compte, si l'on va au fond des choses, que la *persona* ne jouit d'aucune réalité propre ; elle n'est qu'un compromis entre l'individu et la société, en réponse à la question de savoir sous quel jour le premier doit apparaître au sein de la seconde. Ainsi, telle personne portera un nom, acquerra un titre, assumera une fonction publique qu'elle incarnera. Certes, dans un certain sens cela correspond à quelque chose ; toutefois, comparée au véritable individu, sa *persona* n'est qu'une réalité secondaire, un simple artifice, un compromis à la constitution duquel d'autres participent souvent bien davantage que l'intéressé lui-même. Sa *persona* n'est qu'une apparence et, pourrait-on dire par boutade, une réalité à deux dimensions. (1964 : 96)

Ainsi, la *persona* est le masque social, le rôle, c'est-à-dire la partie de la personnalité qui, affichée sur la scène sociale, permet de consentir à plusieurs accommodements par rapport à notre propre identité afin de s'adapter à chaque situation sociale et satisfaire aux attentes réelles ou imaginaires que nous prêtons aux autres : la politesse, la fonction professionnelle, l'image sociale, etc. Le monde de la civilité inculque à l'homme un savoir des manières et des comportements qui façonne sa propre identité et lui impose un masque. Dans ce concept, la *persona* correspond à la fonction que lui assigne la société, c'est-à-dire le rôle qu'elle attend de le voir jouer. Aussi, pour le psychanalyste C. G. Jung, la *persona* est un simple artifice qui n'a pas de réalité ; elle n'est qu'une interface entre l'individu et la société. Le plus souvent nous portons ce masque de manière inconsciente, ce qui fait dire au psychanalyste que « la *persona* est ce que quelqu'un n'est pas en réalité, mais ce que lui-même et les autres pensent qu'il est » (Ibid.). Ainsi, dans cette conception, le masque cache-t-il souvent la vraie nature de l'individu qui le porte puisque la personne affichée n'est en réalité que la personnalité publique. Dans la même perspective, l'anthropologue M. Mauss (1938) désigne par le terme de *persona* l'incorporation de normes et de valeurs morales et sociales. En tant que tel, la personne – c'est-à-dire la *persona* –, est l'individu dans sa dimension contextuelle.

#### 4.2.2 Le masque en psychanalyse : la phénoménologie de la dissimulation

Objet de culte ou de divertissement, c'est le caractère intentionnel du masque qui importe. En effet, le masque ne prétend nullement à la ressemblance mais il suggère simplement la présence de cet autre. Aussi, convient-il de préciser que dans toutes les sociétés de masques, le porteur de masque n'est pas dupe. Le masque ne cache pas seulement le danseur ; il lui donne, en réalité, un moyen d'expression et l'illusion d'une incarnation.

Il en va de même pour le masque que nous affichons dans la vie sociale. Le masque, qui suppose une certaine forme de duplicité de la part l'homme qui le porte, s'inscrit ainsi au sein de la phénoménologie de la dissimulation. Le psychiatre R. Kuhn, dans son ouvrage *Phénoménologie du masque* (1992), développe une psychologie de la dissimulation et nuance la notion de masque afin de saisir cette notion dans ses différentes valeurs ontologiques. Selon lui, l'homme masqué doit avoir conscience de la dissimulation. Concernant la dissimulation, R. Kuhn explique : « la dissimulation est systématiquement une conduite intermédiaire, une conduite oscillante entre les deux pôles du caché et du montré. Pas de dissimulation habile sans ostentation ». (1992 : 17). Ainsi, l'accent est-il mis une fois encore sur la transition entre le *caché* et le *montré*. Cela revient à dire que de l'être caché par le masque à l'être révélé par celui-ci, l'homme effectue un va et vient continu, un mouvement réversible permanent. La phénoménologie du masque permet de mettre en lumière ce dédoublement de l'être « qui veut paraître ce qu'il n'est pas et qui finit par découvrir en se dissimulant, par dissimulation » (1992 : 24). Le psychiatre R. Kuhn explique que l'être oscille entre la volonté de dissimuler et la fatalité de l'expression naturelle : « deux tendances phénoménologiques s'y opposent, s'y juxtaposent. La dialectique de la dissimulation et de la sincérité ne cesse d'être active » (1992 : 22). En dépit des tentatives de contrôle, l'expression naturelle finit toujours à un moment par ressurgir :

Chassez le naturel, il revient au galop. Comprimez la naïveté de l'expression, elle surgit en un point, en un trait mal surveillé. Il faut tant d'énergie pour s'adapter. Alors le visage le plus artificieusement composé se disloque. (1992 : 22)

En d'autres termes, à travers les aveux de façon indirecte, ou alors à l'occasion d'un comportement involontairement expressif, on peut saisir l'être qui se cache derrière le masque.

Si la *persona* est indispensable pour nous protéger de notre vulnérabilité sociale, le danger encouru est celui de s'identifier tout entier à elle. Il arrive parfois à certains individus de s'oublier totalement derrière le masque en perdant de vue que celui-ci n'est rien d'autre qu'un simple artifice. L'homme et le masque ne font alors plus qu'un.

Selon le psychiatre R. Kuhn, lorsque la *persona* prend le pouvoir, le masque n'est plus virtuel, mais devient un *masque réel* qui perd alors sa valeur de dissimulation :

[...] Le masque réel, sans sa réussite grossière de dissimulation, perd les racines phénoménologiques de la dissimulation. L'être sous un *masque réel* ne s'engage pas vraiment dans un processus de dissimulation. La phénoménologie de l'être effectivement masqué, entièrement travesti, est alors pure négativité de son propre être. Il peut s'endormir dans cette négativité, perdre même la conscience de la volonté de masquer. Tout est fait d'un coup : se masquer ou être démasqué est une nette alternative logique sans aucune valeur existentielle. (1992 : 17)

L'homme qui s'oublie derrière son masque perd toute conscience de sa dissimulation et sombre alors dans le reniement total de son être. Le conte A. de Villiers de L'Isle-Adam dans *Le désir d'être un homme*, paru en 1882, nous offre une belle illustration de ce phonème. Cet écrivain français décrit la détresse d'un vieil acteur tragique, Chaudval, au terme de son ultime représentation. Au détour d'une promenade dans un quartier de Paris, Chaudval voit soudain son reflet dans la devanture d'un café. Confronté à son image insipide et sans profondeur, l'acteur prend soudain conscience avec acuité de n'avoir jamais été, jusqu'alors, lui-même. En effet, si dans son existence, il endossa successivement les rôles de Néron, d'Erostrate, d'Hamlet et de beaucoup d'autres personnages célèbres auxquels il prêta sa voix, ses gestes et auxquels il s'identifia jusqu'au plus profond de son être, il ne fut néanmoins rien d'autre que l'ombre de ces spectres :

— Voici près d'un demi-siècle que je représente, que je joue les passions des autres sans jamais les éprouver, — car, au fond, je n'ai jamais rien éprouvé, moi. — Je ne suis donc le semblable de ces « autres » que pour rire ? — Je ne suis donc qu'une ombre ? Les passions ! les sentiments ! les actes réels ! réels ! voilà, — voilà ce qui constitue l'Homme proprement dit ! Donc, puisque l'âge me force de rentrer dans l'Humanité, je dois me procurer des passions, ou quelque sentiment réel..., puisque c'est la condition sine qua non sans laquelle on ne saurait prétendre au titre d'Homme. Voilà qui est solidement raisonné ; cela crève de bon sens. — Choisissons donc d'éprouver celle qui sera le plus en rapport avec ma nature enfin ressuscitée. (1986 : 660-661)

*Le désir d'être un homme* décrit ainsi le destin d'un acteur qui n'eut jamais la possibilité d'être un homme. En s'oubliant derrière ces masques, Chaudval a nié sa personnalité et prend, de fait, conscience de la vacuité de sa vie.

Le psychologue D. Cordonier (1998), docteur en psychologie, a fait des recherches sur la manière dont les individus perçoivent leur vie quotidienne et s'est penché tout particulièrement sur cette notion de masque. Il explique que de graves problèmes peuvent surgir dès lors que l'homme ne fait plus de distinction entre son rôle social et sa véritable personnalité, c'est-à-dire lorsqu'il se conforme à l'image que les autres se font de lui et qu'il devient prisonnier de ce rôle imposé :

La persona prend alors le pouvoir et c'est elle qui dicte ses volontés. Les individus prisonniers de ce tyran intérieur ne sont plus que des coquilles vides, leur unique souci est de se conformer à l'image qu'ils donnent d'eux-mêmes. Sans qu'ils s'en aperçoivent, leur personnalité profonde est dévorée par le masque et ils deviennent incapables de prendre librement leurs décisions. Toutes leurs actions répondent au même objectif : garder intact le portrait qu'ils offrent aux autres, ne pas remettre en question la vision qu'ils ont d'eux-mêmes. (1998 : 60)

En psychanalyse, il est admis que lorsque la *persona* dirige totalement l'être, ce dernier devient incapable de prendre une décision et se trouve de fait facilement manipulable. Nous pourrions avancer que cela n'est pas si dramatique dans la mesure où quelqu'un se conformant à son rôle contribue en quelque sorte à la stabilité de la société. Néanmoins D. Cordonier réfute cette idée car selon lui :

Lorsque le masque a pris le pouvoir, l'individu joue fidèlement le scénario écrit pour lui sans se demander si ses actes sont bons ou mauvais, ce qui compte c'est simplement qu'ils soient conformes à son personnage. (1998 : 61)

En d'autres termes, si le masque prend le pouvoir sur l'homme, cela signifie que ce dernier a abdiqué, renoncé à sa personnalité et à sa propre responsabilité et qu'« il ne sera plus qu'un pantin au comportement programmé » (ibid. : 61). D'ailleurs, c'est justement par ce processus, explique D. Cordonier, que les dictatures peuvent perpétuer leur pouvoir. L'homme, sous l'emprise de la *persona*, joue fidèlement le

scénario écrit pour lui, sans faire preuve d’aucun esprit critique, sans se préoccuper de la nature bonne ou mauvaise des actes qui lui sont dictés ; la seule chose qui lui importe est le respect de la conformité de ses actes avec son personnage. Le roman de G. Orwell, intitulé *1984*, donne une illustration parfaite de ce mécanisme de domination. Dans ce roman, des individus obéissent servilement aux ordres d’un dictateur, Big Brother, convaincus que tel est leur devoir. Les personnes prisonnières de leur masque, explique D. Cordonnier, sont extrêmement vulnérables à la pression sociale. Elles se conforment totalement au rôle qui leur est assigné. D’ailleurs, l’auteur donne l’exemple d’atrocités commises durant la seconde guerre mondiale. Si des personnes ont été capables de telles atrocités en conduisant des milliers de personnes à la mort, c’est justement parce qu’elles se réfugiaient derrière leur fonction sociale et parce qu’elles ne voyaient chez l’autre que le masque social, c’est-à-dire celui d’un étranger ou d’un juif. Ainsi dit-il : « Si nous nous sommes identifiés à notre masque, c’est lui qui répondra à notre place, sa réponse sera donc toujours totalement conforme à notre rôle social » (1998 :64). Et seront justes uniquement « les actions que les autres attendent de nous en fonction de notre position dans la communauté » (ibid.). Néanmoins, si nous sommes assez perspicaces pour bien distinguer l’être du masque, alors l’homme est capable de considérer ses actes comme autant de transgressions des normes inhérentes à son personnage social.

Il est assez intéressant de faire un lien entre le *masque réel* et la notion de *mauvaise foi* du philosophe J.-P. Sartre. Rappelons que, pour ce philosophe, l’homme est condamné à n’être jamais ce qu’il est car, étant un être conscient, il n’a ni stabilité ni pérennité. Ainsi, en posant la liberté comme étant absolue, le philosophe explique que les hommes n’ont d’autres choix que d’inventer leur projet d’existence. Néanmoins, confrontés à cette liberté, les hommes, pris de vertige, se réfugient parfois dans des conduites de *mauvaise foi*. Pour J.-P. Sartre, la mauvaise foi désigne toute tentative de l’homme de s’affranchir de sa propre liberté et de se comporter comme s’il n’était pas libre. Et si le *masque réel* implique l’idée que l’homme se perd dans le

reniement total de son être, il en va de même pour la *mauvaise foi*. Dans les deux cas, il y a vertige et éclipse absolue de la conscience<sup>57</sup>.

De nombreux travaux en psychologie sociale montrent que cette fusion totale de la personne et de son rôle relève en réalité d'une stratégie identitaire qui est le fruit d'un sentiment d'insécurité. À titre d'exemple, le psychosociologue E. Marc (2005) nomme cette stratégie « l'indifférenciation protectrice ». Il explique que face à une menace identitaire, les individus, par peur de s'affirmer, vont alors tout faire pour se rendre « invisibles ». Cette fusion totale, perçue comme une négation identitaire personnelle, permet ainsi au sujet une réassurance identitaire. Dans l'ouvrage collectif *Stratégie identitaire* (Camilleri *et al*, 1990) nous pouvons relever deux stratégies identitaires illustrant ce degré extrême de similitude entre l'acteur social et son environnement : d'une part « l'anonymat », décrit par les auteurs comme « une source de dilution de la responsabilité », qui consiste à se fondre dans la foule : « ne pas se faire remarquer c'est montrer qu'on respecte les règles établies, c'est avoir le sentiment d'être considéré comme les autres au risque d'atteindre le point extrême de la désindividuation » (1990 : 34) ». D'autre part, on retrouve également la stratégie identitaire nommée « la conformisation », mécanisme très étudié en psychologie qui consiste à mettre en œuvre des comportements conformes aux attentes sociales, même si le sujet concerné ne les accepte pas psychologiquement. Néanmoins, cette contradiction entre les comportements externes et les opinions internes peut être aliénante pour le sujet. En effet, ce conflit peut générer des tensions psychologiques si fortes que l'individu « craque » et cherche toutes les occasions pour manifester sa conviction intime (ibid.).

Dans la vie quotidienne, il est tout de même rare que l'homme interprète pleinement le rôle associé au statut social qu'il occupe. Fort heureusement, car si tel était le cas il se réduirait à sa simple fonction dans le système social. Par ailleurs, répliquer à la perfection le couple systémique statut-rôle impliquerait, de fait, une communication directe explicite et transparente. Or, l'homme se refuse à une telle

---

<sup>57</sup> En revanche, le *masque virtuel* implique un dédoublement de la conscience du sujet entre sa propre personne et le rôle qu'il joue.



saisie. Il se prétend plus complexe, plus profond, plus véritable. D'ailleurs, le linguiste P. Charaudeau (2009) rejoint cette idée en postulant que tout locuteur, dans son discours, évite au maximum le piège de l'essentialisation. Lorsque l'identité sociale colle à l'identité discursive, une « identification totale » apparaît et se forme alors une identité unique « essentialisée » (Charaudeau, 2009 : 23). Autrement dit, *je suis ce que je dis*. Or, nous le verrons plus loin, tout locuteur essaye au maximum d'éviter ce piège d'essentialisation dans la mesure où la perception de sa singularité est la forme la plus pleine du sentiment d'identité.

#### 4.2.3 Le rôle défensif du masque

Dans son bel ouvrage *Les Masques* (1948), G. Buraud a été le premier à dégager le sens profond du besoin qui depuis la nuit des temps a poussé l'homme à dérober son visage derrière une figure modelée à l'apparence d'animal, à l'image d'un ancêtre ou d'un dieu. Aussi se demande-t-il : « Quel étrange instinct les a poussés à *s'inventer* une figure différente de la leur, à se désirer, puis à se faire autres qu'ils n'étaient ? » (1948 :93). Pourquoi l'homme a-t-il ressenti le besoin de se fabriquer un *autre* visage ?

Vouloir ne plus être soi, devenir autre chose (personne, animal, dieu), ou bien commencer par en imposer la croyance à autrui afin de mieux se le persuader à soi-même : l'art formidable du mensonge [...]. (Ibid. :94)

Et si l'homme primitif a créé le premier masque c'est parce qu'il ne sait guère « faire mentir ». Impulsif, sauvage, les lignes de son visage le trahissent. Ce n'est qu'après des millénaires de discipline sociale que l'homme arrivera à les contrôler. Aussi, pour l'homme primitif, il était plus commode et plus efficace de porter un masque. Retranché derrière son masque, il n'avait aucun effort prodigieux et impossible à soutenir : « on n'est plus exposé à être épié, surpris par l'adversaire » (Ibid.). Si personne ne connaît précisément la date originelle de la création du masque, il est communément admis que

c'est à la préhistoire que les sociétés ont utilisé pour la première fois leurs propres masques pour lutter contre un sentiment de vulnérabilité :

Un individu est-il malade, va-t-il mourir, part-il pour une expédition dangereuse, il lui faut à tout prix s'alimenter de la force magique impersonnelle [...] ou bien de l'esprit de l'ancêtre, dont l'incarnation en lui est cause de jeunesse, de beauté et de puissance victorieuse. (Buraud, 1948 :95)

En ces temps lointains, la raison scientifique n'était pas là pour expliquer les divers phénomènes naturels auxquels était exposé l'homme primitif sans défense. Très peu sûr de lui, conscient de sa fragilité, l'homme primitif revêtait, de fait, un masque. En suivant des rituels appropriés, l'homme masqué tentait de satisfaire les dieux et d'apaiser les esprits nuisibles. Ainsi, dès l'origine, le masque a toujours eu la fonction de protéger l'homme. Le masque protège celui qui oublie son propre visage pour s'en approprier un autre.

Pour D. Cordonier (1998), la *persona* comporte un aspect utile et positif. Il est souvent dangereux, explique-t-il, de se mettre complètement à nu devant autrui. Chacun a besoin de conserver un jardin secret à l'abri des demandes, des jugements et des pressions sociales. Ainsi, explique-t-il, dans son ouvrage *Pouvoir du miroir*, le rôle joué par le masque dans la vie sociale :

Le masque aide à préserver la part la plus intime de nous-mêmes tout en établissant des relations avec les autres de manière à pouvoir vivre en société. Il s'agit en quelque sorte d'un intermédiaire entre l'extérieur et notre intérieur le plus confidentiel, un médiateur qui nous permet d'entrer dans le réseau des interactions sociales et de remplir notre rôle dans la communauté humaine. (1998 : 60)

Autrement dit, le masque dissimule et protège en même temps, sa dissimulation étant protection. Ainsi, l'enjeu du masque est-il double. D'une part il permet à l'homme de se complaire dans l'apparence, et en cela, il est expression de fausseté, et d'autre part, tel une seconde peau, le masque protège son authenticité faite de fragilité et de pudeur. L'ethnologue A.-M. Boyer, dans son remarquable ouvrage *L'homme et ses masques* (2005), souligne la fonction protectrice du masque :

Ne suis-je pas invulnérable, dissimulé sous ma carapace ? Que l'on puisse insulter, frapper ce travestissement conçu comme bouclier, au moins le porteur est sain et sauf, préservé, soustrait à toutes les injures qui pourraient le toucher, lui. Cracher sur un masque met celui que le porte à l'abri des crachats, de leurs souillures.  
(2005 :16)

Cette citation est forte de sens puisqu'elle s'inscrit parfaitement dans le contexte sanitaire auquel nous sommes confrontés depuis maintenant deux ans. Le masque protège l'homme, protection au sens sanitaire du terme - l'homme masqué d'aujourd'hui se protège du virus Covid-19 – mais également protection au sens ontologique puisque retransché derrière son masque, l'homme se met à l'abri de toute indiscretion, de tout danger éventuel. Il trouve la sécurité d'un visage attendu derrière lequel il peut s'abriter. Par le masque, l'homme cherche ainsi un sentiment de sécurité. Et se sentir en sécurité signifie, en autres, de ne pas se faire démasquer. D'ailleurs, il est intéressant de rappeler que dans le récit des rituels, l'expression « se faire démasquer » n'est pas une banale métaphore puisque cela revenait à ôter son visage au sens littéral du terme. En effet, certains mythes indiens rapportent que l'on exigeait du démon masqué qu'il arrache sa face.

L'existence deviendrait, en effet, vite insupportable si toute rencontre nécessitait un partage de secrets. C'est d'ailleurs pour cette raison que le sociologue E. Goffman (1973) explique que la « séparation des publics » est nécessaire puisqu'« on économise beaucoup de temps et d'énergie en traitant l'acteur en fonction de son seul aspect professionnel » (1973 : 53). Ainsi, l'enveloppe corporelle et le langage jouent-ils, en quelque sorte, le rôle de barrière de protection. Ce postulat est amplement partagé en psychologie sociale. À titre d'exemple, le psychosociologue E. Marc explique à cet effet que « le moi social est à la fois une expression est une défense du moi intime » (2005 : 129). Aussi, relève-t-il toute une série de mécanismes défensifs qui sont de nature à mettre en relation l'intérieur et l'extérieur, l'intime et le social. Par exemple, le psychosociologue E. Marc en vient à constater qu'une certaine théâtralisation du soi social, notamment dans la séduction, permet au sujet de masquer des failles intimes (un doute sur son identité sexuelle, un manque de confiance, un

besoin de pouvoir). Dans le même ordre d'idée, une politesse trop appuyée peut masquer des mouvements agressifs que le sujet tente de maîtriser.

Le pouvoir du masque réside ainsi dans son infinie polysémie. Il peut désigner autant une expressivité excessive - « un masque hautain », un comportement affecté qui manque de naturel « un masque froid », l'expression d'un état émotionnel qui fige les traits d'un visage - « masque d'angoisse », « masque de douleur » -. Aussi, le masque affiché sur la scène sociale, telle une face humaine, accueille une multiplicité d'affects, d'émotions, de sentiments, d'expressions. Et, comme le dit A. Dumas dans le Comte de Monte-Cristo, c'est seulement à la fin que « la mort arrache le masque qu'on a porté toute sa vie, et le véritable visage apparaît » (1948 : 233).

### **4.3 Le masque en philosophie**

#### **4.3.1 Le couple personne / personnage**

S'intéresser à la notion de masque revient inéluctablement à s'interroger sur le couple personne / personnage. T. Lenain et A. Wiame (2011) se sont intéressés aux fonctions de ce couple sous un abord philosophique et des sciences humaines. Ils invitent à repenser le rôle de ce couple qui se révèle indispensable dès lors qu'il s'agit de penser la question du sujet dans ses rapports avec le monde social.

Ces auteurs expliquent à ce sujet que l'opposition entre la personne et le personnage, opposition qui a traversé toute l'histoire de la philosophie, s'inscrit sous le signe d'une dichotomie faussement évidente. En effet, au premier abord, on est tenté de voir dans ce couple une dichotomie ontologique. À une extrémité du spectre ontologique, la notion de personne renvoie à l'idée du sujet humain lui-même, c'est-à-

dire à « une entité proprement réelle, définie par son existentialité » (2011 :7)<sup>58</sup>. Puis, à l'autre extrémité du spectre, la notion de personnage convoque alors l'idée « d'un être de fiction, par définition dépourvu d'existence réelle » (Ibid.). Autrement dit, cette seconde notion désigne une personne imaginaire. Ainsi, comme le notent T. Lenain et A. Wiame, « l'opposition semble donc, de prime abord, ne faire aucun mystère ». En sociologie, E. Goffman partage cette idée puisqu'il dit à cet effet : « le terme de « personne » désignera le sujet d'une biographie et celui de « personnage » la version théâtrale qu'on peut en donner » (1991 :136). Le personnage serait dès lors, la transposition fictionnelle de la personne, c'est-à-dire le sujet d'une biographie. Aussi, sommes-nous face à une opposition, à priori flagrante, entre d'une part la facticité du personnage et d'autre part l'authenticité de la personne.

Néanmoins, les choses ne sont pas si simples et nous aurions tort de réduire les notions de personne et de personnage à une simple dichotomie. En effet, le personnage ne peut rester cantonné au seul domaine de l'imaginaire car d'un point de vue pragmatique, le personnage « « existe » bien, puisqu'il ne cesse d'interagir avec nous, voire de nous façonner, selon des modalités qui lui sont propres » (Lenain & Wiame, 2011 :18). Par ailleurs, il est intéressant de noter qu'en français, le terme de « personne » a une signification double. Il désigne à la fois un individu socialement reconnu et « aucun être humain ». Nous sommes en droit de nous demander, dès lors, si l'être humain ne serait pas vacant tant qu'il n'est pas investi par son rôle intégrant les scénarios imposés par la société. P. Maranda, dans son article « Masque et identité » (1993) dit à juste titre :

[...] l'être humain reste un sujet social anonyme tant qu'il n'est pas interpellé par le rôle qui lui dictera les performances sociales qu'il doit accomplir pour être « bien dans sa peau », bien dans son « personnage » - qui lui donne l'identité dont il a besoin pour être reconnu par ceux qu'on appelle « les siens » mais qui, en réalité, sont ceux qui le « possèdent » : il n'est en effet qu'« un des leurs ».  
(1993 :20)

---

<sup>58</sup> Une telle considération, expliquent T. Lenain et A. Wiame, ne peut être reconnue ni aux choses ni aux êtres vivants n'appartenant pas à l'espèce humaine.

Ainsi, on aurait tort de prendre pour point de départ une compréhension ontologique ou normative de la notion de personne. Une telle considération serait, somme toute, réductrice dans la mesure où elle associerait inmanquablement le personnage comme un faux-semblant masquant une réalité personnelle substantielle. Or, ce n'est pas le cas. En réalité, on ne donne sens à la personne qu'en l'appréhendant d'abord en tant que personnage ou à travers les rôles que l'homme est amené à assumer dans son existence. Force est de constater qu'un brin de réflexion critique ne peut manquer de faire apparaître la complexité savante des articulations que ce couple conceptuel renferme.

Dans le même ordre d'idées, pour le psychanalyste C. G. Jung il convient de se garder de toute attitude négative exclusive et méprisante à l'égard de la *persona*. Il insiste sur le fait que le masque ne relève pas seulement de l'extérieur, de l'apparence, du faux :

Il serait injuste de s'arrêter à ces constatations sans reconnaître tout de suite que dans le choix singulier de sa *persona*, et dans sa délimitation, telle que l'élit un sujet, réside déjà quelque chose d'individuel ; malgré l'identification exclusive du Moi conscient à sa *persona*, le Soi inconscient, c'est-à-dire à proprement parler l'individualité, est toujours présent et il n'a pas manqué de faire sentir son influence dans le choix réalisé, sinon de façon directe, au moins de façon indirecte. (1964 : 96)

En effet, parce que le masque relève d'un choix conscient de la part du sujet, on ne peut parler d'hypocrisie pure et simple. En réalité, le masque ou la *persona* renvoie certes à l'aptitude de l'individu à jouer des rôles mais c'est justement grâce à cette aptitude à sortir de soi que, boucle réflexive aidant, le soi se construit comme une personne dans sa singularité. En d'autres termes, les rôles que nous sommes amenés à jouer deviennent, *in fine*, une seconde nature et une partie constitutive de notre personnalité. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans notre dernier chapitre (**chapitre 7. Le masque discursif**).

#### 4.3.2 Le masque comme symbole du secret

En réalité, d'un point de vue conceptuel, les notions de personnage et de personne et, par corollaire, celle de masque, invitent à s'intéresser à l'articulation de l'intime avec le social dans l'existence publique et, en d'autres termes, se poser la question de la place de l'intime dans le social. Les réflexions de la philosophe H. Arendt dans son ouvrage *La vie et l'esprit* (1981) sont, à ce sujet, très intéressantes. En établissant une analogie entre le monde public et la scène d'un théâtre, H. Arendt soutient l'idée selon laquelle l'homme en action n'est pas une personne, mais un personnage qui, dans l'environnement social et à l'instar de tout acteur, endosse un rôle et porte un masque. Ce masque avec lequel il se grime n'est qu'une apparence qu'il se donne pour se présenter au regard d'autrui. Ainsi, les hommes « se présentent-ils, comme des acteurs, sur une scène qu'on leur a préparée » (ibid. : 40).

Dans ses réflexions, H. Arendt soutient l'idée selon laquelle l'action publique s'adosse à une sphère intime qui doit rester cachée. Cette philosophe, décrit la dualité permanente entre ce que l'on montre et ce que l'on cache, entre ce qui relève du public et ce qui doit rester secret. À bien des égards, explique-t-elle, l'intimité est ineffable et son expression ne peut se faire à travers une parole construite, échangée, parole qui caractérise l'espace public<sup>59</sup>. En effet, l'anthropologue F. Laplantine, dans son ouvrage *Penser l'intime*, tente de définir l'intime, par une sorte d'image en négatif. Pour lui, l'intime est sans intention, sans objet, sans sous-entendu, sans stratégie, sans défense, sans prétention. L'intime, par définition, ne peut être construit grammaticalement parlant. Plus précisément, il écrit :

Or dans ces conditions le caractère intransitif de cette expérience ne peut guère s'accorder avec la construction grammaticale de la phrase française commençant

---

<sup>59</sup> Dans le même ordre d'idée, le psychosociologue E. Marc (2005), établit lui aussi une différence entre la *parole intime* et la *parole sociale*. Une opposition que l'on retrouve dans les écrits du sociologue E. Goffman qui établit une distinction entre *le langage de représentation* (dans la sphère sociale) laquelle doit être construite et pensée et *le langage de coulisse*.

par un thème appelant un prédicat. La difficulté majeure à penser l'intime n'est pas seulement épistémologique mais linguistique ou plutôt langagière. (2020 :36)

Pour cette raison, la philosophe H. Arendt soutient l'idée selon laquelle l'intime s'exprime en réalité à travers des affects. Il peut *apparaître*<sup>60</sup> à notre insu à travers des manifestations inconscientes qui échappent à tout contrôle. On peut, par exemple, rougir de honte sans le vouloir. Ce faisant, pour H. Arendt, l'hypocrisie naît justement de la prétention à faire coïncider aux yeux des autres l'être intime avec le paraître, le moi naturel avec la fonction publique. L'hypocrisie correspond à l'exhibition d'une prétendue authenticité qui par définition est impossible. Ainsi ce n'est pas le fait de porter un masque qui caractérise l'hypocrite, mais au contraire, la prétention à ne plus en porter. Car quand une apparence trompeuse se dissipe, c'est toujours au profit d'un dehors fallacieux et non pas de l'être authentique.

Dans ses réflexions, H. Arendt va ainsi proposer une interprétation novatrice de la notion d'*apparence*. L'apparence, qui « est destinée à être perçue » (ibid. : 38), est à la fois ce qui *cache* et ce qui *montre*. H. Arendt joue sur cette dualité inhérente à la notion d'apparence : « L'apparence a pour double fonction de dissimuler l'intérieur et de révéler une surface » (1981 :60), c'est-à-dire cacher *pour* montrer. Pour illustrer ses propos elle donne l'exemple de la peur. L'homme peut cacher la peur en affichant, en surface, un masque de courage.

L'homme courageux n'est pas quelqu'un dont l'âme est dépourvue de cette émotion (= la peur), ou qui sait la dominer une fois pour toutes, mais un être qui a décidé que ce n'est pas le spectacle de la peur qu'il veut donner. [...] Ce genre de choix est guidé par un ensemble de facteurs variés ; nombre d'entre eux sont déterminés d'avance par la culture à laquelle on appartient – ils sont faits dans l'intention de plaire aux autres. Mais il en est qui ne sont pas inspiré par le milieu ; on les effectue pour sa propre satisfaction, ou parce qu'on veut donner l'exemple, c'est-à-dire persuader les autres d'apprécier ce qui nous plaît. Quelles qu'en soient les motivations, réussite et échec dans l'opération de la présentation du moi

---

<sup>60</sup> H. Arendt insistera davantage sur le *paraître*, qui cache, que sur le l'*apparaître*, qui lui nous échappe.



tiennent au caractère conséquent et à la durée de l'image ainsi présentée au monde.  
(Ibid.)

Si on ne peut échapper à un sentiment aussi intime et puissant que la peur, on peut en revanche tenter d'en cacher les stigmates les plus évidents au regard des autres en revêtant le masque de l'impavidité. Ainsi, pour H. Arendt, porter un masque c'est justement être en capacité de maîtriser ses expressions. Avoir la capacité de, simultanément, dissimuler une émotion pour en afficher une autre est un prérequis pour que l'homme soit actif. Dans une certaine mesure, explique la philosophe, l'homme choisit la manière dont il veut *paraître* (et non *apparaître*, qui suppose un acte involontaire). Elle souligne ainsi le caractère actif de l'apparence qui est, rappelons-le, une manière de se présenter à l'autre et qui repose sur la possibilité de maintenir une part de secret et d'invisible. L'homme doit pouvoir choisir quelle parcelle de lui-même il veut montrer aux autres de manière à maintenir cachée et à préserver son reste d'intimité.

En philosophie, le masque apparaît ainsi comme un objet étonnant, non plus à cause de son pouvoir magique et de son implication dans des actes de sorcellerie qui foisonnaient dans les sociétés primitives, mais bien parce qu'il s'impose comme symbole de l'interdit et du secret. Le philosophe Descartes disait déjà en 1619, « *Larvatus prodeo* » - je m'avance masqué -. Cette formule emblématique traversa les temps pour traduire la nécessité de se dissimuler sous une fausse apparence, sous d'autres traits, sous une physiognomie différente. Cette dissimulation est de nature défensive. Le philosophe allemand F. Nietzsche a esquissé, également, une philosophie du masque dans son ouvrage *Par-delà le bien et le mal*, publié en 1886<sup>61</sup>. L'esprit profond, explique F. Nietzsche, cache ses épreuves, même à ses confidents. « Tout ce qui est profond aime le masque » (1971 : 58) écrit-il. Selon le philosophe, la vérité elle-même n'est accessible que par un détour, c'est-à-dire sous un masque. Et chaque masque enlevé en révèle un autre qu'il cachait, et ainsi de suite :

---

<sup>61</sup> Les citations, ci-dessous, de l'ouvrage en question sont relevées de la traduction française, publiée en 1971.

En admettant pourtant qu'il veuille être sincère, il s'apercevra un jour que, malgré tout, ce n'est qu'un masque que l'on connaît de lui et qu'il est bon qu'il en soit ainsi. Tout esprit profond a besoin d'un masque. (Ibid. : 59)

Progresser vers sa propre vérité, c'est en fait atteindre des masques de plus en plus subtils, toujours plus secrets. Le masque en philosophe symbolise la maîtrise de l'apparence qui permet à un individu de se présenter aux autres sans se livrer totalement et en occultant une part de son soi. Encore plus : le fait de cacher une partie de soi-même est essentiel au paraître. Cette dissimulation de l'être intime, empreinte de pudeur et de fragilité, est de nature protectrice. Imaginer que la chute du masque porté puisse révéler l'intime de la personne est une utopie et relève de l'erreur. Prétendre vouloir tout montrer et tout voir est le fondement même de l'hypocrisie.

## Résumé

### Chapitre 4

\*\*\*

Depuis les temps les plus reculés, les masques ont toujours été des objets de *représentation*, au sens fort du terme : rendre présent. À l'origine, le masque est d'abord un rapport à l'invisible, au surnaturel. Il est une interface entre le monde des vivants et les forces surnaturelles, un passeur de mondes. Depuis des millénaires, le masque est devenu un symbole fort destiné à dissimuler pour mieux révéler et témoigne *ipso facto* de la puissance du désir de l'homme à se réincarner en un *autre*. Si le visage est masqué, il devient un autre visage. L'homme masqué sent qu'un nouvel « être » l'investit. Cet « être » s'empare du corps et le transforme afin de l'accorder à son nouveau visage et d'en faire un nouveau corps. C'est en ce sens que le masque agit comme un véritable instrument de métamorphose. Le masque permet ainsi d'échapper à la définition hégélienne selon laquelle « être c'est être reconnu ». En effet, l'homme masqué est, certes, reconnu mais non pas comme un être masqué mais comme quelqu'un d'autre.

Dans la vie quotidienne, l'homme social, acteur en représentation permanente, endosse une multitude de masques, chacun correspondant à une situation bien précise. En effet, selon les circonstances, l'homme va se composer un masque en l'adaptant au rôle attendu, celui que les autres veulent le voir jouer sur scène. Chaque masque dépasse ainsi la notion commune de déguisement qu'il suggère. En effet, il ne sert pas seulement à cacher le visage de l'homme puisqu'au contraire, celui-ci assume cet *autre* visage que l'on a choisi pour lui sur la scène sociale. Aussi, l'étude du masque montre-t-elle que ce dernier ne peut se limiter à son seul aspect extérieur et individuel. En réalité, le masque est indissociable du cadre social collectif qui l'entoure. L'homme

masqué devient une personne - *persona* - et se crée un personnage au gré des contextes, c'est-à-dire selon des répertoires socialement reconnus et autorisés. Et comme le note A-M. Boyer « on est devenu un « masque », une autre personne, une vraie personne, on est devenu quelqu'un, ou quelqu'un d'autre, c'est-à-dire une *persona* » (2005 : 16). Aussi, bien qu'il soit courant de dire « porter un masque », le masqué est moins porteur qu'interprète. En ce sens, le masque est langage ; il est un moyen d'expression. Il communique autant par ce qu'il montre que par ce qu'il cache.

De plus, l'étude du masque montre que d'un point de vue transculturel, il est un objet multifonctionnel : non seulement il permet d'exprimer un sentiment, de révéler l'invisible, mais également de protéger. En effet, des premiers masques rituels au masque social, le masque a toujours été un moyen de masquer la vulnérabilité de l'homme. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'homme n'a jamais pu s'en affranchir. Et quelle que soit la manière dont le masque est utilisé, qu'il s'agisse d'une présence mythique, d'un symbole, d'une métaphore il reste un moyen pour les hommes de défier leur propre vulnérabilité. Par la métamorphose qu'il engendre et le côté protecteur de sa dissimulation, il permet à l'homme d'affirmer *une* identité spécifique à chaque situation. Aussi, constatons-nous le lien intrinsèque qui lie le masque à l'identité. Le masque, en tant que marqueur identitaire, est l'identité contextuelle. Il est l'image présentée aux autres ; une image qui n'est pas forcément mensonge mais qui est une image publique.

Comment inclure cette notion de masque dans les sciences du langage ? Le cheminement qui va du personnage à la personne puis à l'être-locuteur nous conduit inévitablement au masque discursif. Par la locution « masque discursif » nous voulons signaler la présence du masque dans le discours. Il s'agit alors du masque de l'être-locuteur. Au terme de notre analyse, nous pouvons avancer que le masque discursif du locuteur – que nous définirons dans notre dernier chapitre -, possède d'ores et déjà plusieurs instances intimement imbriquées :

- **La sécurité linguistique.** En effet, le masque discursif procure à l'être-locuteur une sécurité linguistique synonyme de protection et de contrôle. Ce sera l'objet de notre dernière partie. (**Partie 3**).

- **L'intentionnalité de l'être-locuteur.** Comme nous l'avons vu, le masque fait partie de la phénoménologie de la dissimulation impliquant ainsi l'idée que le sujet est conscient de jouer un rôle.

- **Dialectique caché / montré.** Une tension entre ce que l'on doit présenter et ce que l'on doit taire traverse la notion de masque. En effet, le masque est le point d'articulation entre le visible et l'invisible. Aussi, retrouvons-nous au sein du masque discursif les stratégies discursives qui oscillent entre le caché et le montré ; des stratégies, *sciemment* choisies par le locuteur, qui assurent la sécurité et la protection de celui-ci. Ce sera l'objet de notre prochain chapitre.

Nous verrons dans le prochain chapitre, « les dires du silence », que le silence apparaît comme la stratégie la plus représentative du masque discursif. En effet, pour nous, la substance quintessentielle du masque n'est pas tant dans la surcharge verbale que dans l'économie des mots. Le sens conféré au silence est toujours porteur d'un surpoids d'imaginaire dont le pouvoir dépasse celui du sens manifeste.

# Chapitre 5 :

## Les dires du silence

On ne peut se représenter de monde où il n'y aurait que la parole, mais on peut se représenter un monde où il n'y aurait que le silence.

Max Picard, *Le monde du silence*, 1954

### Introduction

Dans ce chapitre, intitulé « Les dires du silence », nous nous proposons d'investir le silence afin de nous imprégner de cette réalité souvent oubliée en dépit de son omniprésence et de son omnipuissance. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est seulement à partir d'une aperception ontologique de la valeur et de la réalité du langage ou du mot qu'il est possible de définir le silence. Comment en effet s'interroger sur le silence sans aussitôt le rompre ? Se questionner sur la notion de silence revient à s'exprimer sur ce qui semble échapper à la parole pour mieux comprendre ce qu'il *est*.

Se manifestant comme une articulation nulle, le silence paraît au premier abord rompre la communication. Toutefois, en dépit du fait que le silence soit généralement défini par la négativité, l'absence de bruit et de parole, nous verrons qu'il n'est sans doute pas totalement étranger à l'expression. Au silence revient une épaisseur d'être,

une valeur ontologique qu'il convient de restituer. Bien plus qu'un simple renoncement à la parole, nous verrons que le silence fait partie de la structure fondamentale et inhérente à la communication. Ne peut-on pas, d'ailleurs, envisager une expression du silence qui ne soit pas elle-même silencieuse, c'est-à-dire qui ne soit pas une absence de formes ? Une question à laquelle nous tenterons de répondre.

Afin de saisir au mieux la nature complexe du silence aux multiples facettes, il convient de mentionner une série de développements interdisciplinaires convergeant autour de cette notion. Nous ferons appel à des notions philosophiques qui s'intéressent à la valeur empirique et ontologique du silence. Différents travaux en anthropologie et en sociologie nous permettront d'analyser la valeur du silence dans nos sociétés modernes. Seront mentionnés, également, différents travaux en psychologie sociale qui s'intéressent au silence en tant que stratégie communicative. Enfin, nous chercherons du côté des sciences du langage qui interrogent le statut discursif du silence ainsi que le rapport entre le langage et le silence. Toutes ces notions constituent autant d'approches concrètes vers cette réalité que nous avons peine à concevoir.

## **5.1 L'idéologie de la communication**

### **5.1.1 L'excès de la parole et la fascination du silence**

Dans un monde voué à la communication où nous sommes constamment auditivement agressés par une prolifération de bruits - flot incessant de paroles, de sonneries, de médias, de musiques etc. -, le silence se fait rare. La modernité définie comme « l'avènement du bruit » (Le Breton, 2015) ne laisse guère de place au silence. Tout juste réduit à des minutes de recueillement et de souvenir égrenés de-ci delà, il

revêt de plus en plus le statut de relique des temps anciens. Or, dans une société fourmillante et agressive où l'action et le bruit sont partout et règnent en maîtres, les valeurs de la non-action et du silence, peuvent paradoxalement être très puissantes et salvatrices. En effet, le philosophe A. Jacob d'inspiration guillaumienne qui, dans son ouvrage *Anthropologie du langage* (1990), s'intéresse à la valeur empirique du silence explique que celui-ci apparaît comme un moment nécessaire à l'expérience de tout individu :

De tout temps, on a pu le reconnaître, un peu comme au sommeil, qui en est comme l'amplification, une valeur à la fois psychologique et biologique. Il correspond à une phase de repos qui, loin d'équivaloir à une suspension inactive d'un procès engagé, peut l'aider à mûrir et le continue à un rythme différent, moins tendu. (1990 :174)

Et plus loin, il précise :

N'importe quelle description de cette civilisation technique et industrielle ne pourrait que souligner la part considérable de bruits, sons et paroles de toutes sortes. Le prix du silence est d'autant plus élevé et son établissement d'autant plus impératif qu'on a moins de chances d'y accéder, pris dans le tourbillon des affaires, des murmures et d'entrechoquements divers. (Ibid. :175)

Ainsi, l'accent est mis sur la valeur empirique et purificatrice du silence. En tant que véritable « besoin ontologique vital » (Malik, 2000), le silence permet à l'organisme de se reposer, de se régénérer et de se protéger des agressions sonores du milieu<sup>62</sup>. Nous n'avons qu'à penser aux panneaux « silence » présents dans les hôpitaux pour nous en convaincre : l'organisme souffrant aspire au silence. Dans de nombreux

---

<sup>62</sup> Le fond sonore quotidien auquel nous sommes exposés quotidiennement est tel qu'il inquiète de nombreux experts de la santé. Il a été possible de tirer profit de la pause mondiale imposée par la pandémie Covid-19 afin de récolter des données significatives dans le domaine de l'acoustique. L'étude « The Quiet Project », menée dans tout le Royaume-Uni par un réseau d'ingénieurs et de chercheurs en acoustique, constitue une ressource inestimable pour mieux comprendre notre environnement acoustique ainsi que l'impact des nuisances sonores sur notre bien-être. On sait que les bruits urbains – circulation, automobile, métro, sirène, voisinage, etc.- sont causes de stress pour les sujets. Nos pensées mais aussi nos corps constamment en activité, en « bruit », ont des conséquences néfastes autant au niveau du psyché que sur celui du corps.



endroits de la vie quotidienne, nous retrouvons ainsi l'injonction de faire silence. Dans les bibliothèques, il est assez fréquent de trouver des écriteaux tels que : « Pour le confort de tous, veuillez respecter le SILENCE dans cette bibliothèque » (Bibliothèque universitaire de Dijon). Dans ces lieux, le respect des autres va de pair avec le silence. D'ailleurs, il est remarquable de noter que l'« arrêt du silence » soit signifié dans la langue par des expressions construites avec un verbe marquant la violence, l'intrusion comme pour en dire l'intensité, la compacité : *rompre le silence, déchirer le silence, trouer le silence, percer le silence, briser le silence, etc.*

Ainsi, la saturation environnementale par la parole est telle dans nos sociétés modernes qu'elle devient *in fine* une mise en accusation du silence. Paradoxalement, comme le souligne Le Breton, « la saturation de la parole induit la fascination du silence » (2015 : 12). En effet, dans nos sociétés où règne une transparence absolue et où la contrainte de la parole, toujours dans l'urgence à dire, rend celle-ci insignifiante, le silence résonne comme une nostalgie et fascine. Selon le philosophe M. Picard, la fascination du silence vient du fait que celui-ci persiste dans le monde présent de l'utile. Or, en raison de son apparente improductivité, celui-ci n'a plus de place : « il n'est rien que là ; il ne semble avoir d'autre fin ; on ne peut l'exploiter » (1954 : 4). Plus précisément, voici ce qu'il dit :

Dans ce monde d'aujourd'hui qui évalue tout d'après la rentabilité immédiate, il n'y a plus de place pour le silence. Le silence a été expulsé parce qu'il n'avait pas de rendement, parce qu'il était seulement existence présente ; il paraissait n'avoir aucun but, rien ne sortait de lui, il était improductif. (1954 : 177)

La linguiste brésilienne E. Orlandi, dans son ouvrage *Les formes du silence* (1996), rejoint cette idée en affirmant :

L'imaginaire social contemporain a octroyé une place subalterne au silence, privilégiant une idéologie de la communication, de l'effacement du silence. Cela s'exprime par l'urgence à dire et par la multitude de langages auxquels nous sommes soumis au quotidien. On attend en permanence que se produisent des signes visibles (audibles). Illusion du contrôle de tout ce qui « apparaît » : nous devons, en continu, émettre des signes sonores (dicibles, visibles). (1996 : 34)

Et c'est justement parce que le silence persiste dans le monde sonore d'aujourd'hui qu'il est source d'effroi pour l'homme. Ne dit-on pas d'ailleurs, « un silence de mort » ? Il semble, écrit M. Picard, que le silence est aujourd'hui sinistre puisqu'il renvoie au néant et à la mort. Après la mort de sa fille Léopoldine, le poète V. Hugo publie le poème « On vit, on parle » dans son recueil *Les Contemplations* dans lequel nous retrouvons cette profonde sensation du silence liée à la mort, qu'il qualifie « de vaste profond silence de la mort ». Citons également *l'Étranger* d'A. Camus où les pensionnaires de la maison de retraite de la mère de Meursault se tiennent, dans la chambre mortuaire, « affaissés, mornes et silencieux » (1942 :19).

Sans but et sans utilité manifeste, dès qu'il apparaît, le silence interpelle par son absence de bruit. Achronique dans sa manifestation, le silence produit un malaise inquiétant, étrange, étranger à l'homme ; « un ange passe » dirait-on pour briser ce malaise. L'homme ne le supportant pas, il ne lui accorde qu'une existence éphémère. Nous avons tous fait l'expérience du silence gênant, dans un ascenseur par exemple, où se pressent divers inconnus. Confronté à un tel silence, nous tentons, tant bien que mal, de le rompre pour assurer une permanence sonore. Dans certains lieux, la musique d'ambiance est devenue une arme efficace contre la peur du silence. Ainsi, de nombreux exemples de la vie quotidienne montrent que l'absence de bruit devient un espace vide qui inquiète à tel point que le mutisme et le chuchotement deviennent immédiatement suspects : « plus que le bruit, le silence est l'ennemi juré de *l'homo communicans* » (Le Breton, 2015 : 13).

Nombreux sont les exemples en littérature où le silence induit l'angoisse, la gêne ou encore l'énervement chez ceux qui y sont confrontés. C'est le cas de Meursault, personnage principal de *l'Étranger* d'A. Camus, qui, emmuré dans son silence, ne cesse de mettre dans l'embarras ses interlocuteurs. Lorsque le juge d'instruction lui demande les motifs de son crime, Meursault garde le silence. Et puis ?

Pendant tout le silence qui a suivi le juge a eu l'air de s'agiter. Il s'est assis, a fourragé dans ses cheveux, a mis ses coudes sur son bureau et s'est penché un peu vers moi avec un air étrange : « Pourquoi, pourquoi avez-vous tiré sur un corps à terre ? » Là encore, je n'ai pas su répondre. Le juge a passé ses mains sur son front

et a répété sa question d'une voix un peu altérée : « Pourquoi ? Il faut que vous me le disiez. Pourquoi ? » Je me taisais toujours. (1942 : 104)

L'écrivaine N. Sarraute fait également une satire de la fascination et de l'énervement induits par le silence. Sa pièce *Le silence* (1967) illustre, de manière exemplaire, le malaise grandissant au sein d'un groupe dont l'un des membres se tait. Emmurée dans son silence cette personne instaure un climat de tension et de malaise au sein de la communauté. Aussi, ne cesse-t-on de lui demander de rassurer ses interlocuteurs :

**H, très sérieux.** - Vous ne demandez qu'à nous rassurer, n'est-ce pas ? J'en suis certain... Vous le feriez, si ça vous était possible... Il faudrait pourtant si peu de chose. Juste un mot. Un petit mot de vous et on se sentirait délivrés. Tous rassurés. Apaisés. [...] Un seul mot. Une petite remarque toute banale. N'importe quoi, je vous assure, ferait l'affaire. (1967 : 18)

Ceux qui gardent le silence peuvent être sources de gêne pour les autres car leur mutisme provoque une turbulence dans le régime de l'échange. Là où on attend leur intervention, ces personnes se taisent et, de fait, rompent le devoir de réciprocité qui sécurise le lien social. Plus encore, leur silence semble discréditer le poids de la parole des autres. Leur abstention de paroles peut être perçue comme un mépris, comme une défiance, un ennui, une non-reconnaissance voire rejet de la parole et donc de la pensée d'autrui. Pourquoi un tel silence ? Que cherchent-ils à cacher ou mieux, que cherchent-ils à exprimer au travers de leur silence ? Finalement, le silencieux ne serait-il pas celui qui « connaissant le prix de chaque mot, hésite à l'employer n'étant pas sûr qu'il en dira plus que son silence ? » (Le Breton, 2015 : 31). Un autre extrait qui nous a semblé intéressant est celui tiré du roman *L'identité* de M. Kundera dans lequel l'auteur décrit une scène se déroulant au restaurant et impliquant un couple plongé dans le silence. Il écrit :

Le soir, elle est allée avec Jean-Marc au restaurant. À la table à côté, un couple était plongé dans un silence sans fin. Gérer un silence exposé aux yeux des autres n'est pas chose facile. Où doivent-ils diriger leur regard, ces deux-là ? Il serait comique qu'ils se regardent les yeux dans les yeux sans rien se dire. Fixer le plafond ? Cela apparaîtrait comme l'exhibition de leur mutisme. Observer les

tables voisines ? Ils risqueraient de rencontrer des regards amusés par leur silence, et ce serait encore pire. (1997 : 27)

Le silence dans lequel sont plongées ces deux personnes qui se font face instaure un climat gênant, malaisant. Ce silence-là peut être interprété comme un échec de la communication dans le couple, un échec qui les plonge *in fine* dans la solitude. Cet extrait illustre très bien l'embarras provoqué par le silence et le besoin de ne pas exacerber celui-ci aux regards des autres. En effet, ce couple ne peut rester silencieux. Il doit trouver la manière de se comporter, remplir ou « meubler » ce silence, pour ne pas théâtraliser cette gêne devant les autres convives : diriger leur regard autrement ? Fixer le plafond ? Observer les tables voisines ? Mais finalement, l'origine de ce malaise est à rechercher dans le regard des autres. Il est intéressant de retrouver ici la problématique sartrienne. Pourquoi cette scène décrit-elle une situation malaisante ? Parce que les autres l'interprètent comme telle. C'est le jugement des autres qui, *in fine*, rend cette situation embarrassante.

Au fond, n'est-ce pas justement parce que le silence nous prive de nos repères sonores qu'il nous inquiète ? Comment peut-on expliquer que l'on perçoive le silence avec une telle acuité alors que la perception du silence échappe à tous nos organes des sens. Les expressions qui tournent autour du silence telles que *garder le silence*, *observer le silence*, *passer quelque chose sous le silence* montrent d'ailleurs que l'on peut l'observer. Mieux encore, le silence est palpable et devient matériel. À cet effet, le philosophe M. Picard dit :

Le silence ne se voit pas et cependant il est manifestement là ; il s'étend tout au loin et cependant il est près de vous, si près que vous le sentez comme votre propre corps. On ne peut le prendre en main, mais on le touche immédiatement comme une étoffe, comme un tissu. On ne peut le définir avec la parole, et cependant il est déterminé et on ne saurait le confondre. (1954 : 4)

Bien que le silence ne puisse être perçu, il ne peut malgré tout être complètement assimilé au vide et ce, même du point de vue de la perception. On le pressent, « il est là », il est présence et non absence. Il « *est* » puisqu'il remplit entièrement l'espace qu'il occupe. Son immatérialité nous prive de toute marque formelle qui nous

permettrait de nous en saisir. Mais comme le note la linguiste E. Orlandi, nous pouvons, si nous y prêtons attention, relever des traces, des pistes : « c'est par des fissures, des ruptures, des failles qu'il se montre, fugacement » (1996 :42).

### 5.1.2 Le silence comme absence

Dans nos sociétés modernes, l'idéologie de la communication assimile le silence au vide, à un abîme au sein du discours. En effet, selon D. Le Breton :

Le seul silence que l'utopie de la communication connaisse est celui de la panne, de la défaillance de la machine, de l'arrêt de transmission. Il est une cessation de la technicité plus que l'émergence d'une intériorité. (2015 : 11)

Dans un environnement saturé de stimulations sonores, le silence devient dès lors, naturellement, associé au néant, à l'absence et à une défaillance. Le philosophe M. Picard explique qu'aujourd'hui le silence n'est qu'interruption du bruit ; un défaut de l'appareil à bruit : « voilà le silence d'aujourd'hui : du bruit qui ne fonctionne pas. » (1954 : 22). Et il précise par la suite :

Aujourd'hui, il n'y a plus guère de silence que sous forme d'incapacité de parler, de réduction, de négation ; c'est seulement ainsi qu'il apparaît encore. Il n'est qu'un défaut de construction dans le déroulement continu du bruit. (Ibid. : 177)

Il est intéressant de noter que la conception négative du silence domine la plupart des approches scientifiques. En effet, le silence est toujours conceptualisé et reconnu par rapport aux bruits environnants. Dans ces conditions, et par opposition à la notion de bruits, il est généralement défini comme un néant, un vide absolu. Un rapide détour dans les dictionnaires et les encyclopédies confirme ce point. Dans le *petit Robert* (1982), le silence est défini par la négative ou l'absence, par opposition à la parole – « fait de ne pas parler, de rester sans parler, de ne pas exprimer son opinion, de ne pas répondre » – ou au bruit – « absence de bruit, d'agitation, interruption de son », etc.

Ainsi, le silence est l'absence de tout bruit, de toute parole et de toute forme d'expression sonore. Dans la même perspective, le linguiste G. Kleiber revient sur la définition du *silence* et le définit de la manière suivante :

Le N silence est-il un N abstrait ou concret ? [...] S'il s'agit de l'opposition *matériel / immatériel*, où l'on postule qu'est concret le nom qui renvoie à une entité perçue comme étant matérielle et abstrait celui dont le référent est immatériel, la réponse est claire : silence, mais tout autant que bruit, sont des N abstraits puisqu'ils renvoient tous deux à des entités non matérielles, c'est-à-dire des entités qui n'occupent pas une certaine portion d'espace.

Les choses sont beaucoup moins claires lorsque l'opposition *abstrait / concret* se définit en termes d'accessibilité aux sens : est concrète l'entité accessible aux sens, est abstraite l'entité non accessible aux sens. Le résultat pour *bruit* est indiscutable : il dénote bien dans ce sens une entité concrète, puisqu'il s'agit d'un phénomène perçu auditivement. [...] Il n'en va plus ainsi pour silence, qui apparaît plutôt comme abstrait selon ce critère, puisque l'entité qu'il dénote n'est pas perceptible auditivement. [...]

La situation est donc apparemment paradoxale. Alors que le trait abstrait ou concret ne change généralement pas lorsqu'on passe d'une unité lexicale à son antonyme, ici le passage de *bruit* à son antonyme *silence* semble entraîner également le passage du trait concret au trait abstrait. (Kleiber, 2010 : 278-279)

Force est de constater que G. Kleiber définit également le silence par la négative et situe celui-ci dans le domaine de l'abstraction. Il entend par silence l'antonyme de bruit, c'est-à-dire de toute absence de sons. Nombreux sont ceux qui définissent le silence de la manière suivante. Par exemple, M. Smedt, dans son remarquable ouvrage *Eloge du silence*, écrit :

Le silence est une notion abstraite. C'est un terme qui indique essentiellement que l'on ne prononce pas de paroles, voire que l'on se trouve dans un environnement où règne une absence relative de bruits perceptibles par la conscience. (1986 :30)

Si l'on se situe d'un point de vue strictement sonore, le silence est notre relative conscience de non-audition (Malik, 2000). En effet, il est nécessaire de prendre conscience du fond sonore de notre environnement pour reconnaître le silence. En tant que tel, si l'on définit le silence par rapport aux bruits alors celui-ci pointe une absence et apparaît comme un rien, un blanc. D'ailleurs J.-L. Solère qui réfléchit sur la place du silence dans la philosophie attribue au silence la plus radicale des négations :

Le silence apparaît comme l'indice du *rien* : rien n'arrive, rien ne se passe. Cela est si vrai que le silence ne peut être produit, contrairement à ce que laisse entendre l'expression "faire silence". Il n'y a rien à *faire* pour établir le silence ; il faut au contraire s'abstenir de tout faire, suspendre toute activité. Le silence s'établira de lui-même, lors de l'ultime cessation de l'agitation. Loin d'être un effet, il est la manifestation en creux de l'absence de toute cause. Le silence semble donc consister en cette pure vacuité. (2005 : 615)

Dans le même ordre d'idée, le philosophe A. Jacob, dans son livre *Anthropologie du langage*, écrit : « Pour le sens commun, le silence fait d'autant moins problème que, plus que tout autre aspect de la vie, il apparaît comme un rien, une suspension d'activité, une abstention d'être » (1990 :176). Ainsi, sans multiplier les définitions du terme « silence », lesquelles convergent toutes vers la même idée, on constate que le silence pointe une absence.

Néanmoins, à considérer le silence comme une notion purement négative qui n'aurait pas d'existence propre, reviendrait immanquablement à le rattacher au seul monde du néant et de l'incohérence. En effet, pour le philosophe G. Gusdorf, seule la dénomination affirme un droit à l'existence. Ce sont les mots et non le silence qui définissent les choses et les êtres. Dans son ouvrage *La parole*, le philosophe écrit que c'est par la parole que l'homme vient au monde :

Nommer, c'est appeler l'existence, tirer du néant. Ce qui n'est pas nommé ne peut exister de quelque manière que ce soit. [...] La parole manifeste l'être du monde, l'être de l'homme et l'être de la pensée » (1963 : 36-38).

On reprendra, dans le même ordre d'idée, la fameuse formule E. Benveniste selon laquelle « est *ego* qui dit *ego* ». Mais cela voudrait-il dire que l'homme ne serait rien au-delà de son dire ? Si la parole appelle l'homme à l'existence, le silence le condamnerait-il au néant ? Dans ces conditions, la valeur ontologique du silence reste à redécouvrir.

### 5.1.3 Le silence et son rapport au langage

Si l'on se réfère aux définitions précédentes, tout semble opposer le silence et le langage. Pourtant, selon A. Jacob « le silence ne s'oppose pas au langage, mais en fait partie d'une manière ou d'une autre » (1990 :174). En effet, le silence participe de façon essentielle et non pas occasionnelle au langage. G. Steiner (2010), dans son ouvrage *Langage et silence*, fait la remarque suivante :

Notre vie est dans le fait du discours. Mais nous ne saurions affirmer qu'une matrice verbale soit la seule à contenir les articulations et le cours de la pensée. Il y a des genres de réalités intellectuelles et sensuelles fondés non sur le langage, mais sur d'autres forces de communication telles que l'icône ou la note de musique. Et il y a des actes de l'esprit qui prennent leurs racines dans le silence. Il est difficile de parler de ceux-là, car comment la parole pourrait exprimer la forme et la vitalité du silence ? (2010 :19)

En effet, comment parler du silence sans aussitôt le rompre ? Tenter de dire le silence et de le définir, c'est aussitôt se confronter aux limites inhérentes au langage. Comme le souligne A. Jacob, le silence se présente comme « le Paradoxe en personne, puisque prétendre en parler c'est chercher à l'aborder avec des moyens qui lui sont irrémédiablement étrangers » (1990 :176). Le silence ne se « représente » pas par des mots. Néanmoins, définir le silence c'est avoir recours à un dire, sans quoi ce dernier, condamné à rester dans le domaine de l'indicible, ne serait que pur néant. La



psychanalyste C. Danziger (1999), dans son ouvrage *Le silence*, souligne de manière très claire l'ambivalence du silence :

Ambivalence du silence... Ne faut-il pas pour lui donner consistance, en passer par un mot qui le nomme, l'oreille qui l'entend, l'arracher au fond sonore pour le faire surgir ? Le silence n'existe que par rapport au bruit, parce qu'il y a des paroles susceptibles de se taire... le silence s'écoute, le silence s'entend et il faut en passer par les mots « le silence s'entend » pour qu'il prenne sens, sens en deçà de la parole, qui l'apparente à une forme de langage et de vision ». (1999 :11)

On ne peut alors manquer de souligner le caractère paradoxal du silence ; celui-ci ne cessant jamais d'impliquer son contraire et d'en dépendre. En effet, quand il y a un mot, il n'y a pas de silence. À l'inverse, quand il y a le silence, il n'y a plus de parole. Mais on aurait tort d'envisager silence et parole comme deux entités totalement antagonistes s'excluant l'une de l'autre. Certes, la parole envahit et recouvre le silence, mais en aucun cas elle ne l'efface ni ne l'enraie. En réalité, la parole entretient un rapport très étroit avec le silence, tous deux ne faisant *in fine* qu'un :

Toujours, lorsqu'un homme commence à parler, la parole naît à nouveau du silence. La parole naît du silence de manière si naturelle et si inaperçue qu'il semble qu'elle soit seulement silence retourné, revers du silence. Et c'est aussi ce qu'est la parole : le verso du silence, comme le silence est le verso de la parole.

En chaque parole, il y a quelque chose de silencieux qui indique d'où est venue la parole ; en chaque silence, il y a quelque chose qui parle et indique que la parole naît du silence. (Picard, 1954 : 8)

Définitivement, silence et parole vont souvent de pair. Quand la parole n'est plus reliée au silence, elle ne peut plus le régénérer et perd alors de sa substance : « la parole dépérit quand elle n'est plus en rapport avec le silence » (Ibid. : 1). Ainsi, loin de s'exclure l'un l'autre, la parole et le silence se renforcent et se complètent. Ce n'est pourtant pas une situation linguistique symétrique où l'un contrebalance l'autre, car, comme nous venons de le dire, ce sont souvent les mots qui décrivent le silence. Mais disons que silence et parole sont tissés dans un paradoxe qui semble inextricable.

Témoin linguistique de ce paradoxe est l'expression courante « motus et bouche cousue », latinisation du terme « mot », qui appelle le silence. En somme, le silence semble trouver sa densité d'être quand il se tapit au fond de langage.

Dès lors, l'avènement d'une expérience positive du silence se pose. La philosophie réaliste, qui prend le contrepied des approches précédentes, attribue au silence une place à part entière. Comme l'écrit M. Picard, à vouloir définir le silence comme une absence, « on a rendu le langage orphelin en l'enlevant du silence » (1954 : 23). Or, le silence n'est pas l'indice de rien ; il *est*, au même titre que la parole :

On s'étonnera peut-être qu'avec la parole, on puisse articuler des affirmations sur le silence. Mais on ne s'en étonnera que si l'on conçoit le silence comme un non-existant, comme un néant. Or le silence *est*, il est une réalité et la parole peut articuler des affirmations sur toute réalité. (Ibid.)

Aussi, nous aurions tort de définir le silence comme une abolition de la parole ou comme une défaillance du langage. Le silence n'est en rien négatif et ne se réduit pas au simple fait de ne pas parler. Au contraire, le silence est un phénomène en soi, « il est quelque chose qui constitue un tout, quelque chose qui subsiste par soi ; il fait naître à la vie comme la parole et il informe l'homme comme la parole, seulement ce n'est pas dans la même mesure » (ibid. : 1). Ainsi, le silence est chose positive ; il est un « monde plein pour soi ». En tant que tel, le silence n'est pas seulement la conséquence du fait que l'homme cesse de parler, son existence ne dépend pas exclusivement d'un choix entre la parole et son renoncement. Certes, la cessation de parole est suivie du silence. Mais comme le note M. Picard, le silence ne naît pas de l'interruption la parole, « il se manifeste alors seulement » (ibid.). Ainsi, non seulement le silence et la parole existent l'un relativement à l'autre, mais le silence a sa propre existence et fait partie de la structure fondamentale de l'homme. Et à l'instar de la parole, le silence demande à être écouté.

Dans la même perspective, pour le linguiste P. Van Den Heuvel le silence sous-tend la parole et, réciproquement, la parole sous-tend le silence. En effet, le langage et le silence se marient dans l'expression de la parole et tout énoncé naît du silence :

« toute parole est issue du silence et y retourne, c'est l'évidence même » (1985 : 65). Ainsi, le silence appartient au domaine du langage ; il est langage ; il est, par son absence, un catalyseur de sens :

En tant que silence, il fait taire la parole afin de la parfaire. En tant que langage, il dit et il tait, il dit en taisant et il tait en disant, étant un langage qui dit pour taire et qui tait pour s'accomplir, enfin, dans le silence. (Ibid. : 6)

Malgré l'absence apparente que le silence produit, il est un signe de langage tout aussi important que la parole :

Ce vide textuel est évidemment *signe* au même titre que la *parole* : on sait bien que le silence « parle », que son « éloquence » joue un rôle capital dans la communication et qu'il peut être aussi « effrayant » que le cri. (Ibid. : 67)

Et plus loin :

Source d'énergie nouvelle, l'immobilité suggère alors le potentiel du dicible puisqu'on sait le silence capable de tout, de générer la parole la plus inattendue, celle qu'on craint comme celle qu'on désire : le silence peut *tout* dire (Ibid. 78)

Ainsi, silence et parole sont, l'un et l'autre, actifs et signifiants. Le silence n'incarne donc pas une passivité soudaine de la langue mais il s'inscrit activement dans son usage. En réalité, au-delà des considérations purement physiques (présence ou absence de vibrations acoustiques) le silence se détermine par rapport au sujet qui interprète. Ainsi, convient-il de thématiser le sens du silence dans son rapport à l'être. Et le philosophe J.-L. Solère d'écrire :

Il n'est pas un simple fait brut, il n'existe avec sa teneur que pour un sujet qui interprète. Or ce que vise ce sujet comme étant un silence, cela peut certes être une absence de signes et de significations, mais cela peut être aussi présence de signes et de significations (2005 : 615)

Autrement dit, grâce à l'écoute, le silence mue. Son absence se transforme alors en présence et il revêt une signification particulière lourde de sens pour l'interlocuteur qui s'en saisit afin de nourrir son prochain propos de sa résonance. En tant que tel, compte

tenu de ses propriétés différentielles, « ce néant-là n'est pas rien du-tout » (ibid. : 616) et « l'absence de parole peut être tout aussi signifiante, "parlante", qu'un déluge verbal » (ibid. : 617).

L'anthropologue D. Le Breton rejoint cette idée en affirmant que le silence constitue un composant essentiel de la communication sans lequel les mots perdraient toute signification. En effet, selon lui, il n'existe pas de langage sans ponctuation du silence pour le rendre intelligible. Mieux encore, « il n'y a pas de parole sans silence » si bien que le silence « participe de la communication à part égale avec le langage » (2015 :18). Le silence et la parole, dit-il, « ne sauraient se passer l'un de l'autre sans se perdre, sans rompre la légèreté du langage. » (Ibid. :25). Le silence joue dans la communication le rôle de modulateur dans la mesure où il crée des pauses qui sont indispensables pour empêcher la langue d'étouffer sous un trop-plein de mots :

Aucun homme en effet n'est réductible à son seul discours, le contenu de la parole n'est qu'une dimension du processus de la communication, elle ne saurait l'absorber tout entier, les pauses, les manières de dire ou de taire, les silences sont également décisifs. [...] Sans un revers de silence, la communication est impensable, elle s'engorgerait dans un flux continu de mots aboutissants à l'impuissance d'une parole condamnée dès son émission. Dans les pauses du discours se noue l'élaboration du message pour celui qui parle, et sa réception pour ceux qui dialoguent avec lui. » (Ibid. : 26)

Le Breton ajoute par la suite que les silences sont, dans le discours, les « équivalents oraux de la ponctuation : ils détachent les mots et les phrases pour les installer dans des conditions de la meilleure compréhension » (ibid.). Cette interdépendance entre le silence et le langage est relevée par T. J. Bruneau (1973), scientifique américain ayant travaillé sur une typologie des silences. Selon lui, le silence est nécessaire au décodage du langage dans la mesure où il rythme la parole en instaurant un espace de médiation :

Les signes du langage, nés d'une nécessité ou créés volontairement, semblent être des *formes* imposées par l'esprit sur un *fond* de silence, imposé de même. [...] Le système entier du langage parlé s'écroulerait si l'homme était incapable à la fois d'enregistrer et

de créer des séquences de signes constituées en unités silence/son/silence. En d'autres termes, les signes du langage prennent une signification de par leur interdépendance avec les silences obligatoires. Il s'ensuit qu'il n'est possible de donner un sens aux différentes situations, intensités, durées, et fréquences des silences imposés que grâce à leur interdépendance avec le langage. (1973 : 6)

Force est de constater que le silence est indispensable à la parole en introduisant des espaces de respiration. Le silence du locuteur correspond à des périodes de reprise de souffle. Il est inhérent aux conversations. Pour le philosophe J-L. Solère, les silences sont en effet des variations du discours et non des interruptions ; ils sont la condition indispensable à la compréhension :

Déjà dans la simple matérialité sonore, il en est la condition indispensable : les phrases ne sont audibles et expressives que détachées les unes des autres, mais reliées en même temps, par des instants de silence, de même que les « blancs » qui séparent les mots écrits les uns des autres aident à les identifier chacun et les organiser tous ensemble. (2005 : 616)

En somme, dans son rapport au discours, le silence, en tant qu'envers du langage, l'accompagne. Il est derrière les mots, entre eux, en-deçà et au-delà d'eux. C'est ainsi que le silence se fond dans la parole, la parcourt et l'entoure pour concourir à l'échange. Le silence est le ciment de nos propos.

## **5.2 Le silence en linguistique**

### **5.2.1 Une définition linguistique**

Sur le plan linguistique, le silence constitue un signifiant zéro et pointe, également, une absence. En effet, dans la mesure où la parole représente l'acte de langage par lequel un locuteur produit un énoncé, le silence, situé à son antipode,

représente dès lors un blanc, un manque, une *non-énonciation*. Le linguiste P. Van Den Heuvel définit le silence linguistique de la manière suivante :

Concept problématique par excellence, ne possédant pas de support concret sur le plan linguistique, il sera pris ici dans le sens d'une *non-réalisation* d'un acte d'énonciation qui pourrait ou devrait avoir lieu dans une situation donnée. (1985 : 67)

Autrement dit, sur le plan de l'énonciation, le silence est une opération discursive, consciente ou non, se manifestant comme un phénomène de *non-énonciation*, une absence d'énonciation qui produit *ipso facto* un manque / un vide dans l'énoncé. Cette définition linguistique du silence est somme toute assez réductrice. Réduire la notion de silence à une seule *non-énonciation* revient à nier sa complexité et, de fait, sa spécificité. Comme nous le verrons plus loin, l'expérience du silence va bien au-delà de cette seule modalité sonore manquante. Elle participe à la définition de la réalité de l'être-locuteur et de ce qu'il conçoit du monde. Le fait que seul l'homme soit capable de créer le silence élève cette notion au rang de concept linguistique et fait de celui-ci une véritable stratégie discursive qui anime bon nombre de nos interactions verbales. Nous y reviendrons.

### 5.2.2 Le silence des langues en néoténie linguistique

D'autres théories linguistiques proposent une définition du silence en linguistique. C'est le cas de de la théorie de S. Bajrić qui, dans son livre *Linguistique, Cognition et didactique* (2013), propose une définition du silence en ne faisant l'économie ni de sa complexité, ni de ses spécificités. À titre de rappel, la néoténie linguistique est la théorie du locuteur inachevé, issue de la néoténie biologique, cette dernière renvoyant à l'être humain, frappé d'incomplétude dans le processus d'acquisition de ses aptitudes biologiques. Il s'agit d'une étude scientifique des langues et de leur appropriation par les locuteurs, dans laquelle la dichotomie, faits de

langue/faits d'appropriation y sont traités comme une entité. En effet, S. Bajrić défend la thèse selon laquelle l'indispensable dichotomie, faits de langue/faits d'apprentissage, apporte aux sciences du langage une plus grande fécondité épistémologique. C'est dans ce cadre linguistique qu'il s'intéresse à la valeur du silence.

Selon S. Bajrić, nous aurions tort d'envisager le silence comme une absence de langue et d'estimer que la non-production d'énoncés ne peut intéresser la linguistique générale. Une telle conception serait pour le moins réductrice puisque cela reviendrait à penser que lorsqu'un locuteur ne produit pas le moindre énoncé, le linguiste n'aurait rien à étudier et ce selon un principe simple : « pas de parole, pas d'analyse ». Nous ne pouvons que souscrire à cette idée. Il est nécessaire de ne pas rester prisonnier de cette considération, car parler une langue n'implique pas que l'on doive / puisse produire des énoncés à l'infini, c'est-à-dire sans limites temporelles et sans une certaine régulation ontologique. À dire vrai, comme nous l'avons vu précédemment S. Bajrić (2013) propose une définition ontologique du verbe « parler ». Parler une langue ne renvoie pas uniquement à l'articulation de sons dans des tranches temporelles bien précises. En néoténie linguistique, parler une langue signifie être, exister dans une langue (cf. chapitre 2). Et lorsque nous ne parlons pas, lorsque nous ne produisons pas de sons articulés, nous continuons à « parler », c'est-à-dire à exister dans la langue.

Selon S. Bajrić, l'acquisition d'une langue passe également par « apprendre à se taire » dès lors que le vouloir-dire de la langue impose le non-dire. Les langues naturelles ne sont, en effet, réductibles ni à leurs formes matérialisées, ni à leurs règles grammaticales *sui generis*. Et parler une langue signifie, entre autres, apprendre à taire des choses et, *mutatis mutandis*, à se taire dans cette langue.

Si les langues possèdent des mécanismes d'ordre mental qui enclenchent l'énonciation, c'est-à-dire l'acte de parole, elles doivent également posséder des mécanismes similaires qui introduisent l'absence de tout besoin énonciatif, du moins celui qui se présente sous la forme la plus matérialisée (production de mots et de phrases). (2013 :117)

Toutes les langues que nous parlons nous obligent à dire ou à taire. Le vouloir-dire<sup>63</sup> des langues implique, de fait, un subtil dialogue entre le dire et le non-dire, une alternance qui situe les deux composantes dans une optique ontologique :

En d'autres mots, si le vouloir-dire d'une langue inclut le dire et le dit, il doit également intégrer le non dire et le non-dit, au sens ontologique et non au sens purement linguistique. (Ibid.)

On imagine aisément que deux langues différentes dissèquent les objets du monde suivant les multiples combinatoires qui émanent de cette notion quelque peu élargie de vouloir-dire. En effet, la distribution de la parole et du silence dans les interactions répond à un statut social et diffère selon le vouloir-dire de la langue. Par exemple, dans les pays scandinaves, règne à table un silence auquel il faut se plier. Nourrir des propos incessants pour rompre celui-ci serait mal perçu. Ainsi, en termes de néoténie linguistique, cette situation impose-t-elle au locuteur le non dire. En revanche, nous aurions du mal à imaginer une telle scène dans un pays latin où tout silence est, au contraire, frappé de suspicion. Dans une telle situation, l'on retrouverait une relative « abondance » en matière de production d'énoncés.

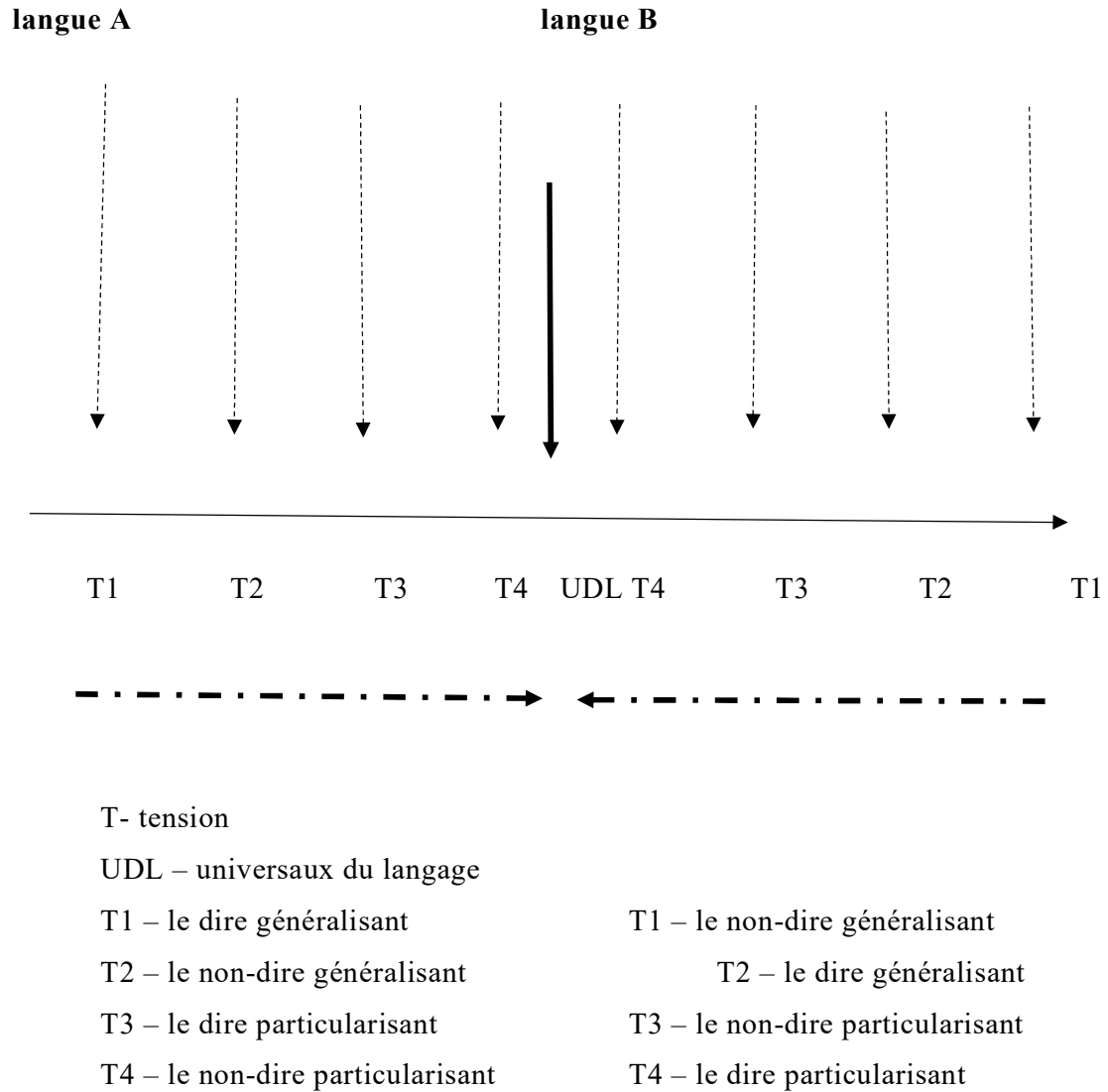
Ainsi, en néoténie linguistique, s'approprier une langue, c'est d'une certaine manière apprendre à reconnaître ce qui est conforme au génie de cette langue, c'est-à-dire ce qui est dicible et en même temps ce qui convient de taire. Selon S. Bajrić, toute appropriation linguistique implique ainsi la nécessité de choisir, lorsque le dire de la langue l'impose ou le propose, les formes adéquates et conformes à la situation extralinguistique. Par analogie, le même processus implique la nécessité d'opter, lorsque le non-dire l'impose ou le propose, pour le silence comme la meilleure « forme d'expression », conformément au vouloir-dire de la langue. Aussi, S. Bajrić, propose-t-il le schéma<sup>64</sup> suivant pour illustrer l'alternance entre le dire et le non-dire entre deux langues :

---

<sup>63</sup> Nous avons défini le concept de « vouloir-dire » des langues dans notre second chapitre.

<sup>64</sup> Schéma emprunté à un cours de Master en 2019.





**Schéma 14.** Le silence des langues en néoténie linguistique

Entre les tensions de la langue A et celles de la langue B il y a un rapport d’alternance : le dire (généralisant ou particularisant), renvoie à la production linguistique ; le non-dire (généralisant ou particularisant), quant à lui, concerne l’absence de toute production linguistique. En d’autres termes, le non dire est le

synonyme du terme *silence des langues*. Ce schéma est particulièrement intéressant car il avance l'idée que là où une langue opte pour le dire, une autre langue choisira, par le biais de son vouloir-dire, le non-dire. Ce postulat ouvre la définition même du silence en néoténie linguistique.

En néoténie linguistique, le *silence d'une langue* désigne « toute absence de production linguistique (mots, phrases, interjections, discours, mimiques, etc.) motivée par les caractéristiques cognitives de son vouloir-dire » (2013 :118). Il peut également être défini comme une forme très spécifique du comportement linguistique ou, pour ainsi dire, du comportement linguistique « virtuel ». Bien évidemment, n'importe quel locuteur est en mesure de se taire pour n'importe quelle raison d'ordre personnel et, de surcroît, dans n'importe quelle situation extralinguistique. Ce silence-là n'intéresse pas la néoténie linguistique. Le silence dont il est question ici est celui qui est expliqué et justifié par les spécificités du vouloir-dire de la langue, un silence linguistique auquel l'on pourrait accorder, selon l'auteur, le statut de « cinquième modalité phrastique » :

Si toutes les langues possèdent les quatre principales modalités de phrase (déclaratif, interrogatif, injonctif et exclamatif), relevant du dire, elles doivent également intégrer la « modalité silencieuse », celle qui appartient au non-dire et, par le même biais, aux universaux du langage. (Ibid.)

Aussi, la néoténie linguistique considère-t-elle la notion de silence comme partie intégrante des compétences linguistiques. Cette précision théorique permet d'élargir la définition proposée par le linguiste P. Van Den Heuvel (1985) qui, à titre de rappel, définit le silence comme une absence d'énonciation qui *devrait* ou *pourrait* avoir lieu dans une situation donnée. En néoténie linguistique, le silence n'est pas absence de langue. Si parler une langue signifie être, exister dans cette langue, cela veut dire que le locuteur possède un savoir immanent à la langue, qui lui procure la connaissance (souvent intuitive) des habitudes énonciatives, et qui fonctionne à chaque fois comme un élément de confirmation. À chaque fois, cet élément confirme que le locuteur « est » dans la langue, dans chacune de ses situations discursives, et qu'il en connaît les enjeux énonciatifs.

### 5.3 Le statut discursif du silence

Est-il possible de s'intéresser au statut discursif du silence ? Si l'on se réfère à la thèse de l'école de Palo Alto selon laquelle « on ne peut pas ne pas communiquer », tout comportement a valeur de message et par conséquent une fonction communicative. Le silence n'échappe pas à la règle. Le silence, à l'instar de la parole, est une « entité signifiante autonome et complexe » (Malik, 2000 :2). En tant que tel, le silence possède un réel statut discursif. C'est ce que soutient A. Malik lorsqu'il écrit :

Si dans le cadre des analyses sémiotiques ordinaires, il est possible d'étudier la syntaxe, la sémantique et la pragmatique séparément, le silence comme état communicatif s'impose dans son unité complexe tripolaire. Ainsi, lorsque le silence parle (syntaxe) il véhicule en même temps le sens (sémantique) et l'effet (pragmatique). (Ibid.)

Pour la suite de notre étude, nous allons nous intéresser à la syntaxe du silence, puis aux différents sens que celui-ci peut recouvrir et enfin, nous verrons que le silence est un véritable acte de langage.

#### 5.3.1 La syntaxe du silence

En tant que signe ponctuant l'espace sonore, la matérialité syntaxique du silence n'est autre que la relative conscience de la non-audition. Le silence ne pouvant être matérialisé d'un point de vue sonore, Malik (2000) l'envisage comme une *réalité symbolique absolue*. Ce faisant, la syntaxe du silence est considérée comme « une entité temporelle, à savoir une durée donnée de silence ». Autrement dit, le niveau syntaxique du silence va des pauses qui séparent les mots aux pauses qui valent hésitation, recherche de mots, en passant par celles qui rythment le discours au niveau d'un énoncé. À cet effet, T. J. Bruneau (1973), qui travaille sur les silences

psycholinguistiques utilisés pour le décodage du langage, propose une typologie du silence basée sur la durée de celui-ci. Il distingue deux types de silences psycholinguistiques : le *silence rapide* de faible durée et le *silence lent* de durée plus longue :

▸ Le **silence rapide** est ce « silence mental imposé, étroitement associé au déroulement horizontal du langage dans le temps » (Ibid. : 6). De faible durée - généralement inférieure à deux secondes - le silence rapide traduit les hésitations syntaxiques et grammaticales de très courtes durées. Celui-ci passe presque inaperçu puisque la poursuite de l'énoncé le dissout aussitôt, à moins d'un défaut d'élocution ou de l'usage par l'interlocuteur d'une autre langue. Bien qu'il ait une fréquence plutôt élevée, ce type de silence est peu signifiant dans le cours de l'échange.

▸ Le **silence lent**, à l'inverse, est « ce silence mental obligatoire, étroitement associé aux processus sémantiques (et métaphoriques) du décodage du langage ». Autrement dit, celui-ci est porteur d'une autre signification et diffère d'un individu à un autre. En effet, le silence lent marque une scansion dans la tonalité de l'échange entre individus au niveau du contenu de parole. Il accompagne la recherche d'expressions, d'arguments, de raisonnements ; il mobilise les souvenirs et signe l'affectivité de la mise en jeu par les différents protagonistes.

En somme, T-J. Bruneau (1973) explique que ces deux types de silences psycholinguistiques - rapide et lent - sont constamment présents au sein des interactions et trouvent une traduction dans la communication dynamique.

Enfin, selon A. Malik (2000), une autre manière d'établir la syntaxe du silence reviendrait à établir ses typologies en fonction du contexte interactif et du type de la relation mise en jeu. En adoptant cette approche, il serait dès lors possible d'associer à chaque type de silence une forme, un contenu syntaxique. Mais cette approche semble bien compliquée dans la mesure où le silence, apparemment unique, se disperse en un essaim de silences aux significations distinctes quel que soit le contexte dans lequel il émerge.

### 5.3.2 L'éloquence du silence

Si l'on se réfère au postulat de l'école de Palo Alto selon lequel *on ne peut pas communiquer*, alors tout locuteur qui se tait, communique. En effet, le silence est chargé d'intentions lorsque la parole attendue reste tue. Néanmoins, pris en dehors du contexte dans lequel il s'inscrit, le silence reste une entité ambiguë et difficile à saisir. En effet, selon les circonstances, le silence revêt des significations différentes. Il peut exprimer la joie, la complicité, la connivence entre amis. Il est également le silence de pudeur, de peur et de discrétion. Parfois, il peut être un silence imposé (le locuteur est contraint au silence par la censure ou par un serment). Le silence peut être mutisme, impuissance à dire la réalité ou à exprimer un traumatisme. Il peut aussi exprimer un malaise profond. En bref, la notion de silence est suffisamment riche pour faire éclater le cadre des définitions. Il n'y a pas un silence mais des silences, une multitude de silences qui rend caduque toute volonté d'interprétation sémantique unique, interprétation qui ne serait dès lors qu'approximative et réductrice. Dans son remarquable ouvrage *Eloge du silence*, M. Smedt souligne l'idée que le silence se dérobe à une saisie définitive en affirmant qu'il est autant de silences que d'adjectifs et d'états psychologiques :

On le retrouve dans le vocabulaire de l'amour (aimer en...), de la douleur (souffrir en...) et des émotions diverses : un silence peut en effet être éloquent, obstiné, glacial, religieux, pudique, discret, imposé, confondu, haineux, joyeux, lourd, mortel, arrêtons là notre liste, elle peut être longue : il y a autant de silences que d'adjectifs et d'états psychologiques. (1986 : 67)

Ainsi, circonscrire tous les sens du mot silence semble une tâche ardue tant l'identité de celui-ci s'affiche relative, variable et surtout plurielle. D'ailleurs, le philosophe J.-L. Solère confirme cette idée et affirme :

Le silence n'est pas à lui tout seul un langage, parce qu'il est comme un seul signifiant pour plusieurs signifiés possibles. On ne peut lever l'ambiguïté de son sens que par une parole dite par ailleurs. Ce qui fait défaut dans le silence, ce sont

les critères pour juger de sa signification. Celle-ci ne se révèle que dans le contexte où il est pris. (2005 : 619)

En effet, le silence ne se comprend que dans un contexte situationnel précis. À l’instar du mot dont la signification ne peut être que conceptualisée au sein d’une situation, le sens du silence est tributaire d’autres réalités qu’il convient de prendre en compte. Et vouloir réduire le silence à une donnée unique revient dès lors à occulter son importance et sa valeur significative. En effet, il n’est pas un silence mais *des* silences. Chaque silence a sa propre qualité qu’il s’agit de nommer et de déceler.

D. Le Breton fait la remarque suivante : « l’éloquence n’est pas seulement affaire de mots, mais aussi affaire de silences qui en disent long » (2015 : 82). En effet, l’éloquence des silences outrepassé parfois celle des mots. Cette idée est retrouvée au sein de certains oxymores tels que *silence éloquent*, *silence qui en dit long* ou encore l’expression *silence assourdissant*. L’anthropologue D. Le Breton, qui travaille à une approche globale de l’humain, intégrant bien sûr la dimension langagière, insiste sur le fait que le silence occupe une place souvent déterminante par sa capacité inouïe à porter le sens. Selon lui, « s’il existe un silence vide, qui n’aurait d’autre sens que de « vider » les lieux du bruit, il existe des silences pleins qui offrent au contraire une multiplicité de sens possibles et de qualités différentielles » (Ibid.). Le silence de la plénitude, au sens phénoménologique, est un *continuum* par rapport à la parole. Par exemple, dans l’ordre du discours religieux, nous retrouvons l’omnipotence du silence divin qui est condition nécessaire à toute relation avec Dieu. En effet, toutes les religions de l’histoire humaine – hindouisme, bouddhisme, catholicisme, orthodoxie, islam etc. - ont ressenti la nécessité de glorifier les bienfaits du silence. Le silence mystique n’est pas un néant mais, au contraire, une plénitude dans la contemplation de l’Absolu. Prenons l’extrait suivant, du roman *Celle qui gardait tout chose en son cœur* (1999), dans lequel R. Bichelberger décrit le silence de Marie :<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Nous soulignons.

- Restons-en au silence de Marie, si tu veux bien.

Le silence de Marie, j'en avais tant à dire, et des choses si importantes à mes yeux, que j'ai fermé un instant les yeux pour mieux me concentrer avant de reprendre :

- Le silence de Marie, c'est d'abord un *silence de foi*.

- C'est-à-dire ?

- Un *silence de l'attente*. Marie n'a-t-elle pas été la femme de l'attente, de l'espérance ? [...] Dans son silence, elle a porté à sa plénitude l'aspiration des pauvres.

Ensuite, le silence de Marie a été le *silence de l'écoute*. Le silence de celle qui guette les signes et qui se laisse conduire par l'Esprit-Saint.

C'est alors qu'elle donne son cœur et que, dans son silence, elle croit (les Latins disent *credo*, de *cor do* : je donne mon cœur). Son silence devient un *silence plein de foi* [...].

Et puis, le silence de Marie est devenu un *silence de transformation*. Dans son sacré silence, elle s'est laissé modeler par sa foi. C'est un silence qui est tout sauf un silence statique. C'est un *silence dynamique, créateur*.

C'est aussi un *silence d'adoration*. Marie adore son Amour et elle adore le Verbe se faisant chair. Quelle adoration, et quel silence !

Du fait même, le silence de Marie est également un *silence de lumière et de ravissement*. J'oserai dire un *silence d'extase*. [...]

Ce silence de Marie est enfin un *silence éloquent*. Même quand elle ne dit rien, surtout quand elle ne dit rien, Marie dit *oui* de tout son être et ce oui a transformé et transformera encore la face de la terre. (1999 : 230-231)

Dans l'extrait ci-dessus, le silence de Marie est tout à la fois un *silence de foi*, un *silence de l'attente*, un *silence de l'écoute*, un *silence plein de foi*, un *silence de transformation*, un *silence dynamique et créateur*, un *silence d'adoration*, un *silence de lumière et de ravissement*, un *silence d'extase*, un *silence éloquent*. Cette diversité de silences illustre

remarquablement le fait que le silence ne peut se réduire au seul manque ou à une absence objective de paroles. En effet, à travers cet extrait on constate que le silence n'est pas nécessairement interruption et vide de sens. Au contraire, il peut être une expérience de plénitude. Le silence se teinte de toutes les nuances de nos vies et sans cesse il nous parle et « dès lors qu'on veuille bien l'écouter, il nous renseigne sur l'état des lieux et des êtres, sur la texture et la qualité des situations rencontrées » (Smedt, 1986 :11). Le silence, qui se soustrait ainsi à une saisie totale, nous offre une multitude d'interprétations qui, *in fine*, enrichissent fondamentalement son sens. Dès lors, il y aurait autant de silences que de manières de l'écouter, autant de silences que de raisons de se taire et de faire silence.

Un autre exemple du silence exprimant la plénitude est celui des amants, silence érotique qui suppose un couple uni dans une communion silencieuse. C'est le cas, par exemple, dans le roman de G. Flaubert, *Madame de Bovary*, où la beauté du silence, teintée de poésie, décrit une expérience d'amour vécue par les deux amants :

Le froid de la nuit les faisait s'étreindre davantage ; les soupirs de leurs lèvres leur semblaient plus forts ; leurs yeux, qu'ils entrevoyaient à peine, leur paraissaient plus grands, et, au milieu du silence, il y avait des paroles dites tout bas qui tombaient sur leur âme avec une sonorité cristalline et qui s'y répercutaient en vibrations multipliées. (2001 :105)

Dans le silence, la parole se loge dans le regard et fait appel à tous nos sens, le regard n'étant autre que le complice du silence. Les amoureux disent avec les yeux ce qu'ils ont dans leur cœur. Ainsi, même si le silence ne dit pas, il *signifie*. Dans cet extrait, le silence témoigne de l'intensité de la rencontre amoureuse. Ce sont les yeux qui scellent l'accord amoureux et le silence semble condition à cette fusion. Dans la vie quotidienne, l'affection amoureuse est mieux traduite par un soupir, un regard, un sourire que par « mille paroles ». Selon M. Blanchot, si « nous nous taisons, c'est une manière de nous exprimer. Le silence a un sens comme n'importe quel geste, n'importe quel jeu de physionomie ; en outre, il doit ce sens à la proximité du langage dont il manifeste l'absence » (1949 : 67). Et souvent, les regards se suffisent à eux-mêmes dans le jeu du désir. D'ailleurs, le philosophe M. Picard (1954) assure que dans



l'amour, il y a plus de silences que de paroles. Les amants, écrit-il, sont deux conjurés, des conjurés du silence.

Ainsi, force est de constater que le silence est, dans l'échange verbal tout comme en musique, un élément intégral de la structure linguistique. Bien qu'étant absence de sons, il remplit une fonction syntaxique et procure à l'oreille autant de plénitude que le son lui-même. En effet, à titre d'exemple, la musique dispose d'un véritable arsenal de silences : respiration, pause, demi-pause, soupir, quart de soupir, point d'orgue, etc. Dans son livre *La musique et l'ineffable* (1983), V. Jankélévitch explique que la musique a besoin de ce silence qui apparaît comme une construction mélodieuse. Aussi dit-il :

C'est ainsi que les silences et soupirs intramusicaux, qui sont des pauses nombrées, chronométrées, minutées, aèrent la masse du discours selon une exacte métronomie : car la musique ne respire que dans l'oxygène du silence. (1983 :168)

En musique, le silence ne se réduit pas, de fait, à une simple aération. Au contraire, il est en quelque sorte la mise en relief ou la prolongation d'une note qui n'est certes plus produite, mais dont la tonalité persiste. Autrement dit, c'est une forme d'expression souvent plus prégnante que les sons-eux-mêmes. Ces empreintes sonores, sous forme de silence, érigent la musique au rang de langage véritable. On est bien là au cœur de l'aporie du silence, au cœur peut-être de son essence même. N'est-ce pas quand la musique touche à l'ineffable qu'elle devient puissamment expressive ? Si pour V. Jankélévitch, le silence n'est pas le néant, n'est pas « rien-du-tout », c'est parce qu'il n'exclut qu'une seule catégorie de sensations, celles de l'ouïe. Et il est impossible de supprimer une catégorie de perceptions sans en reconstituer une autre par ailleurs :

Celui qui ferme les yeux pour faire noir continue d'entendre ; celui qui se bouche les oreilles pour faire le silence continue de voir ; et s'il se rend à la fois sourd et aveugle, il sent encore la chaleur, les odeurs, les impressions coenesthésiques... (Ibid. : 169-170)

Pour nous en convaincre, nous n'avons qu'à penser au chef d'œuvre d'Edward Munch, le Cri. Ce support matériel en apparence silencieux pose le problème de notre aphasie

devant une peinture si puissante, si criante du silence. Ce silence pictural donne à entendre ce qui n'est pas audible. Il fait sens par les sonorités qu'il suggère et seule notre lecture nous permet d'entendre ce Cri. Ce que l'ouïe ne peut nous donner comme informations peut être perçu par la vue. Ainsi, l'effacement d'un sens est toujours l'avènement d'un autre : « il y a alternance et déplacement de la plénitude, mais il n'y a jamais annihilation radicale » (Jankélévitch, 1983 :170).

En somme, à la fois protéiforme, multiple et fondamentalement ambivalent, le silence n'est pas néant absolu. Sans multiplier les exemples où le silence est chargé de sens, on constate donc que cette réalité omniprésente n'est pas nécessairement associée au mutisme tout comme l'absence n'est pas toujours liée au vide et l'éloquence du non-dit peut dépasser celle de la parole prononcée. De cette façon, le silence ne se tait pas. Par ailleurs, non seulement le silence est le néant d'une seule catégorie de sensations dans la plénitude de toutes les autres, mais encore ce silence lui-même n'est jamais complet. En effet, d'un point de vue strictement sonore, le silence absolu n'existe pas et comme le souligne J-T. Bruneau « toute proposition qui prétend établir le contraire relève du mythe pur et simple » (1973 :5). Tout un univers sonore est là, que nous n'entendons pas. Il se produit toujours quelque chose qui émet du son. Pour les scientifiques, le silence est un son à zéro décibel qui n'existe pas en dehors des chambres acoustiques. L'univers sonore est ainsi fait de réalités audibles et d'éléments inaudibles dont le silence fait partie. L'oreille humaine ne perçoit que certaines vibrations acoustiques, les vibrations aux fréquences extrêmes échappant à la perception auditive de l'homme. Ainsi, nous pourrions dire que le silence n'est pas cessation mais plutôt atténuation.

### **5.3.3 Le silence comme acte de langage**

Dans la vie quotidienne, le silence d'un locuteur en mesure de parler peut avoir valeur d'acquiescement. En effet, ne dit-on pas à cet effet « qui ne dit mot, consent » ?

Parfois, rester silencieux face à une décision vaut accord implicite. D'ailleurs, la loi du 12 novembre 2013, habilitant le gouvernement à simplifier les relations entre l'administration et les citoyens pose le principe selon lequel le silence vaut désormais acceptation. Mais au-delà du domaine juridique, de nombreux exemples de la vie quotidienne élèvent le silence au statut d'acte de communication. Par exemple, dans *La princesse de Clèves* de Madame de La Fayette, le silence de Madame de Clèves témoigne d'une entente tacite entre elle et son mari :

—Que me faites-vous envisager, Madame ! s'écria monsieur de Clèves. Je n'oserais vous le dire de peur de vous offenser.

Madame de Clèves ne répondit point ; et son silence achevant de confirmer son mari dans ce qu'il avait pensé :

—Vous ne me dites rien, reprit-il, et c'est me dire que je ne me trompe pas.

Dans cet extrait, le silence de Madame de Clèves ne doit pas être interprété comme un acte malveillant. Au contraire, par son silence, Madame de Clèves acquiesce aux pensées de son époux. En tant que tel, ce silence doté d'une intention signifiante est un acte de communication. Ce n'est pas un silence dépourvu de sens mais bien un silence riche d'éloquence. Dans d'autres contextes, s'abstenir délibérément de parler peut signifier un refus ou une résistance personnelle jusqu'à prendre la forme ultime de l'affront. Prenons l'extrait ci-dessous du roman de M. Kundera, *l'insoutenable légèreté de l'être*, dans lequel Tereza garde sciemment le silence et refuse de répondre à Toma :

« Qu'est-ce que tu fais ? » lui demanda Tomas, qui la surprit tout aussi inopinément qu'elle l'avait surpris quelques heures plus tôt lisant une lettre.

Elle ne répondit pas. Il voyait qu'elle avait les mains qui tremblaient ; c'était la première fois depuis longtemps. Il les lui saisit. Elle se dégagea.

« C'est la tombe de Karénine ? » Elle ne répondit pas.

Son silence irritait Tomas. Il éclata : « Tu m'as reproché de penser à lui au passé. Et toi, qu'est-ce que tu fais ? Tu veux déjà l'enterrer ! »

Elle lui tourna le dos et rentra. » (1984 : 200)

Dans cette situation, le mutisme de Tereza est un acte de communication. En effet, parce qu'elle exclut de répondre à Thomas, le silence de Tereza est un acte de refus. D'ailleurs, on peut aisément comprendre l'irritation de Tomas provoqué par l'absence de réponse de Tereza. Refuser de répondre à quelqu'un c'est un peu l'ignorer, nier jusqu'à son existence. Exister « c'est aussi être écouté, retenir l'attention quand on parle, sentir que sa parole est prise en compte » (Marc, 2005 : 175). Ne pas se sentir écouté, avoir l'impression que nos paroles tombent dans le vide c'est se sentir transparent ; cela provoque inévitablement chez le sujet un sentiment d'oppression qui l'atteint au plus profond de lui-même.

Ainsi, tout silence d'un locuteur en capacité de parler peut-être considéré comme un acte volontaire, un choix délibéré et donc comme un mode d'expression. Ce faisant, l'expression « faire silence » ne signifie pas se mettre à l'abri du bruit qui nous entoure. Au contraire, c'est produire du silence : c'est donc bien un acte productif. C'est ce que souligne la psychologue S. Metidji dans son article « Le nom du silence : du lien symbiotique à la relation symbolique » (2014) :

On parle souvent d'acte de parole et bien moins d'acte de silence. Nous disons « prendre la parole », signifiant par là qu'il s'agit d'un objet à saisir, d'un pouvoir à acquérir, alors qu'il s'agit de « garder le silence », sous-entendant qu'il est déjà là d'emblée, à l'origine. Toutefois, le langage courant admet que le silence peut apparaître comme un acte à part entière dans la mesure où « qui ne dit mot consent ». (2014 : 217).

L'homme étant le seul être vivant en mesure de parler, il est donc également le seul à pouvoir s'abstenir de parler. Le silence est ainsi, dans sa signification fondamentale, « un acte énonciatif *in absentia*, inscrit dans le discours par une causalité contextuelle » (Van Den Heuvel, 1985 : 67). Le silence apparaît ainsi comme un véritable acte de communication, consistant à s'arrêter de parler, à refuser de répondre ou encore à ne pas prendre la parole. Le silence est donc bien un procédé qui répond à une stratégie, il est donc communication.

## 5.4 Silence(s) et intention(s) de l'être- locuteur

### 5.4.1 L'étymologie du terme silence

Comme nous l'avons vu précédemment, dans nos sociétés modernes, l'idéologie de la communication définit le silence par la négative et l'absence de sons et de paroles. Néanmoins, cette négativité voire cette abstraction se trouve nuancée dès lors que l'on s'intéresse à l'étymologie du terme. En effet, une recherche étymologique sur le terme « silence » nous enseigne que la langue latine et la langue grecque distinguent deux types de silences :

La langue latine distingue *tacere* de *silere* et selon la formule célèbre du psychanalytique J. Lacan « tacere n'est pas silere ». *Tacere*, est un verbe transitif dont le sujet est une personne. Ce verbe fait toujours référence à un homme dont il vient indiquer l'arrêt ou l'absence de parole. Aussi *tacere* correspond-t-il à un acte, l'acte de taire quelque chose, de faire silence. Et selon Le Breton, ce type de silence intervient dans le cadre d'un échange et « sous-entend que l'un des protagonistes garde le silence et projette ainsi une signification directe susceptible d'interroger les autres » (2015 : 25). En revanche, *silere* est, quant à lui, un verbe intransitif. Celui-ci tendrait à désigner une absence de bruit pouvant s'appliquer aussi bien à l'homme qu'à la nature, aux objets et aux animaux. Plus précisément, ce terme vient signifier la tranquillité, l'absence de mouvement ou de bruit.

Le fait de « se taire » est indiqué en grec par le mot *siôpân* tandis que *sigân* vient signifier « être en silence », « être tranquille ». Ainsi, la langue grecque fait-elle la distinction entre le fait d'être plongé dans le silence et celui de faire silence, de se taire.

L'étymologie du terme silence nous conduit ainsi à nous interroger sur la façon de noter et de prononcer le silence. En effet, cette précision étymologique permet ainsi

de nuancer les premières définitions du silence et de rapprocher ce terme de ceux de « mutisme » et de « taire » ou alors de « calme » et de « tranquillité ». En français contemporain, dans le *Grand Robert de la langue française* d'A. Rey (2001), le terme silence (du latin *silentium*) est défini comme le « fait de ne pas se faire entendre, de ne pas s'exprimer ». Puis cette définition est nuancée de deux manières :

(1) Dans un premier temps, il est précisé que le silence peut être envisagé comme le « fait de ne pas émettre de sons par la voix (de ne pas parler, de ne pas crier, de ne pas chuchoter, etc.) » ou comme le fait « de ne pas exprimer son opinion, ses sentiments, de ne pas répondre à une question ou de ne pas divulguer ce qui est secret ; attitude, état d'une personne qui refuse ou qui n'a pas la possibilité de s'exprimer ». À la lecture de cette première définition, nous pourrions rapprocher le terme silence de ceux de « mutisme » ou du fait de « se taire ». Alors que le mutisme s'applique à une incapacité de parler, le verbe « taire » correspond, quant à lui, à un refus et donc à un acte volontaire. Dans sa forme réfléchie, le verbe « taire » désigne le fait de s'abstenir de parler. En construction transitive, moins courante, le verbe « taire » signifie ne pas dire, c'est-à-dire cacher ou passer quelque chose sous silence. Il a aussi le sens figuré de ne pas laisser paraître (des sentiments). En bref, dans les deux cas, le fait de se taire implique une action, un choix alors que le mutisme implique davantage une impuissance à dire. Nous y reviendrons.

(2) Dans un second temps, le silence est envisagé comme une « absence de bruit, d'agitation ; état d'un lieu où aucun son n'est perceptible, pendant un certain temps ». Cette deuxième acception met ainsi l'accent sur la dimension sonore manquante du silence et le rapproche ainsi des termes « calme », « paix » et « tranquillité ».

Pour notre enquête linguistique, seule la première acception du terme silence – c'est-à-dire l'absence de parole - nous intéresse. En effet, définir le silence comme une absence de parole ou de mot, c'est prendre en compte *in fine* la dimension langagière du terme. Ce faisant, ce silence-là intéresse le linguiste. Par ailleurs, le silence aux sens

de tranquillité et de calme exclut implicitement toute implication d'un sujet, ici, l'être-locuteur.

#### 5.4.2 Les deux formes de silences

Cette précision théorique est d'une grande importance pour la suite de notre étude puisqu'elle met en avant une nouvelle composante du silence, la volonté du locuteur. En prenant en compte l'intentionnalité du locuteur, on peut dès lors distinguer deux types de silences : un premier silence qui n'aurait pas été décidé par le locuteur – c'est-à-dire un silence involontaire – dont l'acception se rapproche du terme de « mutisme » et un silence délibérément choisi par le locuteur - ou silence volontaire – se rapprochant du verbe « se taire ». Il est intéressant de noter que toutes les réflexions sur le silence envisagent le silence au sein de la dichotomie activité / passivité.

Par exemple, E. Thil (2013) distingue deux sortes de silences : d'une part le *silence actif* qui est « le résultat d'une volonté de taire les choses » et d'autre part le *silence passif*, c'est-à-dire « celui qui s'impose à l'être humain sans que ce dernier n'ait de prise sur lui » (2013 :19). Les expressions telles que *passer sous silence*, *garder le silence*, *faire silence* sont autant d'expressions qui traduisent cette idée d'intentionnalité du locuteur. En effet, passer quelque chose sous silence, c'est taire volontairement ce que l'on sait. En revanche, les expressions telles que *être condamné au silence*, *être tenu au silence* se réfèrent davantage à un silence que le locuteur subit avec impuissance.

Dans le même ordre d'idée, le linguiste P. Van Dan Heuvel distingue, lui aussi, deux types de silences en fonction de l'intentionnalité ou non du locuteur. À partir de ce critère, il oppose le *silence volontaire* au *silence involontaire*. Le silence volontaire est « celui où le sujet impose sciemment le silence à son discours » (1985 : 73). En tant que tel, le *silence volontaire* est un choix délibéré, c'est-à-dire une stratégie discursive consciente. À l'inverse, le *silence involontaire* relève de l'impuissance à dire et

concerne ce que le locuteur « ne parvient pas à dire, ce qui se meut dans le subconscient ou le mi-conscient au cours de l'acte d'énonciation » (ibid. 80).

A. Malik (2000) repère lui aussi deux grands registres de silences : *les silences comme symptômes* et *les silences comme stratégies d'actions communicatives* (2000 : 3). Pour A. Malik, les silences comme symptômes vont de pair avec les états symptomatiques du sujet souffrant de troubles allant de pathologies psychiques rares jusqu'aux perturbations passagères quotidiennes. Un tel silence est à comprendre comme un état de mutisme, une action de recroquevillement et donc une posture de non-communication. Plus précisément, voici ce qu'il dit :

On dit bien : « il ne dit rien, il est de plus en plus renfermé, serait-il déprimé ? ». On observe encore du silence lié à la timidité, l'inhibition, les changements d'humeur. Au sein de l'espace affectif-émotionnel intime (couple etc.) le silence du « faire la gueule » décrit la tension préalable de la crise (explosion). Après le passage de tonnerre et de l'orage, règne le silence de relâchement, de vide, de décharge ou encore les silences de mal-être, de chagrin, de tristesse, de solitude affective etc. (2000 :4)

D'une façon plus générale, explique A. Malik, le silence comme symptôme renvoie à un processus subtil d'inhibition et de refoulement faisant passer sous silence ce que le sujet ne peut et ne veut pas affronter. Dans ces conditions, il s'agit d'un silence subi et involontaire. À l'inverse, les silences pris comme stratégies d'actions communicatives renvoient, nous le verrons, à une véritable tactique consciente bâtie sur la logique du rapport de force. En somme, nous retrouvons la même distinction que précédemment. Nous nous situons toujours dans ce rapport entre le silence et l'intentionnalité du sujet : soit le sujet ne *peut* pas dire, et il se renferme alors dans un état somatique silencieux, soit le sujet fait un usage conscient du silence dans l'interaction.

En raison de la grande diversité des silences, le philosophe J.-L. Solère soutient, lui aussi, l'idée selon laquelle le silence doit être appréhendé en tenant compte de la volonté du sujet : « le silence se détermine surtout par rapport à l'intentionnalité d'un sujet qui déchiffre le monde » (2005 : 615). Aussi, dans une approche philosophique, le philosophe distingue « deux types d'absences » qu'il nomme les *silences éloquents*



et les *mutismes*. Bien qu'étant absences de bruit, les silences éloquents ne relèvent pas d'une négation radicale puisqu'ils expriment plus qu'ils ne dissimulent. En effet, pour le philosophe, il n'y a de tel silence que « si l'on retient volontairement la parole, et non si l'on n'a rien à dire » (Ibid. : 618). Ces silences sont éloquents car à travers eux se manifeste l'intention de celui qui se tait, une intentionnalité qui est affichée ostensiblement et qui s'entend parfaitement. En revanche, *les mutismes* sont des silences muets qu'il nous faut appréhender comme des « silences de l'intention ». De tels silences renvoient, selon J-L. Solère, à un défaut de communication et, *ipso facto*, à une rupture de l'intersubjectivité. Ils sont extérieurs à tout discours et « ne communiquent rien, sont incontestablement des échecs, des silences d'impuissance, signes d'une diminution d'être » (ibid. : 619).

Toujours dans une dimension philosophique, nous pouvons mentionner les travaux de V. Descombes (1977), lequel divise le non-dit en deux catégories bien distinctes : *l'indicible* et *l'interdit*. Autrement dit, pour V. Descombes, soit le sujet n'a *rien à dire* (indicible), soit il *ne veut pas dire* (interdit) :

Quand je parle, je divise aussitôt l'ensemble du dicible (ou de ce qui peut être dit) en deux, d'un côté ce que j'ai dit, de l'autre ce que je n'ai pas dit et qui devient le *non-dit* de mon discours. Ce non-dit forme-t-il une totalité ? Non, car on ne saurait composer l'ensemble de ce qui ne trouve pas quelque part. Cette rubrique disparate doit être à son tour divisée en deux genres définis, celui des choses dont je n'ai pas parlé parce que je n'avais *rien à en dire*, et celui des choses que je n'ai *pas voulu dire*. (1977 :17)

Alors que l'indicible résulte d'une limite inhérente au dire, l'interdit résulte, quant à lui, d'une limite qui prend valeur de loi à ne pas transgresser, plus précisément la « loi du bien dire » (ibid. : 19). Nous développerons plus loin cette distinction entre l'indicible et l'interdit. Mais ce que nous pouvons dire dès à présent c'est que nous retrouvons encore cette distinction entre le silence imposé à l'être-locuteur sans que celui-ci n'ait d'emprise sur celui-là (l'indicible - le locuteur ne *peut* pas dire) et le silence qui résulte d'un choix conscient (l'interdit - le locuteur ne *veut* pas dire).

Enfin, A. Jacob, dans son ouvrage *anthropologie du langage* (1990), distingue lui aussi deux formes de silences : *le silence libérateur* et *le silence forcé*, ce dernier manquant à la communication et à la relation avec autrui :

Timidité excessive, maladresse, mélancolie, orgueil : autant de façons de faire le vide autour de nous. Paroles malheureuses ou absence de paroles, nous nous aliénons autrui, nous nous enfermons toujours plus à fond dans notre « silence propre », avec les antinomies qui s’y attachent. (Ibid. : 180)

En d’autres termes, pour A. Jacob, *le silence forcé* est celui de l’impuissance et de la « néantisation du sujet » (ibid.). Le sujet est condamné et la « rupture relationnelle » constitue pour lui la « fin de tout ». À l’inverse, *le silence libérateur* est celui qui ne fait pas le vide autour du sujet : « plénitude plutôt que néant, mais non plus la tension de l’individu isolé : la détente et l’entente enrichissantes de la communication » (ibid. 181).

En résumé, en prenant comme critère l’intentionnalité du locuteur, on constate donc qu’il existe deux formes de silences : un silence subi et un silence choisi par le locuteur. Ces deux sortes de silences expriment, pour le moins, l’ambivalence de l’expérience humaine face à cette réalité. Ainsi, confronté au silence d’un locuteur, il convient de se demander si celui-ci ne *veut* ou ne *peut* pas dire. Pour la suite de notre étude, nous proposons la terminologie suivante : *le silence centrifuge* pour celui qui est imposé de l’extérieur - le locuteur ne *peut* pas dire - et *le silence centripète* pour celui qui résulte d’un choix - le locuteur ne *veut* pas dire-. Continuons notre analyse du silence centrifuge et du silence centripète en dégagant, cette fois-ci, leurs caractéristiques sous-jacentes.

#### **5.4.3 Le silence centrifuge et l’indicible**

Proche de l’indicible, le silence d’un locuteur peut relever d’une impossibilité à dire. En effet, le silence possède d’évidentes affinités avec l’indicible, l’innommable,

l'incommunicable ou l'ineffable. L'indicible fait immanquablement ressurgir la problématique des limites du langage c'est-à-dire de la difficulté, voire de l'impossibilité de dire. M.-C. Killeen, dans son ouvrage *Essai sur l'indicible* (2004) s'est intéressée à la manière avec laquelle certains écrivains du XX<sup>e</sup> siècle tentent, dans leurs œuvres, de dépasser cet indicible auquel ils sont confrontés. Elle propose pour l'indicible la définition suivante :

Commençons toutefois par définir cet indicible, mot indéfinissable entre tous, sinon à rebours, c'est-à-dire en précisant ce qu'il n'est pas. Car l'indicible (qui s'appelle tout aussi bien l'inexprimable ou l'innommable) est un nom qui ne nomme pas, ou plus exactement, qui désigne ce qui échappe à toute nomination ; un concept inconcevable qui renvoie à ce qui précède toute pensée. (2004 :11)

Autrement dit, l'indicible renvoie à une impuissance linguistique à dire liée aux limites mêmes du savoir de chacun. En effet, dans certains cas, rien ne peut être dit sur une réalité donnée. Comment exprimer ou dire un réel irreprésentable ? D'ores et déjà, on constate que la question linguistique revêt une dimension philosophique. On connaît à ce sujet les réflexions du philosophe de L. Wittgenstein pour qui l'insuffisance du langage coïncide avec l'insuffisance du monde lui-même. En effet, ce philosophe pose comme postulat « les limites de mon langage sont les limites de mon monde », voulant dire par-là que l'inexprimable correspond à un au-delà du monde et du langage. D'ailleurs, voulant montrer l'indicible, le philosophe se condamne au silence comme en témoigne l'aphorisme qui clôt le *Tractatus logico-philosophicus* : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. ». Aussi, l'indicible appelle le silence. Celui-ci survient dès lors que les mots, ces éléments de langage, sont impuissants à exprimer une réalité qui outrepassé les limites du savoir du locuteur. Nous avons vu précédemment, que le linguiste P. Van Den Heuvel distinguait les *silences volontaires* des *silences involontaires*. Pour lui, les *silences involontaires* surviennent lorsque le locuteur est dans l'incapacité de dire « ce qui se meut dans le subconscient ou le mi-conscient au cours de l'acte d'énonciation » (1985 :80). Pour P. Van Den Heuvel deux causes sont à l'origine de ces silences involontaires : l'insuffisance du langage et l'aphasie.

L'insuffisance du langage désigne l'épuisement des moyens verbaux mis à la disposition du locuteur. Plus précisément, P. Van Den Heuvel explique :

Dans certaines circonstances, les moyens linguistiques disponibles sont inadéquats à énoncer ce qui doit être exprimé dans une situation donnée. Nous retrouvons là l'épuisement des moyens verbaux et l'impuissance du locuteur à qui les outils de la communication manquent, soit parce que les mots appropriés font défaut, soit que les mots disponibles sont tellement usés qu'ils se sont rendus inutilisables, inopératoires aux yeux du sujet. (1985 : 82)

Aussi, est-il question d'un silence de contrainte qui met en avant l'absence de toute capacité à disposer des mots ou de s'en servir librement. Nombreux sont les écrivains qui ont affronté l'indicible absolu en essayant de s'affranchir de cette impossibilité à dire : « Parler, il le faut, c'est cela, cela seul qui convient » écrit M. Blanchot pour ajouter aussitôt « Et pourtant parler est impossible » (2004 : 9)<sup>66</sup>. Nous pensons également à P. Levi pour qui la confrontation intime à l'horreur rend le langage caduque, obsolète, impuissant. L'indicible face à l'horreur des camps de concentration quand bien même il se laisserait dire, demeure inaudible :

De même que ce que nous appelons faim ne correspond en rien à la sensation qu'on peut avoir quand on a sauté un repas, de même notre façon d'avoir froid mériterait un nom particulier. Nous disons « faim », nous disons « fatigue », « peur » et « douleur », nous disons « hiver », et en disant cela nous disons autre chose, des choses que ne peuvent exprimer les mots libres, créés par et pour des hommes libres qui vivent dans leurs maisons et connaissent la joie et la peine. Si les Lager avaient duré plus longtemps, ils auraient donné le jour à un langage d'une âpreté nouvelle ; celui qui nous manque pour expliquer ce que c'est que peiner tout le jour dans le vent, à une température au-dessous de zéro, avec, pour tous vêtements, une chemise, des caleçons, une veste, et un pantalon de toile, et dans le corps la faiblesse et la faim, et la conscience que la fin est proche » (Levi, 1987 : 162)

---

<sup>66</sup> Blanchot M., cit in Killen M-C (2004), *Essai sur l'indicible : Jabès, Duras, Blanchot*, PUV, Saint-Denis, p.9.

Ainsi, le langage, confronté aux limites ultimes du pensable, ne possède plus les mots adéquats pour témoigner de l'horreur. Même les mots le plus durs sont en deçà de la réalité et demeurent à la mesure de la condition humaine. Ces écrivains, pour ne citer qu'eux, ne se résignent pas au silence. Au contraire, ils se nourrissent de l'impossibilité de dire et choisissent, mais en vain, la voie langagière pour tenter d'exprimer l'indicible.

Une autre forme radicale de mise au silence est l'aphasie, un blocage langagier relevant, cette fois-ci, de l'inconscient du locuteur. Pour le linguiste P. Van Den Heuvel, l'aphasie « trouve son origine dans l'inconscient du locuteur où le refoulement continu de certains fantasmes obsessionnels a conduit à une impossibilité de communication, à une sorte de blocage langagier, d'autisme partiel » (1985 : 81). Dans ce cas, c'est l'émotion qui contraint au silence. Tels sont les silences, par exemple, de certains patients en cure psychanalytique, frappés par un épisode traumatique. Ne trouvant pas les mots pour exprimer sa douleur : « le patient est frappé de mutisme, d'incapacité à exprimer : sa maladie est l'impuissance à donner la parole à ce qui veut se dire en lui. Ce silence est un mur opaque en son esprit » (Solère, 2005 : 620). Dépossédé de la langue pour dire sa douleur, le sujet se retire en deçà du langage. Nous retrouvons cette idée chez D. Le Breton qui fait la remarque suivante :

La langue se morcelle devant des contenus trop puissants qui balaient tout sur leur passage. Le surgissement d'un souvenir douloureux au fil d'une conversation coupe le souffle et force à se reprendre ou à laisser libre cours à un moment d'émotion. Le silence s'impose alors dans la dérobade de la parole. (2015 : 82)

Et T-J. Bruneau d'écrire : « le silence est le langage de toutes les passions fortes : amour, colère, surprise, peur » (1973 : 11). Autrement dit, l'homme qui souffre ou qui est exposé à une expression violente d'un état émotionnel échoue à se dire. M. Kundera, dans son roman *L'insoutenable légèreté de l'être* (1984), décrit le mutisme d'Alexandre Dubček qui fut arrêté par des soldats, humilié, séquestré puis torturé. Et puis ?

Il était revenu humilié et s'était adressé à un peuple humilié. Il était humilié au point de ne pouvoir parler. Tereza n'oublierait jamais ces pauses atroces au milieu

des phrases. Était-il à bout de forces ? Malade ? L'avait-on drogué ? Ou bien, n'était-ce que le désespoir ? S'il ne reste rien de Dubcek, il en restera ces longs silences atroces pendant lesquels il ne pouvait pas respirer, pendant lesquels il cherchait son souffle devant un peuple entier collé aux récepteurs. Dans ces silences, il y avait toute l'horreur qui s'était abattue sur le pays. (1984 :114)

Quand la douleur est grande, la souffrance verrouille nos lèvres et les scelle parfois à jamais. L'impuissance des mots est à la mesure d'un silence qui s'impose comme seule forme de réponse possible à la violence subie. D'où « plaintes, les larmes, le gémissement, le silence, autant de défaillances de la parole et de la pensée. Le corps, par ses mimiques, ses attitudes, ses postures, prend le relais des mots pour dire l'intolérable » (Le Breton & Breton, 2009 :109). En effet, s'il est possible de ne pas dire, il est difficile de se taire. Ce que le locuteur ne peut dire, son corps l'exprimera. Un blessé qui souffre, ne parle pas, il serre les dents.

Il va de soi que d'autres raisons peuvent être cause d'aphasie<sup>67</sup>, par exemple le *mutisme sélectif*, pathologie qui ne cesse d'interroger les spécialistes de la santé. Il s'agit d'un trouble de la communication observé chez les jeunes enfants migrants qui se définit par une impossibilité de parler dans des situations trop anxiogènes en dépit des divers principes du langage et de la parole acquis par l'enfant. Ainsi, si dans certaines situations familières l'enfant est en capacité de communiquer sans difficulté (à la maison ou en famille), dans d'autres situations plus stressantes (particulièrement à l'école), il perd sa faculté d'expression. En réalité, ce silence témoigne d'un refus inconscient du locuteur à participer activement à un monde d'où il se sent exclu et dont il ressent profondément toute l'hostilité. Dans ce contexte, le silence de l'enfant est induit par des parents qui échouent à faire le deuil de leur origine et témoignent de tensions irrésolues à leur acculturation.

---

<sup>67</sup> P. Monneret (2003), dans son ouvrage *Notions de neurolinguistique théorique*, consacre tout un chapitre sur l'aphasie d'un point de vue neurologique. Il existe de nombreuses classifications des aphasies ; une diversité liée aux divergences théoriques conduisant, *in fine*, à une situation souvent confuse dans la terminologie. Aussi retrouve-t-on dans ce domaine les termes tels qu'*aphasie de Broca*, *aphasie motrice centrale*, *aphasie corticale*, *aphasie motrice efférente cinétique*, *aphasie d'expression*, *aphasie verbale*, *aphasie de réalisation phonématique*.

En outre, le silence centrifuge se décline en toute impossibilité de formulation verbale. Dans cette catégorie nous retrouvons donc les *silences comme symptômes* (Malik, 2000), le *silence passif* (Thil, 2013), le *silence involontaire* (Van Den Heuvel, 1985), les *mutismes* (Solère, 2005) ou encore le *silence forcé* (Jacob, 1990). Le locuteur est condamné à un silence qui n'est pas un choix mais la marque d'une impuissance langagière irrémédiable. Pour reprendre les termes du philosophe V. Descombes, l'indicible, qui sont les « choses dont je n'ai pas parlé parce que je n'avais *rien à en dire* » (1977 :17), renvoie à une limite inhérente au dire. Plus précisément, il dit :

Du non-dit comme *rien à dire*, il n'y a pas grand-chose à ajouter, semble-t-il, sinon que je trouve en lui ma limite, limite de ma capacité à parler comme de mon appétit pour tous les lieux (ou *topoi*) ainsi exclus de mon parcours discursif. Il convient pourtant de signaler dans le rien à dire, de ce que j'ai *manqué à dire* (la réponse que je n'ai pas su donner en telle épreuve de ma vie, la bonne parole à laquelle j'ai failli). Cet ensemble définit l'ampleur de mon manquement dans l'ordre du dire, par faute ou faiblesse. N'avoir rien à dire est l'effet des limites de mon accès au dicible : il est bien clair que ce n'est pas le dicible universel qui m'est, ici et maintenant, ouvert mais seulement une part de celui-ci. (1977 :17)

Somme toute, ces silences involontaires relèvent *in fine* de l'incapacité du locuteur à satisfaire à la nécessité situationnelle. Ainsi, dévoilent-ils au langage son incapacité à dire et épuisent-ils les capacités énonciatives du langage. Ces silences-là produisent une case vide, un manque au sein du discours (Van Den Heuvel, 1985). Une des caractéristiques du silence centrifuge réside dans le fait que les non-dits demeurent dans le domaine de l'ineffable. En effet, toute quête consistant à vouloir traduire en mot ce qui se dérobe au langage est vouée, par définition, à l'échec car comme le note M-C. Killeen « du moment qu'on parviendrait à dire l'indicible il disparaît, devenu dicible tout simplement » (2004 : 12) ajoutant aussitôt « Qui croit vaincre l'innommable ne fait que le réduire au nommable » (ibid.). Autrement dit, l'indicible est une tentative échouée du non-dit en dit et ce silence semble ainsi impossible à rompre. D'ailleurs P. Van Den Heuvel explique à cet effet :

Normalement, quand la parole ne se manifeste pas, les *non-dits* sont transformés en dits par le lecteur attentif grâce aux présupposés et à l'implicite contextuel. Dans le cas du silence *involontaire*, cette substitution n'est pas aussi simple : le sujet ne sait expliciter la situation au point que l'énonciation puisse être reprise par l'interlocuteur ; désireux de révéler son « secret », mais impuissant de verbaliser ses pulsions, donc condamné au silence. (Van Den Heuvel, 1985 : 81).

Le locuteur est impuissant à rompre un tel silence qui s'impose au discours. Nous pouvons avancer qu'en termes guillaumiens, ce silence-là s'inscrit en langue dans le domaine puissanciel. C'est un silence dit total puisqu'il ne véhicule aucune intention signifiante. En effet, il est vide de sens puisqu'il ne fournit que peu d'informations pertinentes si ce n'est sur le caractère du silencieux et sur son état émotionnel ou affectif. En tant que tel, il produit, au sein du discours, un vide, un blanc et rompt dès lors toute intersubjectivité (Van Den Heuvel, 1985). Aussi, ce silence-là illustre-t-il très bien, nous semble-il, la définition canonique du silence ; c'est-à-dire absence de toute parole ; les non-dits restent cantonnés au domaine de l'ineffable.

#### 5.4.4 Le silence *centripète* et l'interdit

Il va de soi que le silence ne se réduit pas à la seule impossibilité à dire. Le refus de parler « peut se fonder contre l'interlocuteur dont il décline l'offre de communication » (Van Den Heuvel, 1985 :67). En effet, il est des situations où le locuteur impose sciemment le silence à son discours. Le savoir-dire implique nécessairement un savoir-taire. Autrement dit, en dépit du fait que certains propos sont dicibles, les énoncer serait une faute. On connaît à ce sujet les travaux du linguiste O. Ducrot qui, dans son ouvrage, *Dire et ne pas dire* (1972), explique que dans toute collectivité, il est des thèmes entiers qui sont frappés d'interdit et protégés par une sorte de loi du silence.



Bien plus, il y a, pour chaque locuteur, dans chaque situation particulière, différents types d'informations qu'il n'a pas le droit de donner, non qu'elles soient en elles-mêmes objets d'une prohibition, mais parce que l'acte de les donner constituerait une attitude considérée comme répréhensible. (1972 :6)

Le pouvoir de la parole est tel qu'il faut, à certaines occasions, savoir se taire. L'homme en prenant la parole prend un engagement. L'homme de paroles ne paie pas de mots, mais de sa personne. Ce ne sont pas les mots en eux-mêmes qui sont intrinsèquement dangereux mais ce sont plutôt les circonstances à l'occasion desquelles ils sont prononcés qui les rendent dangereux. C'est pourquoi, il est nécessaire d'opérer un tri entre ce qui peut être dit et ce qu'il convient de taire. Néanmoins, comme le note O. Ducrot, « on a bien fréquemment besoin, à la fois de dire certaines choses, et de pouvoir faire comme si on ne les avait pas dites, de les dire, mais de façon telle qu'on puisse refuser la responsabilité de leur énonciation » (Ibid. : 5). En effet, nous avons tous éprouvé le besoin circonstanciel en certaines occasions de trouver la manière la plus adaptée de dire certaines choses. Dans cette situation, le silence peut apparaître au locuteur comme étant un moyen efficace, utile et avantageux pour exprimer certaines vérités sans en assurer la responsabilité du dire.

Dans ces conditions, il s'agit d'un tout autre silence, un silence qui n'est plus le résultat d'un indicible mais la conséquence d'un *interdit*, au sens psychologique du terme. Il n'est plus question d'une limite constitutive du dire (indicible) mais d'une limite inhérente à la valeur de loi à ne pas transgresser, plus précisément à la « loi du bien dire » (Descombes, 1979 : 19). En tant tel, ce silence-là se situe dans le domaine du dicible sous les caractéristiques d'un *dicible indicible*. En effet, le locuteur renonce sciemment à l'entreprise du discours. Il fait le choix de taire certains éléments dicibles. C'est ce que nous nommons le *silence centripète*.

Le silence centripète, fruit de l'interdit, apparaît ainsi comme une véritable stratégie communicative. Ce silence qui appartient au domaine de l'auto-répression est souvent inhérent à des stratégies de dissimulation. En effet, en choisissant de garder le silence, le locuteur tait certains éléments pertinents connus parfois de lui seul. Ainsi, le silence centripète permet-il à celui-ci de ne pas énoncer des vérités trop crues, trop

brutales, trop choquantes ou ressenties comme telles : « la situation, le code et le registre ne permettent pas au sujet de dire ce qu'il sait, ce qu'il saurait dire, et l'obligent par conséquence à simuler et à dissimuler » (Van Den Heuvel, 1985 : 79). A. Malik rejoint cette idée et note que « le silence comme stratégie interactive s'exprime pour l'essentiel par le secret et la dissimulation » (2000 : 3)<sup>68</sup>. Face à une question délicate, le locuteur peut choisir de recourir au silence compte tenu de la capacité de celui-ci de dire plusieurs choses à la fois. Il s'agit ainsi pour lui de recourir aux formes conventionnelles de l'implicite, de suggérer sans aller au bout de la révélation et, ainsi, de dégager sa propre responsabilité d'avoir tenu un propos inconvenant ou compromettant.

Ainsi, un tel silence advient dès lors que le locuteur retient volontairement sa parole et renonce à exprimer certaines informations. En tant que tel, le caractère actif de ce silence l'élève au rang de processus mental, voire de stratégie discursive. Ne dit-on pas d'ailleurs que la parole est d'argent et que le silence est d'or ? La prudence, qui demande un usage circonstanciel adroit du silence, permet ainsi au locuteur de garder les contrôles de soi et de l'interaction (Bruneau 1973, Le Breton 2015, Malik 2000). Dans l'*Etranger* d'A. Camus, l'avocat de Meursault dit à son client : « Taisez-vous, cela vaut mieux pour votre affaire » (1942 : 149). Si l'avocat impose le silence à son client, c'est justement parce que le silence permet à celui-ci de ne pas se trouver impliqué dans un échange langagier non voulu. On rappellera à cet effet la fameuse formule juridique « Vous avez le droit de garder le silence. Tout ce que vous direz pourra être retenu contre vous ». Dans la vie quotidienne, la parole est entachée d'une capacité à l'emportement que peut prévenir le silence. D'où l'expression « tourner sept fois la langue dans la bouche avant de parler ». La retenue de la parole traduit ainsi souvent la tentative de garder le contrôle de l'interaction<sup>69</sup>. Ce contrôle est de nature

---

<sup>68</sup> En revanche, pour le silence centrifuge, il serait incorrect de parler de de dissimulation puisque l'intention du locuteur n'est pas tant de cacher mais que de révéler mais en vain : « le non-dit y est une tentative échouée de dire la vérité » (Van Den Heuvel, 1985 :79).

<sup>69</sup> Par exemple, chez les psychologues le silence apparaît comme une véritable stratégie interactive qui permet le contrôle de l'interaction dans la relation analyste-patient. L. Bessis (2005), qui s'est intéressée à cette stratégie, explique que lors d'une première rencontre avec son praticien, le patient peut être emmuré dans son silence soit parce que sa souffrance est indicible dans les termes qui lui

défensif. Il procure au locuteur un sentiment général de sécurité linguistique dans la communication. En se taisant, le locuteur se protège tout en conservant la maîtrise de son image. Nous développerons la nature défensive du silence centripète dans notre dernière partie après avoir dégagé les caractéristiques sous-jacentes du sentiment de sécurité linguistique.

Mais le silence est autant défensif qu'offensif. En effet, tout prédateur mise sur le silence ou sur la maîtrise du bruit avant d'attaquer sa proie. S'il est vrai que de nombreux travaux se sont intéressés à la violence verbale, peu d'études se sont intéressées, en revanche, à la violence du silence. Or, lorsqu'il est sciemment associé à une stratégie communicative, le silence peut être utilisé comme « une violence perverse (patente ou latente) sous forme de mépris de l'autre » (Malik, 2000). En effet, au sein des contextes institutionnels et organisationnels, les personnes de pouvoir pratiquent un savant dosage entre la parole et le silence :

L'initiative de la parole est souvent à la charge du subordonné qui aura alors d'autant plus facilement tendance à tomber dans un silence respectueux que l'autorité exercera un contrôle actif sur ce silence. (Bruneau, 1973 :10)

Ainsi retrouve-t-on dans les silences des caractères propres aux relations hiérarchiques entre « autorité » et « subordonné ». Tout système hiérarchique implique une manipulation habile du silence qui se donne, pour ceux qui en usent, comme une véritable stratégie interactive. Le silence d'un supérieur hiérarchique peut agir comme une « violence symbolique » (Malik, 2000 :4) pouvant parfois créer à long terme, chez ceux qui le subissent, des perturbations psychologiques (anxiété, stress, etc.) et sociales

---

sont propres soit parce qu'il retient volontairement des informations pour tester son interlocuteur. Il s'agit donc pour le psychologue « de s'exprimer sur un sujet dont il ne connaît ni le début ni la fin en énonçant des propos vides qui donnent la sensation d'une grande perspicacité » (ibid. : 475). D'où le « hum » traditionnel du thérapeute qui est un excellent outil en psychanalyse. Ces « mots vides » et le silence sont un grand classique dans la pratique des psychologues puisqu'ils laissent au patient le choix du sens qu'il veut imprimer au discours. Ainsi, pour le thérapeute, il ne s'agit pas tant de dire ce qu'il pense que de dire ce qui est nécessaire. En cela, le silence ou les « mots vides » sont de véritables stratégies discursives qui permettent au thérapeute d'emmener son patient jusqu'à une idée précise à laquelle il n'aurait pas eu accès sans cette stratégie.

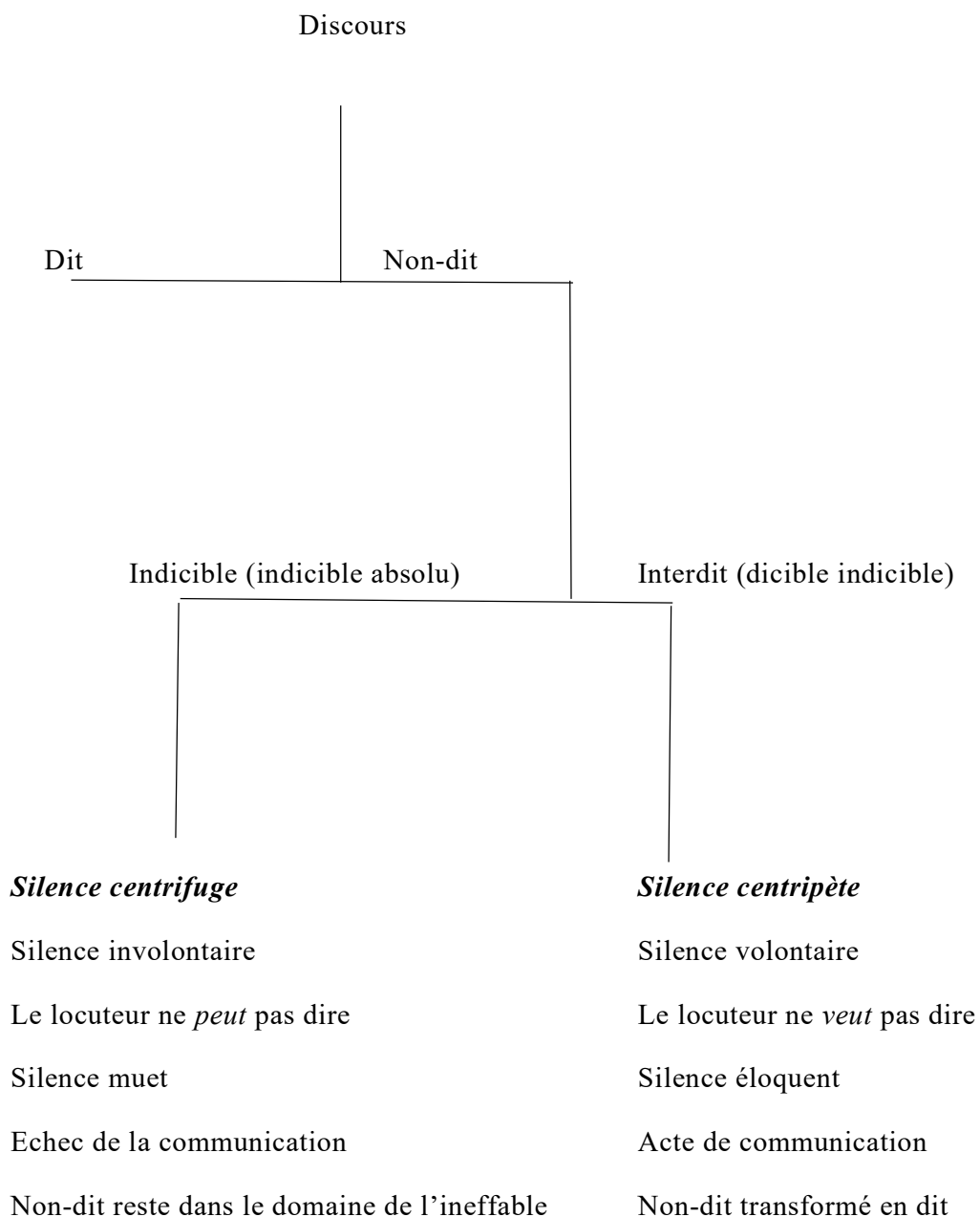
(isolement). D'ailleurs, en psychologie, on parle à ce sujet de « punition par le silence ». Cette stratégie, consistant à ignorer son interlocuteur, est une forme de manipulation passive-agressive qui exploite le mépris, toujours dans un but de contrôle. Par exemple, dans le roman *Identité* (1997) de M. Kundera, nous retrouvons une illustration de ce procédé lorsque Chantal se rend au cabinet de graphologie. Les deux « graphologue-psychologues », énervés par l'attitude de celle-ci, gardent sciemment le silence afin de signifier leur indifférence et leur mépris à l'égard de cette dame : « Le silence tomba dans la petite pièce et aucun des deux hommes ne voulait le rompre parce qu'aucun d'eux n'éprouvait de compassion pour elle » (1997 : 30).

Ainsi, le silence centripète qui résulte d'un choix délibéré et assumé, apparaît comme une véritable stratégie communicative qui permet au locuteur d'exercer des contrôles sur son soi, sur l'interaction et parfois même sur l'autre. Ce silence-là instaure ainsi un vide sciemment introduit par le locuteur, un vide signifiant autant, voire plus, que la parole actualisée. En effet, cette absence de parole peut être marquée dans l'énoncé, et ce bien qu'elle ne soit pas énoncé. C'est d'ailleurs ce que souligne le linguiste P. Van Den Heuvel :

Nous avons dit que le silence, comme tout acte d'énonciation, se fonde sur une situation et qu'il se peut que, dans certains cas, l'énonciation, bien que marquée dans l'énoncé, *ne soit pas énoncé* ce qui mène à un non-dit [...] Les mots créent alors une situation de parole qui rend l'actualisation nécessaire ; s'il y a *non-lieu*, le vide constitue un appel à la compétence du lecteur dont l'acte de performance ne pourra se fonder que sur les indices contextuels *in praesentia*. (1985 : 78)

En dépit de l'absence de parole, les non-dits sont transformés en dits par l'interlocuteur attentif aux indices contextuels *in praesentia*. À la différence du silence centrifuge où les non-dits restent prisonniers du domaine de l'ineffable, le silence centripète peut être traduit et se révéler par des mots. On le voit, le silence centripète dont il est question est à associer au langage implicite : « la parole de l'implicite est toujours un silence, le plus souvent volontaire, par lequel le locuteur fait appel à la faculté de déduction chez son interlocuteur » (1985 :78.).

À la lumière de ce qui a été dit précédemment, nous proposons le schéma bilan, ci-dessous, afin de synthétiser les différentes caractéristiques sous-jacentes du silence centripète et du silence centrifuge :



**Schéma 15.** Le silence centripète / le silence centrifuge

## Résumé

### Chapitre 5

\*\*\*

Dans nos sociétés modernes, l'idéologie de la communication réduit le silence au vide et au néant à tel point que, de nos jours, il n'y a plus guère d'hommes silencieux. Il y a les hommes qui parlent et ceux qui ne parlent pas. Or, nous l'avons vu, le silence n'est pas l'indice du rien et ne se réduit pas au néant. Le silence est bien plus qu'un simple renoncement à la parole. Il est un acte positif. À l'instar de la parole, le silence existe et reste un outil de communication à la disposition du locuteur. Et c'est justement dans son absence de parole que réside toute sa grandeur.

Le silence n'est pas dépourvu de sens. S'il ne parle pas, le silence *signifie*. Fondamentalement ambivalent et complexe, le silence nous invite à rendre visible l'invisible, à rendre dicible l'indicible. Il montre sans dire, et dit sans le faire. Aussi, le silence linguistique ne peut-il être uniquement envisagé dans sa dimension sonore. L'expérience du silence va bien au-delà de cette dimension manquante et participe à la définition de la réalité de l'être-locuteur et de sa conception du monde. Bien au-delà de sa composante sonore, le silence est une réalité linguistique dont la spécificité tient à son rapport au langage. Le fait que seul l'homme soit capable de créer le silence élève cette notion au rang de concept et fait de celui-ci une véritable stratégie interactive.

L'étude du silence montre qu'il est possible de distinguer deux formes de silences en fonction de l'intentionnalité du locuteur. D'une part, il existe le *silence centrifuge* qui vient du dehors et qui s'impose au locuteur à ses dépens : le locuteur est ainsi condamné à se taire. Le silence centrifuge est le fruit de l'indicible et traduit l'incapacité du locuteur à exprimer certaines choses. Ce silence total illustre, nous semble-t-il, la définition canonique du silence, c'est-à-dire une absence de parole. En

effet, les non-dits restent dans le domaine de l'ineffable, le discours étant condamné au silence. D'autre part, l'on retrouve le *silence centripète*, fruit de l'interdit, qui résulte d'un choix délibéré de la part du locuteur. Le locuteur ne *veut* pas dire et renonce sciemment à une possibilité de discours. C'est un silence entendu qui n'est pas une simple béance de la communication puisqu'au contraire, à travers lui, se manifeste l'intention du locuteur. En tant que tel, le silence centripète est un acte de communication.

Le silence associé au masque discursif est quant à lui un silence centripète. Ce silence, *in fine*, exprime plus qu'il ne dissimule. Par ailleurs, nous verrons dans notre prochain chapitre – dans lequel nous proposerons une définition linguistique du silence centripète – que ce silence est une stratégie discursive dont la finalité est de protéger celui qui se tait. Il apparaît comme un mode de défense, un repli provisoire qui permet au locuteur de garder le contrôle de soi et de l'interaction. Ainsi retrouve-t-on une des caractéristiques premières du masque, la dissimulation protectrice. En effet, en recourant au silence, le locuteur protège son image. Et ce contrôle est sécuritaire. Ainsi, nous le verrons, le silence centripète, proche de l'auto-censure, procure au locuteur un sentiment général de sécurité linguistique dans la communication.

## **TROISIEME PARTIE**

### **L'(in)sécurité linguistique et le masque discursif**



## CHAPITRE 6 :

### L'(in)sécurité de l'être-locuteur

Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne. [...] Je suis monolingue. Mon monolinguisme demeure, et je l'appelle ma demeure, et je le ressens comme tel, j'y reste et je l'habite. Il m'habite. [...] Ce monolinguisme, pour moi, c'est moi. Cela ne veut pas dire, surtout pas, ne va pas le croire, que je sois une figure allégorique de cet animal ou de cette vérité, le monolinguisme. Mais hors de lui je ne serais pas moi-même. [...] Or jamais cette langue, la seule que je sois ainsi voué à parler, tant que parler me sera possible, à la vie à la mort, cette seule langue, vois-tu, jamais ce ne sera la mienne. Jamais elle ne le fut en vérité.

Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 1996

#### **Introduction**

Dans les lignes qui vont suivre, nous proposerons une synthèse des travaux en matière d'insécurité linguistique. L'insécurité linguistique est un concept assez récent comme en témoigne l'absence de la locution « insécurité linguistique » de tous les dictionnaires et encyclopédies français tels que celui de B. Pottier *Le langage* (1973),

les classiques Dictionnaires des Sciences du langage de Larousse (Dubois et *al* éd., 1994) ou du Seuil (O. Ducrot & T. Todorov éd., 1978) ainsi que le vieux Dictionnaire de linguistique des P.U.F (éd.1980) publié sous la direction de G. Mounin. Depuis seulement quelques années, un grand nombre d'enquêtes et de recherches sociolinguistiques ont été réalisées sur l'insécurité linguistique s'attardant sur les causes et les manifestations de ce phénomène, tout en essayant d'en dégager les caractéristiques observables dans les comportements verbaux des locuteurs. La sociolinguiste A. Bretegnier qui s'est penchée sur la question de l'insécurité linguistique, se demande à juste titre s'il convient ou non de parler de « concept ». Pour elle, en l'état actuel de la recherche, on ne peut véritablement poser l'objet « insécurité linguistique » comme scientifiquement défini puisque les études menées en la matière n'ont pas réellement permis d'élaborer « une véritable théorisation, commune aux chercheurs, stable et rigoureuse et donc d'opérer un véritable travail de conceptualisation de l'objet » (1999 : 229). Ainsi, préconise-t-elle de se montrer plus modeste et de parler de « champ de recherche ». Notre objectif n'est pas tant de recenser tous les travaux portant sur l'insécurité linguistique que de dégager plusieurs perspectives théoriques qui nous permettront d'appréhender au mieux cette notion.

Un tel parti pris nous oblige à nous intéresser d'emblée à la notion de *représentations linguistiques* puisque celles-ci étaient considérées pendant longtemps comme la cause principale de l'insécurité linguistique. En effet, c'est parce que le locuteur se fait une image des pratiques linguistiques pratiquées par les autres, sur le statut de telle (variété de) langue qu'il manifestera des comportements sûres ou insécures. La notion d'insécurité linguistique est apparue pour la première fois dans les travaux de W. Labov en 1966. Cette étude portant sur la stratification sociale des variables linguistiques a montré l'effet que peuvent exercer les représentations d'une langue donnée sur la production effective du locuteur. À la suite des enquêtes menées par W. Labov et d'autres sociolinguistes s'inscrivant dans cette même démarche tels que P. Bourdieu (1982) et P. Trudgill (1974), les pistes se sont multipliées et le domaine d'étude propre à l'insécurité linguistique s'est développé considérablement dans le champ scientifique. C'est dans le monde francophone où cette problématique va susciter les recherches les plus abouties notamment dans des situations diglossiques. Dans ce

contexte, nous nous intéresserons tout particulièrement aux enquêtes menées par le sociolinguiste M. Francard (1973a, 1993b, 1996, 1997,) et le groupe de chercheurs N. Gueunier, E. Genouvrier et A. Khomsi (1978) puisque leurs enquêtes ont permis d'élargir considérablement la définition standard de l'insécurité linguistique. Nous mentionnerons également les travaux du sociolinguiste L-J. Calvet (1993, 1999) qui, s'inscrivant dans le même sillage que ses prédécesseurs, replace le phénomène d'insécurité dans des situations de plurilinguisme. Enfin, plus récemment plusieurs chercheurs (Bretegnier 1996, 1999, 2002, Robillard 1994, 1996) s'inscrivant dans une perspective interactionniste mettent en avant le caractère relatif de l'insécurité linguistique appréhendée, dans ce champ de recherche, comme une donnée situationnelle qui se rejoue sans cesse au sein même de l'interaction.

## **6.1 L'(in)sécurité et les représentations linguistiques**

### **6.1.1 L'(in)sécurité : point de vue définitoire**

- **La sécurité**

La notion de sécurité est aujourd'hui omniprésente dans les préoccupations quotidiennes des individus. Que ce soit pour dénoncer les « dérives sécuritaires » ou pour encourager le principe de précaution, le débat public ne cesse de se référer à la notion de sécurité. Il n'est pas inutile de rappeler que la reconnaissance de la sécurité sociale en tant que droit de l'homme a été consacrée par la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Elle a donné naissance à de nombreuses institutions sanitaires et sociales qui prennent en charge l'éducation, les déficiences physiques et

mentales, la santé ou les incapacités liées à l'âge. Ainsi parle-t-on de sécurité nationale, de sécurité sociale, de sécurité routière, etc. Les sociétés élaborent ainsi des systèmes symboliques destinés à repousser le danger quel qu'en soit l'origine. Le besoin de sécurité qui se veut de plus en plus fort dans les revendications sociales devient aujourd'hui un enjeu majeur de politique.

Il est toujours intéressant d'effectuer une recherche étymologique des mots, recherche souvent riche en enseignements. Ainsi, qu'entendons-nous par sécurité ? A. Rey, dans le *Dictionnaire historique de la langue française* (1992), note que le terme de sécurité est un terme attesté à la fin du XII<sup>e</sup> siècle. (1190) et repris vers 1480. Toutefois, ce terme reste peu employé avant le XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans le *Grand Robert* (2001), on apprend que, d'un point de vue sémantique, le terme de sécurité recouvre plusieurs sens :

1. Emprunté au latin *securitas*<sup>70</sup>, qui désigne « absence de soucis », « tranquillité », « sûreté, sécurité », ce terme désigne d'abord « l'état d'esprit confiant et tranquille d'une personne qui se croit à l'abri du danger ». Il est donc, dans un premier temps, synonyme d'assurance, de calme, de confiance et de tranquillité.

2. Puis, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, ce terme s'applique à une situation exempte de dangers qui détermine la confiance, « situation, conditions entraînant la protection, l'absence relative de dangers pour les personnes et qui détermine la confiance ». De fait, la sécurité va de pair avec la confiance et s'emploie avec l'idée de « protection »<sup>71</sup> et de sûreté.

---

<sup>70</sup> Dérivé de *securus* qui a donné en français l'adjectif *sûr*.

<sup>71</sup> À titre d'exemple, on retrouve de nombreuses expressions où apparaît le terme sécurité employé dans l'idée d'une protection : « sécurité militaire » (1945) qui désigne le service des forces armées chargé d'assurer la protection de l'institution militaire contre la subversion ; « sécurité sociale » (1945) qui désigne le système de protection sociale et l'organisation destinée à garantir les travailleurs contre certains risques liés à l'emploi, à la santé, à la maternité, etc. Ou encore, sur le plan collectif « la sécurité des individus et des biens », « sécurité publique » employées avec une connotation d'ordre et de paix.

3. Enfin, le dernier sens attribué à ce terme est le « fait de fonctionner, de s'effectuer sans trouble, sans difficulté majeure ».

En bref, cette précision terminologique, nous apprend que le terme sécurité renvoie à une situation sûre qui met le sujet à l'abri de tout danger éventuel et qui lui procure une protection. Ce sentiment de sécurité peut résulter de faits objectifs ou résulter du ressenti du sujet reposant sur des critères totalement subjectifs. On retrouve comme antonymes du terme sécurité des termes tels que « anxiété », « défiance », « détresse », « insécurité », « danger » et « désordre ».

- L'insécurité

Dans nos « sociétés assurantielles » (Castel, 2003), c'est-à-dire qui *assurent* la sécurité, le souci de protection est bien une occupation populaire au sens fort du terme. Néanmoins, depuis quelques années, le débat sur le « sentiment d'insécurité » a pris de l'importance non seulement dans les politiques urbaines mais également dans les médias. En effet, si l'on s'intéresse aux titres des journaux parus ces dernières années, on ne peut manquer d'être frappé par l'omniprésence du terme « insécurité » ou du sentiment d'insécurité :

- « L'insécurité fait partie du quotidien de millions de Français » (FigaroVox, 2020)
- « L'exécutif annonce des mesures contre l'insécurité à Nice » (France culture, 2020)
- « Les chiffres confirment-ils la recrudescence de l'insécurité que déplorent certains politiques ? » (Lci, 2020)
- "C'est pire qu'avant" : avec le confinement, le sentiment d'insécurité des femmes grandit dans la rue » (Madame Figaro, 2020)
- « Le vrai, le faux et l'invérifiable du débat sur l'insécurité » (le Monde, 2020)

- « Le Covid a augmenté le sentiment d'insécurité, selon l'OTAN » (Le Monde, 2021)
- « Sébastien Abis : "L'insécurité alimentaire, la face cachée du Covid" » (L'express, 2021)

Sans multiplier à l'infini les exemples, on constate que le sentiment d'insécurité est aujourd'hui, dans notre société, une préoccupation majeure qui fait l'objet de vifs débats. Le sentiment d'insécurité, du fait de ses dimensions sociales et politiques, fait partie de notre réalité, structure largement notre expérience sociale et s'invite au premier plan des débats électoraux. D'aucuns disent que l'omniprésence du terme d'« insécurité » dans le paysage médiatique ne fait, au final, qu'accroître ce sentiment chez la population. Sans remettre en cause la pertinence des faits exposés par les médias, on ne peut toutefois pas s'empêcher de noter que l'objectivité de l'insécurité est teintée d'une certaine part de subjectivité. En effet, comme le note le sociologue R. Castel (2013), « le sentiment d'insécurité n'est pas exactement proportionnel aux dangers réels qui menacent la population » (2013 :7). Aussi convient-il de distinguer une situation objective d'un état de pensée subjectif : une insécurisation objective et un *sentiment* d'insécurité.

D'un point de vue morphologique, le terme d'insécurité correspond au dérivé affixal de sécurité. Et comme se le demande à juste titre J. Pruvost : « le préfixe privatif ne serait-il pas finalement là pour philosophiquement rappeler en toute transparence que le sentiment de sécurité est voué à l'extrême fragilité ? » (2014 : 262). Nous le savons, toute vie est fragile et exposée par essence et dès la naissance à de nombreux dangers. Dans la vie quotidienne, les institutions chargées du contrôle du risque, qui reposent sur le principe de précaution, nous rappellent, *in fine*, le statut précaire de l'homme, sa vulnérabilité aux événements. Mais il est toutefois assez curieux de noter que le terme d'insécurité fasse son entrée dans les dictionnaires beaucoup plus tardivement que celui de sécurité. Sa toute première attestation par le linguiste-lexicographe C. Pougens dans le *Vocabulaire des nouveaux privatifs français imités des langues latines* remonte à 1794. Ce terme apparaît à l'entrée « sécurité » et l'on trouve à la page 148 : « Sécurité. s.f – Fr. Insécurité *Angl.* Insécurité. Brown ». Puis, il faut attendre 1878 pour que ce

terme fasse son entrée dans un dictionnaire général, dans la huitième édition du *Dictionnaire de l'Académie française*.

L'emploi somme toute assez tardif de ce vocable est assez surprenant car il paraît évident que le sentiment d'insécurité chez l'homme est aussi ancien, voire plus ancien que celui de sécurité. Contrairement au sentiment de sécurité, le sentiment d'insécurité n'a pas besoin d'être construit pour exister puisqu'il est inhérent aux événements de la vie. En effet, comme le rappelle J. Pruvost (2014), il est plutôt facile d'imaginer que « l'homme de Néanderthal, au fond de sa vallée de Neander, sortant pesamment de sa caverne et nanti d'un langage rude et naissant, ne vivait pas vraiment armé d'un sentiment de profonde sécurité » (Ibid. : 261). On le sait, les insécurités réelles n'ont jamais manqué dans l'Histoire des civilisations. Rappelons-nous des périodes de conflits qui se sont succédé comme les conquêtes romaines, puis les croisades, les guerres de religion et plus proches de nous les guerres coloniales, etc. Ainsi, le sentiment d'insécurité ne serait, *in fine*, qu'un « fantasme de nantis qui auraient oublié le prix du sang et des larmes, et à quel point la vie autrefois était rude et cruelle » (Castel, 2003 :6).

On ne peut alors manquer de relever le paradoxe suivant : alors que les formes les plus massives de la violence et de la déchéance sociale ont été largement jugulées de nos jours, il n'en demeure pas moins que le souci de sécurité demeure une préoccupation populaire, au sens fort du terme. En effet, dans nos sociétés occidentales où les conditions d'existence se déroulent dans un contexte de sécurité, l'insécurité reste pour autant toujours aussi présente. Mais au fond, le sentiment d'insécurité et le désir de sécurité ne sont-ils pas les deux aspects d'un même concept ? Le sentiment d'insécurité n'est-il pas à l'origine de la volonté d'atteindre la sécurité ? Dans son ouvrage *L'insécurité sociale*, R. Castel explique que les termes *insécurité* et *protection* n'appartiennent pas en effet à deux registres contraires de l'expérience collective. Au contraire, il explique :

L'insécurité moderne ne serait pas l'absence de protections, mais plutôt leur envers, leur ombre portée dans un univers social qui s'est organisé autour d'une quête sans fin de protections ou d'une recherche éperdue de sécurité. (2003 :6)

Autrement dit, c'est la recherche de protections qui serait à l'origine même de l'insécurité. En tant que tel, *être protégé, c'est aussi être menacé*. D'ores et déjà, on constate que la sécurité et l'insécurité sont deux manifestations d'une même réalité : pas de sécurité sans insécurité et pas d'insécurité sans sécurité. Et qu'il s'agisse de l'insécurité qui se niche au cœur des conflits, de celle éprouvée par l'homme face à sa propre survie ou de l'insécurité linguistique, « ce sentiment est sans doute presque aussi vieux que l'être humain parlant » (Pruvost, 2014 : 261).

Mais de quoi parle-t-on quand on parle d'insécurité ? Dans le *Dictionnaire de l'Académie française*, l'insécurité est définie simplement comme un « manque de sécurité ; état où l'on est exposé au péril ». Puis par extension, ce terme en vient à désigner le « caractère de ce qui n'est pas assuré ; instabilité, précarité ». Ainsi, l'insécurité désigne-t-elle l'état d'esprit de celui qui se croit en danger.

À la lumière de cette précision terminologique, force est de constater que l'(in)sécurité peut désigner tantôt des faits objectifs tantôt un état d'esprit relevant du domaine de la subjectivité. Ainsi, est en sécurité celui qui se croit à l'abri du danger, sentiment qui résulte de l'absence réelle de danger ou qui relève du domaine du sentiment, du ressenti. À l'inverse, l'insécurité désigne soit l'état d'esprit de celui qui se croit en danger, soit une situation réelle de danger.

D'ores et déjà, nous pouvons avancer que l'insécurité linguistique signifie qu'un groupe ou un locuteur est en *danger linguistique*. Ce sentiment relève en sociolinguistique du ressenti et des représentations linguistiques lesquelles vont induire des comportements insécure/sécure. Plus précisément, nous verrons que l'insécurité linguistique possède une double dimension : d'une part une dimension affective liée au fait que ce sentiment est connexe à un mal-être et, d'autre part, une dimension linguistique liée à la conscience de parler une (variété de) langue jugée par le locuteur comme étant moins prestigieuse qu'une autre. Pourtant, comme nous le verrons, en dépit de cette double dimension, l'insécurité linguistique s'impose avec l'évidence du vécu, du ressenti.



### 6.1.2 Le rapport du locuteur aux langues

Les rapports que les locuteurs entretiennent avec leur propre langue et celles parlées par les autres ne sont jamais neutres ni indifférents. Comme le note L-J. Calvet (1993), la langue ne peut se concevoir comme un simple « instrument de communication ». Une telle conception serait bien trop réductrice quant au rapport complexe qu'entretient le locuteur avec les langues du monde. À la différence d'un simple instrument, la langue se voit investie par les locuteurs d'un ensemble d'*attitudes*, de sentiments. Ainsi dit-il : « On peut aimer ou ne pas aimer un marteau, mais cela ne change rien à la façon dont on plante un clou, alors que les attitudes linguistiques ont des retombées sur le comportement linguistique » (1993 : 42). En effet, toutes les langues du monde n'ont pas le même poids dans le marché international, la même valeur, les mêmes usages, les mêmes fonctions ou encore le même statut et soutenir le contraire « relève soit de l'aveuglement soit d'une sorte de démagogie » (Calvet, 1999 : 12).

Confronté à une autre langue, l'homme a tendance à traduire la différence linguistique en un rapport infériorité / supériorité par comparaison à sa langue parlée. De ce rapport naissent, *ipso facto*, des jugements de valeur sur sa propre langue ou sur celle des autres : une langue considérée comme légitime sera donc valorisée et, à l'inverse, une langue considérée comme non conforme à une forme plus prestigieuse sera, de fait, dévalorisée. Cette propension à porter des jugements de valeur sur la langue de l'autre remonte à la nuit des temps. En Grèce Antique, les « autres », c'est-à-dire les étrangers qui ne maîtrisaient pas la langue de l'élite, étaient qualifiés de barbares « *barbaroi* ». Ce terme ne correspond pas à une appellation ethnique précise mais désigne l'ensemble des non-Grecs. Ainsi, les « *barbaroi* » incarnaient l'autre, l'étranger non-civilisé, celui dont le langage était inaudible, incompréhensible. Les Romains à leur tour, vont employer le même terme « *barbarus* » pour désigner ceux qui ne parlaient pas puisqu'ils ne produisaient que des bruits incompréhensibles, des bredouillages. Ainsi, existe-t-il des *représentations* des langues qui vont générer des *attitudes* observables au travers des comportements (ici le rejet de l'autre). En effet, les

concepts de sécurité et d'insécurité font appel à deux notions psychosociologiques, celle de « représentation » et celle d' « attitude » que nous allons définir brièvement.

Les notions de « représentation » et d' « attitude », toutes deux issues de la psychologie sociale, sont au fondement même de l'insécurité linguistique. Bien que ces deux notions soient étroitement corrélées – et parfois utilisées indifféremment l'une pour l'autre – elles se différencient l'une de l'autre sur certains points. En psychologie sociale, les représentations sociales, également désignées comme « savoir de sens commun » ou encore « savoir naïf », « naturel », correspondent à un système de savoirs, de valeurs et de croyances à l'égard d'un objet particulier. D. Jodelet, dans son ouvrage *Les représentations sociales*, définit cette notion comme « une forme de connaissance socialement élaborée et partagée ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social » (1989 :53). Autrement dit, c'est une manière d'interpréter le monde et de penser notre réalité quotidienne. On reconnaît généralement que les représentations, en tant que systèmes d'interprétation qui organisent les rapports entre les individus et leur environnement, sont déterminantes dans la gestion des relations sociales, tant du point de vue des conduites que de la communication<sup>72</sup>.

En psychologie sociale, la notion d' « attitude » désigne des prises de positions d'un individu par rapport à un objet. J-C Abric définit cette notion de la manière suivante : « L'attitude, c'est ce qui est supposé être derrière le comportement. C'est-à-dire que les attitudes sont des prédispositions à agir. L'attitude est une cause des comportements ». (2008 :24). En effet, tout individu dispose d'un ensemble de croyances intériorisées vis-à-vis d'une personne, d'une langue, d'un évènement, d'une communauté, etc. sur lesquels il va porter, sciemment ou non, un jugement. Et l'attitude vis-à-vis de l'objet en question n'est pas directement observable si ce n'est au travers

---

<sup>72</sup> Au fond, cela rejoint ce que nous avons vu dans notre premier chapitre lorsque nous avons abordé les normes dans l'interaction. Il existe tout un univers de règles invisibles ou formelles qui orientent de manière décisive les comportements des individus. Dans toute situation, les sujets doivent se référer au contexte afin de savoir de quelle manière se comporter avec l'autre. Ainsi, la « définition de la situation » (E. Goffman) rejoint celle de représentation sociale puisque c'est une manière d'interpréter la réalité qui permet, *in fine*, aux personnes et aux groupes de mieux maîtriser leur environnement et d'agir sur celui-ci.

du comportement – positif ou négatif – que nous adoptons à l’égard de celui-ci : rejet, attrait, valorisation, mépris, stigmatisation, répulsion, etc. C’est en ce sens que l’attitude est une cause occulte de comportement ; c’est « une cause relativement cachée » (Abric, 2008 :24). Et ce comportement s’exprime plus ou moins ouvertement à travers différents « symptômes » ou « indicateurs très variables » (Ibid.) : la parole, les actes, mais également l’absence de gestes, d’actes, etc. Pour illustrer cette notion prenons comme exemple la campagne de vaccination contre la Covid-19. Le refus d’un certain nombre d’individus de se faire vacciner peut s’expliquer par des *attitudes* à l’égard du vaccin défavorables. C’est en ce sens que les attitudes sont généralement associées et évaluées par rapport aux comportements qu’elles génèrent.

La notion de représentation est aujourd’hui de plus en plus présente dans le champ des études portant sur les langues. L’étude des représentations linguistiques s’avère d’autant plus importante que celles-ci permettent une meilleure compréhension des comportements langagiers des locuteurs. Sur le marché linguistique, les langues sont affectées de valeurs lesquelles ne sont pas sans incidences sur les représentations et les pratiques linguistiques des locuteurs. En effet, les rapports inégaux entre les langues et la façon de parler des locuteurs (accent, dialecte, etc.) contribuent à la constitution de nos *représentations* et, par ricochet, d’*attitudes* positives ou négatives (stigmatisation, culpabilisation, idéalisation, etc.) à l’égard de cet objet. En effet, selon L-J. Calvet, ces représentations linguistiques déterminent des jugements sur les langues et sur les façons de parler et, de fait, des *attitudes* linguistiques à l’égard des langues et des pratiques linguistiques (la sienne et celle des autres). Par ce même processus, ces attitudes vont déterminer, par la suite, des conduites linguistiques tendant à mettre la langue du locuteur en accord avec ses jugements et ses attitudes. C’est ainsi, comme le note L-J. Calvet que « les représentations agissent sur les pratiques, changent la « l’ange ». » (1999 : 158). Ainsi, force est de constater que ce sont ces *représentation* et *attitudes* à l’égard des langues qui vont, *in fine*, donner lieu à des comportements linguistiques à titre de sécurité ou d’insécurité linguistiques. Et la question n’est pas tant de savoir si ces représentations sont justes ou fausses mais plutôt de connaître les attitudes et les comportements linguistiques que celles-ci vont générer.

### 6.1.3 La technique du locuteur masqué

Si l'on attribue habituellement à W. Labov la naissance du concept d'insécurité linguistique, il convient de préciser que d'autres travaux antérieurs aux siens ont permis de faire apparaître les représentations et les attitudes des locuteurs à l'égard des langues. Au début des années 1960, W. Lambert qui étudiait le bilinguisme franco-anglais à Montréal dans le domaine de la psychologie sociale a mis au point la méthodologie du « locuteur masqué » ou des « faux couples ».

Dans une enquête, W. Lambert utilisait des locuteurs bilingues, chacun enregistrant deux textes, l'un rédigé en français et l'autre en anglais. Ces enregistrements étaient par la suite présentés comme émanant de personnes différentes à des « juges » qui devaient évaluer la personnalité et/ou le statut socio-économique du locuteur en question en utilisant un différenciateur sémantique. Sur une échelle allant de « très peu » à « beaucoup », ils devaient noter les locuteurs à partir de leur voix sur un certain nombre de caractéristiques : la taille, l'attrait physique, l'aptitude à diriger, le sens de l'humour, l'intelligence, la religiosité, la confiance en soi, la fiabilité, la jovialité, la bonté, l'ambition, la sociabilité, le caractère et la sympathie. Il s'agissait, leur disait-on, de vérifier la possibilité de juger des personnes d'après leur voix.

Les résultats de cette expérimentation sont très instructifs. D'une part, ces « juges » ne se rendaient pas compte que les couples d'enregistrements étaient produits par une seule et même personne. D'autre part, il s'avérait que ces « juges » ne fondaient pas leurs jugements sur les voix mais sur les langues. Ainsi, si l'objectif initial de l'expérience de W. Lambert était d'évaluer la possibilité de juger les individus uniquement sur leur voix, cette expérience a révélé que les jugements étaient portés sur la langue elle-même. Autrement dit, sans pour autant parler d'insécurité linguistique, cette expérimentation a mis en exergue les préjugés des individus sur les langues, jugements non fondés relevant de l'imaginaire. La méthodologie de W. Lambert a ensuite été utilisée par les linguistes permettant de faire apparaître des attitudes ou des représentations linguistiques.

## 6.2 L'insécurité linguistique et la stratification sociale

### 6.2.1 Les travaux de W. Labov : l'insécurité et la variation linguistiques

Dans un article rédigé sur l'insécurité linguistique, A. Bretegnier fait la remarque suivante : « il semble impossible, dans une perspective de mise au point théorique sur la question de l'insécurité linguistique, de faire l'impasse sur les travaux de W. Labov » (1996 : 903). En effet, c'est dans l'ouvrage *Sociolinguistic Patterns* (1973) de W. Labov, traduit en français en 1976, qu'apparaît pour la première fois la locution « insécurité linguistique ». Néanmoins, ce linguiste américain, considéré comme l'un des fondateurs de la sociolinguistique moderne, n'a pas réellement théorisé cette notion puisque qu'il n'en propose aucune définition. Tout au plus, trouvons-nous de rares extraits où le « concept » figure. Mais ses analyses de terrain ont, pour le moins, permis l'émergence d'un nouveau courant de recherche sur cette problématique.

Dans une étude consacrée à la stratification sociale de la langue anglaise à New York, W. Labov en vient à constater que certaines variables phonologiques – notamment la réalisation du phonème /r/<sup>73</sup> - présentent la particularité de se réaliser en diverses variantes qui sont marquées socialement et qui sont représentatives de certaines valeurs. Ainsi, alors que certaines variantes sont valorisées et fonctionnent comme une marque de prestige du groupe social le plus élevé, d'autres variantes qui véhiculent des valeurs négatives, sont de fait dévalorisées et donc stigmatisées par les locuteurs. La prononciation étant liée au statut social du locuteur, la variable linguistique /r/ représente à New York, selon W. Labov, un facteur de différenciation sociale. De là, son hypothèse posée selon laquelle :

---

<sup>73</sup> Plus précisément, une partie de son étude porte sur la présence ou l'absence de [r] consonantique en position postvocalique - dans *car, card, four, fourth* -

Si deux sous-groupes quelconques de locuteurs new yorkais sont rangés dans un certain ordre sur une échelle de stratification sociale, cet ordre se traduira tel quel par leur différence quant à l'emploi de (r). (1976 :26)

Selon W. Labov, les productions linguistiques reflètent ainsi la hiérarchisation des classes sociales. Il pose ainsi l'existence d'un lien de causalité entre la variation linguistique et la stratification sociale. Aussi, écrit-il : « il existe une corrélation entre certaines variables linguistiques et une mesure abstraite de la position de classe » (1976 :187).

Dans le cadre de son enquête, W. Labov a élaboré des tests visant à rendre compte de la manière avec laquelle le locuteur new yorkais estimait sa propre performance effective. Il précise sa méthode de la manière suivante :

[...] nous avons également étudié la façon dont le sujet estime son propre usage : on lui demande de choisir, parmi quatre prononciations possibles d'un même mot (*cards, chocolate, pass* – cartes, chocolat, passer – etc.) celle qui se rapproche le plus de ses habitudes. (Ibid. : 199)

À la suite de ces tests, le sociolinguiste relève une discordance entre les prononciations effective et estimée de certains locuteurs. Autrement dit, pour certains locuteurs, il existe un écart significatif entre leur performance effective et l'auto-évaluation qu'ils en font. Et, pour W. Labov, c'est justement cette discordance qui est révélatrice d'insécurité linguistique. Celle-ci est d'autant plus présente dans la petite bourgeoisie que c'est ce groupe social qui, selon W. Labov, développe le plus des comportements insécures. En effet, il explique à cet effet :

En général, les New Yorkais éprouvent une forte répugnance pour « l'accent » de leur ville. La plupart d'entre eux se sont efforcés de modifier leur façon de parler, et on leur fait un vrai compliment quand on leur dit qu'ils y ont réussi. Et pourtant, presque tous se font aussitôt reconnaître, dès qu'ils posent le pied hors de l'agglomération. De plus, ils sont tous persuadés que les étrangers, pour une raison ou une autre, détestent eux aussi le parler de New York. Enfin, ils sont convaincus qu'il existe une langue « correcte », qu'ils s'efforcent d'atteindre dans leur conversation soignée.

Pour toutes ces opinions, les locuteurs de la petite bourgeoisie dépassent tous les autres en conviction. Ce donc eux qui, tant par ce qu'ils expriment que par leur comportement inconscient, illustrent le mieux l'insécurité linguistique de la communauté new yorkaise. (Ibid. : 200-201)

W. Labov attribue ainsi l'origine de cette insécurité aux locuteurs des classes médianes qui, par leur position intermédiaire et leur désir de promotion sociale, s'efforcent de se conformer aux modèles linguistiques véhiculés par les catégories sociales supérieures dont ils cherchent à être identifiés comme membres légitimes. Autrement dit, la petite bourgeoisie se caractérise par une propension à se démarquer des catégories inférieures afin d'éviter toute assimilation à ces classes et, d'autre part, à imiter ou à adopter les pratiques linguistiques des groupes dominants desquels ils aspirent à se rapprocher. D'où un effort conscient de correction de la part de ces locuteurs pouvant aller parfois jusqu'à l'hypercorrection dans la mesure où « les locuteurs de la petite bourgeoisie outrepassent ceux du groupe le plus élevé dans leur tendance à employer les formes réputées correctes et appropriées au style soigné » (1976 :193). À cette hypercorrection, s'ajoutent d'autres caractéristiques linguistiques qui sont autant d'expressions d'une insécurité linguistique :

Les fluctuations stylistiques, l'hypersensibilité à des traits stigmatisés que l'on emploie soi-même, la perception erronée de son propre discours, tous ces phénomènes sont les signes d'une profonde insécurité linguistique chez les locuteurs de la petite bourgeoisie. (ibid : 200)

Ainsi, W. Labov s'est-il attelé à repérer et à identifier les symptômes d'insécurité linguistique dans la petite bourgeoisie. En raison de la forte conscience de la norme dans ces couches sociales intermédiaires, le linguiste relève, comme symptômes, l'auto-dévalorisation de son propre parler mais également une forte fluctuation stylistique avec tout ce qui l'accompagne (fluctuation au sein d'un contexte donné, effort conscient de correction). Et la forme du comportement linguistique se modifie rapidement, en même temps que la position sociale du locuteur.

En plus de repérer les symptômes d'une insécurité linguistique, W. Labov propose une méthode de calcul du taux d'insécurité linguistique au moyen d'un test qui évalue l'indice d'insécurité linguistique (IIL) :

On présente au sujet dix-huit mots dont la prononciation varie de façon significative : *vase, aunt, escalator* (vase, tante, escalier, mécanique), etc., et on lui demande de choisir la forme qu'il estime correcte [...]. On le prie ensuite d'indiquer laquelle de ces formes il emploie habituellement. Le nombre de cas où ces deux choix diffèrent constituent l'indice d'insécurité linguistique (IIL). C'est au sein de la petite bourgeoisie qu'il atteint son plus haut degré. (Ibid. : 200)

Le sociolinguiste W. Labov prend ainsi comme *indice* d'insécurité linguistique, l'écart observé entre les performances effectives des locuteurs, leurs jugements épilinguistiques et leurs représentations quant au bien parler. Aussi, constate-t-on que l'insécurité linguistique est en rapport direct avec le degré de conscience / inconscience des locuteurs vis-à-vis de leurs propres performances linguistiques et de leur appartenance sociale. En pratique, l'insécurité linguistique se manifeste par la dévalorisation par les locuteurs de certaines réalisations phoniques qu'ils considèrent non conformes à celles qu'ils jugent « correctes » et socialement prestigieuses. Ainsi, selon la classe sociale à laquelle appartiennent les locuteurs, ceux-ci seront plus ou moins soucieux de combler l'écart qui différencie leur façon de parler de la norme qui fait référence et ce, jusqu'à parfois dépasser les formes prestigieuses en situation la plus formelle. Ce contrôle confirme des sentiments de sécurité et / ou d'insécurité linguistiques.

Le fait que certaines prononciations soient élevées par les locuteurs au rang de marques de prestige montre bien qu'il existe des images de la langue – *représentations linguistiques* - de nature à générer des *attitudes linguistiques* lesquelles sont observables au travers des *comportements linguistiques*. L'insécurité linguistique définie par W. Labov est repérable d'abord dans l'anomalie représentée par l'hypercorrection. Celle-ci se réfère à un sentiment de faute et est induite par un manque de sûreté dans la prise de parole. Aussi, ce phénomène d'insécurité met-il en rapport un comportement social, des jugements de normativité (l'usage correct sur



selon le locuteur) et des auto-évaluations (l'usage personnel selon le locuteur). Plus l'écart séparant les performances effectives des locuteurs et de leurs jugements épilinguistiques sera grand, plus l'indice d'insécurité linguistique sera élevé.

Selon le sociolinguiste D. Baggioni, W. Labov donne, *in fine*, un « sens terriblement restreint à la notion d'insécurité linguistique » (1996 :19). En effet, comme nous le verrons un peu plus loin, il arrive parfois qu'un locuteur formellement convaincu de sa propre performance linguistique puisse présenter un fort sentiment d'insécurité linguistique. Par ailleurs, avancer l'idée selon laquelle l'insécurité linguistique serait une caractéristique spécifique de la petite bourgeoisie, ne signifie pas pour autant que tous les locuteurs de cette classe sociale soient condamnés pour toujours à être en insécurité linguistique. Par ailleurs, dans ses enquêtes, W. Labov insiste essentiellement sur l'insécurité linguistique de la petite bourgeoisie et ne s'intéresse pas à la sécurité linguistique que peuvent manifester la classe ouvrière et la moyenne et haute bourgeoisie. En effet, l'insécurité linguistique n'est qu'une notion secondaire dans son analyse. Ce n'est qu'une retombée marginale de ses travaux, « un sous-produit » (Robillard, 1996 : 63), visant à mettre en évidence les mécanismes de variations linguistiques. Autrement dit, tout porte à croire, comme le note D. Baggioni, « que ce concept, ou cette notion, ait été conçu uniquement en vue de montrer le rôle moteur joué par la petite bourgeoisie dans la diffusion du changement linguistique » (1996 :15). En effet son approche consiste avant toute chose à rechercher, dans la stratification sociale, une explication au rôle joué par les phénomènes d'hypercorrection dans le changement linguistique. C'est en ce sens que D. Robillard note que la définition de l'insécurité de W. Labov est peu psychologisante car peu centrée sur le sujet parlant ; celui-ci étant présenté comme « le produit automatique de forces sociales » (1996 : 57). Nous le verrons, d'autres sociolinguistes prendront comme foyer de l'insécurité linguistique le locuteur et s'intéresseront non seulement aux mécanismes de variations mais aussi à tout ce qui affecte, de près ou de loin, les comportements, attitudes, sentiments des locuteurs insécures.

### 6.2.2 Les travaux de P. Bourdieu : l'insécurité et le marché linguistiques

Quelques années plus tard, P. Bourdieu propose une analyse similaire à celle de W. Labov. Dans son ouvrage *Ce que parler veut dire* (1982), P. Bourdieu pense la société en termes de luttes sociales dans lesquelles s'exerce un rapport de domination - dissimulé car profondément intériorisé par les individus - entre les classes sociales, les classes sociales plus élevées exerçant un « pouvoir symbolique » sur les classes sociales les plus basses. Ainsi dira-t-il que les rapports de communication sont « des rapports de pouvoir symbolique où s'actualisent les rapports de force entre les locuteurs ou leurs groupes respectifs » (ibid. : 14). De même, il dira plus loin :

[...] il n'y a pas de mots neutres : l'enquête montre par exemple que les adjectifs les plus ordinairement utilisés pour exprimer les goûts reçoivent souvent des sens différents, parfois opposés selon les classes ; le mot "soigné", choisi par les petits bourgeois, est rejeté par les intellectuels pour qui précisément il fait petit-bourgeois, étriqué, mesquin. (Ibid. : 18)

De là émerge une idée centrale dans les travaux de P. Bourdieu selon laquelle il existerait une *forme légitime* de la langue dont le capital relèverait de la classe dominante. Aussi parle-t-il de *légitimité linguistique* :

Parler de *légitimité linguistique*, c'est rappeler que nul n'est censé ignorer la loi linguistique. Ça ne veut pas dire que les membres des classes populaires reconnaissent la beauté du style de Giscard. Ça veut dire que, s'ils se trouvent en face de Giscard, ils perdront les pédales, que de facto leur langage sera cassé, qu'ils se tairont, qu'ils seront condamnés au silence, un silence que l'on dit respectueux. (1984 :132)

Une des caractéristiques des locuteurs de la classe dominante est qu'ils détiennent à la fois le capital économique et le capital culturel (dont la langue légitime est une composante). À l'opposé, les classes dominées n'ont aucun pouvoir reconnu sur le marché linguistique car ces classes ne possèdent aucun de ces deux fortunes, ni économique, ni linguistique. Ces groupes sont confinés dans cet état de domination

parce qu'ils ne sont pas en capacité de contester le marché dominant. Aussi participeraient-ils inconsciemment et malgré eux au maintien de cette dominance, « avec leur propre complicité » (Francard, 1997) puisqu'ils ne contestent pas la légitimité des productions linguistiques dominantes. Concernant la norme linguistique dominant le marché linguistique et les attitudes des locuteurs face à celle-ci, P. Bourdieu explique :

Tout se passe comme si, en chaque situation particulière, la norme linguistique (la loi de formation des prix) était imposée par le détenteur de la compétence la plus proche de la compétence légitime, c'est-à-dire par le locuteur dominant dans l'interaction, et cela de manière plus rigoureuse que le degré d'officialité de l'échange est plus grand (en public, dans un lieu officiel, etc.) ; comme si l'effet de censure qui s'exerce sur le locuteur dominé et la nécessité pour lui d'adopter le mode d'expression légitime [...] ou de s'efforcer vers lui était d'autant plus fortement ressentis, toutes choses égales d'ailleurs, que l'*écart* entre les capitaux est plus grand – alors que cette contrainte disparaît entre détenteurs d'un capital symbolique et linguistique équivalent, par exemple entre paysans. (1982 : 77)

Ainsi, les lois du marché exercent un effet très important de censure sur ceux qui ne maîtrisent pas la loi du marché. Ceux-ci seront à l'extrême condamnés au silence dans les situations officielles où se jouent des enjeux importants qu'ils pensent ne pas maîtriser. Ces effets de domination, c'est-à-dire les rapports de forces objectifs du marché linguistiques, s'exercent ainsi dans toutes les situations linguistiques : « dans le rapport avec un Parisien, le bourgeois provincial de langue d'oc « perd ses moyens », son capital s'effondre » (1984 :130).

Sur le plan linguistique, cette contrainte prendra ainsi la forme d'une censure anticipée, d'une autocensure qui détermine la manière de dire, le « niveau » de langage mais également ce qui pourra et ne pourra pas être dit selon le type de situation. Concernant les manifestations effectives de cet état de domination, P. Bourdieu rappelle les travaux de W. Labov :

La reconnaissance qu'extorque cette violence aussi invisible que silencieuse s'exprime dans des déclarations expresses telles que celles qui permettent à Labov

d'établir que l'on trouve la même *évaluation* du r chez des locuteurs de classes différentes, donc distincts dans leur *effectuation* du r. (1982 : 38)

Mais il ajoute aussitôt :

Mais elle n'est jamais aussi manifeste que dans toutes les corrections, ponctuelles ou durables, auxquelles les dominés, par un effort désespéré vers la correction, soumettent, consciemment ou inconsciemment, les aspects stigmatisés de leur prononciation, de leur lexique (avec toutes les formes d'euphémisme) et de leur syntaxe ; ou dans le désarroi qui leur fait « perdre tous leurs moyens », les rendant incapables de « trouver leurs mots », comme s'ils étaient soudain dépossédés<sup>74</sup> de leur propre langue. (Ibid.)

Ainsi, pour le sociologue P. Bourdieu, l'insécurité linguistique va bien au-delà de l'aspect phonologique décrit par W. Labov en ce sens où elle peut se présenter au niveau lexical et syntaxique. Cette pression permanente exercée par le marché linguistique suscite ainsi des stratégies discursives de la part des locuteurs, tant l'hypercorrection - telle qu'elle a été décrite par W. Labov – que l'hypocorrection. Alors que l'hypercorrection est manifeste chez les locuteurs soucieux d'imiter la forme prestigieuse et « d'en rajouter » (Calvet, 1993), l'hypocorrection se manifeste chez certains bourgeois et intellectuels qui « associent le relâchement assuré et l'ignorance souveraine des règles pointilleuses à l'exhibition d'aisance sur les terrains les plus périlleux » (Bourdieu, 1982 : 55). Ces stratégies que l'on peut relever dans le discours ont bel et bien une fonction sociale car comme le souligne le sociolinguiste L-J Calvet :

Les enjeux de l'acquisition de telle ou telle forme linguistique, du contrôle de telle ou telle prononciation, ne sont linguistiques qu'en apparence : la compétence qui se trouve derrière cette maîtrise linguistique est une compétence sociale, comme les bénéfices que l'on peut en tirer. (1993 : 53-55)

---

<sup>74</sup> Il est intéressant de trouver l'expression « déposés de leur propre langue ». Le locuteur, en état d'insécurité linguistique, peut-il, à l'extrême, se renfermer dans un état de mutisme ? Nous verrons par la suite, que l'une des formes extrêmes de l'insécurité linguistique est le silence.

En effet, les phénomènes d'hypercorrection et d'hypocorrection sont ainsi des manifestations directes des inégalités sociales. En ce sens, P. Bourdieu critique le modèle de W. Labov. Pour lui, ces stratégies ne sont pas le moteur du changement linguistique mais sont, en réalité, le résultat des inégalités sociales. Autrement dit, le changement linguistique est le résultat des luttes constantes entre les groupes sociaux qui cherchent à se distinguer et/ou à s'apparenter les uns aux autres :

Ce qui est décrit comme un phénomène de diffusion n'est autre chose que le processus résultant de la lutte de concurrence qui conduit chaque agent, au travers d'innombrables stratégies d'assimilation et de dissimulation [...], à changer sans cesse de propriétés substantielles (ici de prononciations, de lexiques, des tours syntaxiques, etc.) tout en maintenant, par la course même, l'écart qui est au principe de la course. (1982 : 57)

Ces tentatives s'inscrivent dans le processus de domination symbolique ; la petite bourgeoisie tente, par ce même processus, de renverser le rapport de force symbolique.

En outre, sans vraiment développer son analyse sur l'insécurité linguistique, les travaux de P. Bourdieu ont le mérite d'ouvrir de nouvelles pistes théoriques en la matière. P. Bourdieu pense l'insécurité linguistique en termes de luttes de reconnaissance. Dans le cadre du marché linguistique, il explique les processus de changement linguistique à partir de la dimension conflictuelle des rapports intergroupaux. Les membres des classes intermédiaires de l'espace social agissent sans cesse en fonction de leurs désirs d'assimilation (aux classes supérieures) et de dissimulation (par rapport aux classes populaires). En effet, le propre de la domination symbolique réside précisément dans le fait que cette dernière suppose de la part de celui qui la subit un travail permanent de correction et de censure. Ainsi, le marché linguistique serait donc une cause de l'insécurité linguistique en ce sens que les locuteurs des classes dominées, parce que ne possédant pas le capital linguistique nécessaire, essaient tant bien que mal de s'arrimer aux normes jugées prestigieuses.

Si les travaux de P. Bourdieu s'inscrivent dans la continuité de ceux W. Labov, ils s'en démarquent néanmoins sur quelques aspects. À l'instar de W. Labov, P. Bourdieu

met en avant l'effort constant des classes inférieures d'imiter les comportements sociolinguistiques propres aux classes supérieures, effort doublé de la dépréciation de leurs propres comportements. Par ailleurs, si P. Bourdieu admet que l'indice d'insécurité linguistique réside dans le rapport entre la production effective des locuteurs et l'auto-évaluation qu'ils vont en faire, il se démarque de la théorie de W. Labov en introduisant l'idée selon laquelle l'insécurité linguistique se manifesterait également au niveau lexical et syntaxique et qu'elle serait avant tout la manifestation d'une insécurité plus large, de type socio-économique et/ou socioculturelle.

### 6.2.3 Les travaux de P. Trudgill : l'insécurité linguistique et la variable sexe

À la suite des travaux du sociolinguiste W. Labov, d'autres expériences rendent compte du rapport que les locuteurs peuvent avoir avec certaines prononciations de leur langue. À titre d'exemple, l'enquête de P. Trudgill, menée dans la ville de Norwich en Grande-Bretagne, propose des résultats significatifs en la matière.

Dans son enquête, P. Trudgill (1974) s'intéresse à la prononciation de mots comme *tune*, *student*, *music*, etc. pour lesquels deux variantes coexistent à Norwich, la variante considérée comme plus prestigieuse étant /tju :n/ et la variante « dévalorisée » /tu :n/. Après avoir enregistré la variante avec laquelle les enquêtés prononçaient ces mots, variante « prestigieuse » ou variante « dévalorisée », on demandait à ceux-ci de s'autoévaluer sur la base de leur prononciation. Autrement dit, on leur demandait d'identifier la variante avec laquelle ils pensaient avoir prononcé ces mots. Les résultats de l'enquête sont édifiants. Nous empruntons à J-L. Calvet (1993 : 45) les tableaux suivants qui synthétisent, de manière très claire, les résultats obtenus par cette enquête :

	Disent prononcer /tju :n/	Disent prononcer /tu :n/	
Prononcent /tju :n/	60%	40%	= 100%
Prononcent /tu :n/	16%	84%	= 100%

**Schéma 16.** Résultats de l'enquête de Trudgill

Ces résultats ont le mérite d'illustrer et de mettre en exergue l'écart significatif parfois abyssal séparant les pratiques linguistiques effectives du locuteur de l'auto-évaluation qu'il en fait. En effet, 40% des locuteurs qui pratiquent la variante « prestigieuse » ont tendance à sous-estimer leur prononciation et, à l'inverse, 16% de ceux qui prononcent la variante « dévalorisée » surévaluent leur prononciation. Mais dans cette enquête, P. Trudgill va encore plus loin puisqu'il va analyser ces résultats en fonction du sexe des enquêtés (homme ou femme). Il remarque à cet effet :

[...] in many societies the speech of men and women differs. In some cases the differences are quite small and are not generally noticed: they are probably taken for granted in the same way as, say, different gestures or facial expressions. (1974 :84)<sup>75</sup>

Et les résultats de l'enquête obtenus sont pour le moins surprenants :

<sup>75</sup> Notre traduction : « Dans de nombreuses sociétés, le discours des hommes et des femmes diffère. Dans certains cas, les différences sont assez minimales et ne sont généralement pas remarquées : elles sont probablement prises pour acquises, de la même manière que, par exemple, des gestes ou des expressions faciales différents ».

	Total	Hommes	Femmes
Surévaluent	13 %	0 %	29 %
Sous-évaluent	7 %	6 %	7 %
Évaluent correctement	80 %	94 %	64 %

**Schéma 17.** Résultats de l'enquête de Trudgill avec la variante sexe

Ainsi, la prise en compte du sexe des enquêtés dans l'analyse des résultats de l'investigation montre clairement l'existence d'une différence d'attitudes entre les hommes et les femmes quand ceux-ci sont confrontés à leur production linguistique. En effet, on observe chez les femmes une propension à surestimer leur production linguistique (29 %) ce qui illustre clairement leur aspiration à s'approprier les formes linguistiques légitimes - qu'elles ne vont, cependant, pas utiliser de manière systématique -. Confronté à cette différence comportementale entre les femmes et les hommes, P. Trudgill donne l'explication suivante :

Gender differentiation in language, then, arises because, as we have already seen, language, as a social phenomenon, is closely related to social attitudes. Men and women are socially different in that society lays down different social roles for them and expects different behaviour patterns from them. Language simply reflects this social fact. (ibid. : 94)<sup>76</sup>

La dissimilitude d'appréciation, entre les hommes et les femmes, de leur propre production linguistique, relève ainsi d'une différence de comportement social ; « la langue n'étant jamais que l'un des comportements sociaux » (Calvet, 1993 : 46). Pour le sociologue P. Bourdieu, si les femmes sont plus aptes que les hommes à adopter la

---

<sup>76</sup> Notre traduction : « La différenciation des « genres » dans le langage s'explique donc par le fait que, comme nous l'avons déjà vu, le langage, en tant que phénomène social, est étroitement lié aux attitudes sociales. Les hommes et les femmes sont socialement différents dans la mesure où la société leur attribue des rôles sociaux différents et attend d'eux des schémas comportementaux différents. Le langage ne fait que refléter ce fait social ».



langue légitime, c'est parce que leur statut social les rend davantage dociles à l'égard des usages dominants et qu'elles sont ainsi plus prédisposées à se conformer aux exigences du marché des biens symboliques, en particulier dans le domaine de pratiques linguistiques :

Et l'on comprend ainsi que, comme les sociolinguistes l'ont souvent observé, les femmes soient plus promptes à adopter la langue légitime (ou la prononciation légitime) : du fait qu'elles sont vouées à la docilité à l'égard des usages dominants et par la division du travail entre les sexes, qui les spécialise dans le domaine de la consommation, et par la logique du mariage, qui est pour elle la voie principale, sinon exclusive, de l'ascension sociale, et où elles circulent de bas en haut, elles sont prédisposées à accepter, et d'abord à l'Ecole, les nouvelles exigences du marché des biens symboliques. (1982 :35)

Cette analyse proposée par P. Bourdieu fait écho à celle de l'insécurité linguistique de la petite bourgeoisie mise en évidence par W. Labov.

\*\*\*

Depuis ses origines, la sociolinguistique a montré comment la perception de l'autre et sa catégorisation sociale pouvaient être influencées par les représentations de ses pratiques linguistiques, sa façon de parler, son « accent », etc. Les travaux issus du courant variationniste relient ainsi l'insécurité linguistique à la stratification sociale. Dans ses premières formulations, l'insécurité linguistique est ainsi la traduction des tensions qui existent entre les classes sociales. Comme le note J-L. Calvet « croire qu'il y a une façon prestigieuse de parler sa langue implique, si l'on ne pense pas posséder cette façon de parler, qu'on tente de l'acquérir » (1993 : 51). En effet, les travaux

mentionnés précédemment montrent que les locuteurs des catégories intermédiaires, soucieux de progresser dans la hiérarchie sociale, vont exercer un contrôle constant sur leur production langagière dans l'espoir de tutoyer les formes linguistiques dominantes. Tel est le cas, par exemple, des locuteurs de la « petite bourgeoisie » qui, véhiculant une norme entachée par les codes des catégories sociales inférieures desquelles ils sont issus, cherchent à se démarquer. Ce mouvement tendanciel vers la norme dominante du marché linguistique peut engendrer *in fine* une restitution exagérée des formes prestigieuses. À la pratique de l'hypercorrection<sup>77</sup> correspond ainsi l'expression fréquente d'un sentiment d'infériorité couplé à un haut degré d'exigence de conformité aux normes du marché linguistique permettant aux classes intermédiaires de « faire croire que l'on domine la langue légitime pour faire oublier son origine » (Calvet, 1993 :52). Toujours est-il que cette stratégie discursive tout autant que sociale est une manifestation constitutive d'un état d'insécurité linguistique : c'est justement parce que le locuteur considère sa façon de parler comme peu prestigieuse qu'il va tenter d'imiter, parfois de façon exagérée, les formes plus prestigieuses.

Dès lors, l'insécurité linguistique peut se définir comme la prise de conscience par les locuteurs de la distance séparant la norme « prestigieuse », c'est-à-dire celle dominant le marché linguistique, de celle dont ils ont hérité. Ainsi comme le note L-J Calvet, on parle d'insécurité linguistique « lorsque les locuteurs considèrent leur façon de parler comme peu valorisante et on en tête un autre modèle, plus prestigieux, mais qu'ils ne pratiquent pas » (1993 :47). À l'opposé, l'état de sécurité linguistique caractérise les locuteurs qui considèrent que leurs pratiques linguistiques au niveau des pratiques légitimes. Autrement dit, ces locuteurs ne remettent pas en question leur façon de parler, soit parce qu'ils sont effectivement les détenteurs de la légitimité, soit parce qu'ils considèrent « leur norme comme la norme » (Ibid.) ou encore, par

---

<sup>77</sup> Ce terme est encore aujourd'hui utilisé par les sociolinguistes pour désigner des formes jugées à tort conformes à la norme. C'est par exemple le cas lorsqu'un locuteur prononce des lettres muettes pour montrer qu'il connaît bien la norme orthographique (dire sculpteur avec un [p] par exemple)

ignorance, parce qu'ils n'ont pas pris conscience de la distance les séparant de cette légitimité.

### **6.3 L'insécurité linguistique et la diglossie**

#### **6.3.1 Les enquêtes de N. Gueunier *et al* : l'insécurité linguistique et la norme**

À la suite de travaux mentionnés précédemment, d'autres sociolinguistes ont approfondi la réflexion sur la notion d'insécurité linguistique. Et c'est dans le monde francophone que le « concept » d'insécurité linguistique va susciter les recherches les plus poussées, notamment dans les situations diglossiques. Plusieurs chercheurs ont en effet relié la notion d'insécurité linguistique aux situations linguistiques dans lesquelles les phénomènes de contacts de langue poussent les locuteurs à considérer une langue, moins prestigieuse qu'une autre et dans lesquelles les langues parlées épousent schématiquement les contours d'une stratification sociale.

La première véritable conceptualisation de l'insécurité linguistique dans une telle situation se trouve dans l'ouvrage de N. Gueunier, E. Genouvrier et A. Khomsi, intitulé *Les Français devant la norme* (1978). L'objectif revendiqué par ces auteurs est de comparer les « attitudes de divers Français de milieu urbain par rapport à l'usage oral de leur langue maternelle et à la norme linguistique dans ses diverses manifestation » (1978 :7). Autrement dit, ces auteurs s'intéressent au rapport qu'entretiennent une partie des locuteurs (dans certains milieux urbains) à leurs langues et à leurs normes linguistiques respectives, l'attachement à la norme étant « un bon marqueur d'appartenance sociale » (ibid. : 101). La démarche entreprise dans leur enquête de terrain s'inscrit dans la continuité de celle adoptée par W. Labov, tant dans les postulats théoriques que dans la méthodologie. En effet, celle-ci consiste, d'une part, à comparer les capacités effectives des locuteurs à s'autoévaluer et, d'autre part,

à analyser ces résultats en corrélation avec diverses variables sociologiques telles que l'origine géographique, l'âge, le sexe, la catégorie sociale, le critère professionnel et le niveau d'études.

N. Gueunier et ses collaborateurs ont fait porter leur enquête sur quatre milieux urbains différents dans « un but comparatif, afin de mieux cerner l'application au domaine français du concept labovien de sécurité / insécurité linguistique." (1978 : 7). Ainsi, ont-ils comparé les attitudes face à la norme des locuteurs de villes telles que Lille, Limoges et Saint-Denis de la Réunion - ou l'insécurité linguistique est manifeste - à celles des locuteurs de Tours qui se caractérisent par un sentiment général de sécurité linguistique. Le choix de Tours comme objet d'étude n'est pas le fruit du hasard. Il s'explique par la réputation qu'a le français de Touraine d'être le « meilleur », le plus conforme à la norme » (1978 :7).

Les résultats de cette étude montrent que le milieu urbain de Tours se caractérise par un sentiment général de sécurité linguistique lié au fait que, dans l'ensemble, les locuteurs tourangeaux ont une conscience aigüe de la norme et de son importance, cette conscience étant toutefois positivement corrélée à l'élévation du niveau social. En revanche, les milieux urbains de Lille, Limoges et Saint-Denis de la Réunion se caractérisent par un fort sentiment d'insécurité linguistique qui se manifeste chez ces locuteurs par des jugements épilinguistique auto-dépréciatifs caractérisés par une forte tendance à déconsidérer ses propres performances ressenties comme non conformes. Pour illustrer nos propos, reprenons deux interviews (1976 : 103) de l'enquête où les réponses des locuteurs (l'un manifestant un sentiment d'insécurité linguistique, l'autre un sentiment d'insécurité linguistique) sont significatives et très représentatives des deux états d'(in)sécurité linguistique :

• ***Insécurité linguistique générale :***

E. (enquêteur). – Est-ce que vous avez l'impression de prononcer correctement le français ?

I. (informateur). – Ah non, non ! Pas du tout !

E. – Comment ça ?

I. – Eh bien, je trouve que je parle pas très très bien le français, que j'accroche les mots....

E. – Oui ? Vous avez l'impression qu'il y a des gens qui parlent mieux ?

I. – Ah oui ! oui ! Ah oui !

• ***Sécurité linguistique :***

E. – Est-ce que vous avez l'impression d'avoir un accent ?

I. – Non.

E. – Comment ça se fait, ça ?

I. – Comme mes parents, ils sont quand même Français, d'ici, alors...

E.- Et en Touraine, est-ce qu'on a un accent ?

I. – Non ! Je pense pas, je pense pas.

L'enquêteur interroge ainsi l'informateur sur la façon dont il se perçoit par rapport à la norme (sur son accent), s'il pense y être conforme ou en demeurer très éloigné. Comme on le voit, alors que le locuteur en insécurité linguistique va porter des jugements négatifs sur sa propre performance langagière, le locuteur manifestant un état de sécurité linguistique ne va pas remettre pas en cause sa façon de parler, jugeant celle-ci conforme à la norme.

Selon le groupe de chercheurs, cette différence d'attitudes des locuteurs selon le milieu urbain est due au fait qu'en Touraine, le français ne partage le terrain linguistique avec aucun usage dialectal, contrairement aux villes de Limoges, de Lille et de Saint-Denis de la Réunion qui sont des milieux urbains où subsistent un certain nombre de langues régionales (chimi, créole, patois). C'est en constatant que

l'insécurité linguistique se manifeste dans les régions où le français coexiste avec d'autres parlers régionaux que le groupe de chercheurs conclut au rapport de causalité entre l'insécurité linguistique et la situation de diglossie : « la plus grande différence entre Tours et les trois villes étudiées ensuite consiste [...] en une insécurité linguistique qui résulte des situations de diglossie diversement spécifiées que nous y avons rencontrées » (ibid. : 129). L'insécurité linguistique sera d'autant plus manifeste que le parler régional sera vivace (Lille, Saint-Denis de la Réunion). À l'opposé, moins la langue régionale sera parlée dans un territoire, moins violent sera le rejet (Limoges).

Par ailleurs, ce groupe de chercheur ramène le concept d'insécurité linguistique à la dimension de « sentiment ». Il identifie chez les locuteurs des milieux urbains de Lille, Limoges et Saint-Denis de la Réunion un sentiment de « culpabilité linguistique ». En effet, ce sentiment d'insécurité linguistique se manifeste à des degrés divers par des sensations de « malaise », de « gêne » et d'« infériorité sociale » - notamment à Lille où le patois est élevé au rang de marqueur social incontestable.<sup>78</sup> Tous ces sentiments dévalorisants induisent des conséquences néfastes puisqu'ils conduisent certains locuteurs à renoncer à s'exprimer du fait de leurs jugements épilinguistiques auto-dépréciatifs. L'insécurité linguistique vécue par certains enquêtés prend ainsi une résonance existentielle et entraîne, *ipso facto*, une insécurité psychologique. En effet, ces « barrières de langage » sont ressenties par certains comme « atteignant la personnalité globale à un niveau profond ». En revanche, il est intéressant de noter que le sentiment de sécurité linguistique propre aux enquêtés tourangeaux se manifeste « d'abord sous les formes négatives du rejet ou de l'intolérance à l'égard d'autres régiolectes ». En effet, si les Tourangeaux déclarent en très grande majorité n'avoir pas d'accent, ils ne manifestent d'attitudes défavorables que par rapport à l'accent des autres.

---

<sup>78</sup> N. Gueunier *et al* relèvent de leurs interviews : « On ne dit plus que c'est « dégradant », mais simplement que le patois « décline », ou simplement « ne fait pas bien » ou « détone ». On affirme ou bien qu'on ne connaît pas du tout le patois, en ajoutant parfois qu'on « ne le regrette pas », ou bien qu'on le parle que « pour rire ». Mais sur le fond du problème, c'est-à-dire sur le fait de considérer l'usage du patois comme marqueur social, on est bien d'accord ». (1976 : 156)

En outre, bien que N. Gueunier *et al* ne proposent aucune véritable définition de l'insécurité linguistique, l'originalité de leur enquête par rapport aux travaux précédents est de relier l'insécurité linguistique au degré d'exposition des locuteurs à une (variété de) langue régionale. La coexistence de deux ou plusieurs variétés de langues en un même lieu n'est jamais totalement égalitaire. C'est bien là un nouvel aspect dans le champ de recherche en matière d'insécurité linguistique depuis les travaux de W. Labov.

### **6.3.2 Les travaux de M. Francard : la théorisation de l'insécurité linguistique**

Les travaux de M. Francard (1993a, 1993b, 1996, 1997, 1998) ont marqué un tournant décisif dans la recherche et la théorisation de l'insécurité linguistique. M. Francard est le premier sociolinguiste à proposer une théorisation construite de l'insécurité linguistique dont il va donner une définition plus large.

Dans une étude consacrée à l'insécurité linguistique sur le terrain belge francophone où le français coexiste avec des variantes régionales, M. Francard va réinterpréter et nuancer la corrélation entre l'insécurité linguistique et la situation diglossique telle qu'elle a été décrite par N. Gueunier et ses collaborateurs. M. Francard fait le constat majeur que les Belges francophones sont majoritairement marqués par un sentiment d'insécurité linguistique. Néanmoins, il constate que ce sentiment d'insécurité n'a pas de rapport direct avec la pratique effective de la langue régionale (le wallon) mais qu'il se trouve en étroite corrélation avec le taux de scolarisation des locuteurs. D'où son hypothèse selon laquelle :

[...] l'institution scolaire, dans le monde francophone, accroîtrait l'insécurité linguistique en développant à la fois la perception des variétés linguistiques régionales et leur dépréciation au profit d'un modèle mythique et inaccessible (le « bon » français, souvent assimilé au « français de Paris »). (1997 :173)

En effet, si la diglossie est une cause manifeste et indiscutable de l'insécurité linguistique, son impact est moins important que celui de l'institution scolaire qui développe à la fois la perception des variétés linguistiques et leur dépréciation au profit d'un modèle mythique qui, par essence même, est inaccessible. Autrement dit, cette conscience linguistique « d'un modèle mythique » est transmise par l'institution scolaire qui est, par excellence, le lieu de l'enseignement de la norme et conséquemment des différences de légitimités conférées aux variétés. C'est en ce sens que M. Francard soutient l'idée selon laquelle c'est l'institution scolaire qui, en tant qu'institution linguistique « normative », éveille les consciences à la diglossie et véhicule les valeurs d'une norme idéale qui se trouve à l'origine des comportements insécures chez certains locuteurs. En tant que tel, paradoxalement, le taux d'insécurité linguistique peut augmenter avec le degré de scolarisation des locuteurs.

En outre, pour M. Francard, l'insécurité linguistique ne se manifeste pas automatiquement chez un locuteur de langue « minorée » puisque cette insécurité nécessite de sa part l'appréhension et la prise de conscience de l'éventuelle non-conformité de ses pratiques linguistiques par rapport à la pratique normative scolaire, laquelle agit sur les représentations des élèves et induit conséquemment des conduites langagières. La définition proposée par M. Francard de l'insécurité linguistique est particulièrement pertinente puisqu'elle synthétise les différentes étapes suivies dans la construction théorique de ce champ de recherche. Aussi, propose-t-il la définition suivante :

L'insécurité linguistique [est] la prise de conscience, par des locuteurs, d'une distance entre leur idiolecte et une langue qu'ils reconnaissent comme légitime parce qu'elle est dans la classe dominante, ou celle d'autres communautés où l'on parle un français « pur », non abâtardi par les interférences avec un autre idiome, ou encore celle des locuteurs fictifs détenteurs de LA norme véhiculée par l'institution scolaire. (1993b : 13)

Cette définition fait référence à tous les travaux que nous avons mentionnés précédemment. En effet, sa première partie expose les résultats des travaux de sociolinguistes tels que W. Labov (1976), P. Bourdieu (1982) et P. Trudgill (1974) qui



pensent l'insécurité en termes de stratification sociale et de lutte des classes. La seconde partie de la définition renvoie aux travaux de N. Gueunier *et al* (1978) qui abordent l'insécurité linguistique dans le cadre de la diglossie. Enfin, la dernière partie de la définition expose les résultats de la recherche de M. Francard (1993a, 1993b, 1997, 1998) qui, rappelons-le, soutient l'idée selon laquelle le domaine de l'enseignement est le lieu par excellence des formations du sentiment d'insécurité linguistique.

Somme toute, M. Francard propose de définir l'insécurité linguistique comme le sentiment d'une « quête non réussie de légitimité linguistique », c'est-à-dire comme un déficit de légitimité linguistique par rapport à un mythe « français de France ». La norme légitime véhiculée par un groupe auquel n'appartient pas le locuteur en situation d'insécurité linguistique produit chez ce dernier un sentiment de « malaise » lié à sa conscience intime de ne pas maîtriser la langue. Par ailleurs, les enquêtes de terrain du sociolinguiste belge francophone l'amène à proposer une théorisation en quatre points du sentiment d'insécurité linguistique ouvrant ainsi des horizons nouveaux dans ce champ de recherche. Pour M. Francard, l'insécurité telle qu'elle apparaît en Belgique francophone présente les quatre facettes suivantes (1993a) :

- **La sujétion linguistique** à un modèle linguistique exogène. La Belgique est marquée par une tradition normative extrêmement prégnante qui se traduit chez un bon nombre de Belges francophones par une « relation de subordination par rapport à ce centre mythique de la francophonie qu'est l'Hexagone, et plus précisément Paris » (1993a :64). C'est cette double dépendance à la fois culturelle et linguistique qui explique que le français est perçu comme la seule et unique norme linguistique légitime et que « toute prétention de légitimité est ainsi niée au profit d'un modèle « central » en regard duquel les quatre communautés ne peuvent être que « périphériques » (ibid.).

- **L'auto-dépréciation des pratiques linguistiques** est une seconde qualité manifeste de l'insécurité linguistique et constitue un corollaire à la première caractéristique. En effet, en s'installant dans une relation de sujétion vis-à-vis de normes extérieures, « le francophone de Wallonie ou de Bruxelles adopte fréquemment des attitudes dépréciatives à l'égard des variétés linguistiques non légitimes, dont la

sienne » (ibid.). Ainsi, l'autodépréciation des pratiques linguistiques - pouvant aller jusqu'à une forme de suspicion à l'égard des variétés régionales - vécue par certains locuteurs comme non légitimes, rendent compte d'une insécurité linguistique.

• **Le recours à des stratégies de compensation au sein d'un double marché linguistique** qui amènent ces mêmes locuteurs – ou « résistants linguistiques » - à compenser cette dépréciation par une valorisation de leur variété linguistique en conférant à celle-ci des qualités (chaleur, complicité, affectivité, connivence, etc.) qui sont absentes de la variété dominante. En effet, la distinction – établie par P. Bourdieu – entre d'une part un « marché officiel », celui où triomphe la variété légitime – La France et le plus souvent Paris -, et un « marché restreint », celui où d'autres normes ont cours – telle la Wallonie –, permet de mettre en évidence le fait qu'un déficit de légitimité linguistique (dans la sujétion à la France et dans la dépréciation des pratiques linguistiques) peut être atténué par le déploiement de stratégies de compensation en faveur de ces mêmes variantes régionales. Ainsi M. Francard note-t-il l'utilisation de formes dépréciées sur les marchés linguistiques restreints (qui peut s'accompagner de moqueries face à ceux qui « fransquillonnent », c'est-à-dire qui imitent les Français). Cette valorisation implique nécessairement que « l'on se situe sur un autre marché linguistique que celui dominé par la variété linguistique » (1993a :65). Ainsi, tel accent ou telle forme régionale distincte de l'usage en vigueur à Paris, sera, sur un marché plus restreint, mieux accepté parce que véhiculant certains attributs qui lui sont reconnus. Ces stratégies de compensation montrent que la quête de légitimité linguistique est tout de même timidement présente en Wallonie et à Bruxelles.

• **Le pessimisme des « clercs »** ou des intellectuels concernant l'avenir du français est encore une des facettes de l'insécurité linguistique en Wallonie et à Bruxelles. Selon M. Francard, ces intellectuels qui, « comme détenteurs du capital culturel, devraient assumer d'importantes responsabilités dans le développement du français, desservent la cause qu'ils sont censés appuyer, tant est grand leur scepticisme, tant est grande parfois leur inculture dès qu'il s'agit de parler de la langue » (ibid. : 66). Ce pessimisme se traduit par un sentiment de menace que peut, par exemple, représenter l'anglais pour le français. Ainsi constate-t-on qu'une variété dominante

possédant un statut officiel au niveau national peut être, elle-même, en insécurité dès lors qu'on se situe au niveau mondial.

\*\*\*

En résumé, les enquêtes menées par N. Gueunier, E. Genouvrier et A. Khomsi dans les années 70, mettent la notion d'insécurité linguistique à l'épreuve de l'analyse comparative de quatre situations francophones, et, fait nouveau, la considèrent à l'aune de la diglossie. Puis, M. Francard, fait ressortir un lien entre l'insécurité linguistique et le taux de scolarisation. Autrement dit, l'école serait, dans une large mesure, l'instigatrice de l'insécurité linguistique puisque c'est elle qui véhicule les formes considérées comme légitimes. Ainsi, depuis les travaux de W. Labov, on peut noter un changement notable concernant le champ de recherche sur l'insécurité linguistique celle-ci étant en étroite corrélation avec les situations diglossiques où coexistent au moins deux variétés de langues.

## 6.4 Quelques développements théoriques autour de l'insécurité linguistique

### 6.4.1 Les travaux de L-J. Calvet : l'insécurité linguistique dans un contexte plurilingue

Au terme de notre analyse, force est de constater que les premières approches en matière d'insécurité linguistique fondent leur analyse sur le rapport vécu par un locuteur entre ses performances langagières et la norme sociale réputée prestigieuse. En tant que telle, l'insécurité linguistique prend naissance dans les rapports de force entre des variétés légitimes et d'autres illégitimes au sein d'une même langue. L'insécurité linguistique apparaît dès lors qu'un locuteur juge sa prestation langagière non-conforme au regard d'une norme que d'autres sont à même de respecter. À la suite de M. Francard, plusieurs chercheurs se penchent de nouveau sur cette problématique avec toujours ce souci constant d'enraciner au mieux ce concept dans de solides bases théoriques. C'est le cas notamment de L-J. Calvet dont les travaux s'inscrivent dans ce sillage.

Comme nous l'avons vu, la notion d'insécurité linguistique est née dans des contextes monolingues ou du moins dans des analyses qui considéraient la communauté linguistique étudiée comme monolingue. En tant que telle, l'insécurité linguistique est appréhendée dans des situations de *variations intralinguistiques* (variations au sein d'une même langue, des rapports entre ce que l'on considère comme des variantes d'une même langue), la situant dans l'opposition entre « usage personnel » et « usage correct ». Or selon L-J. Calvet, « les situations linguistiques sont très rarement monolingues et il est important de réfléchir sur les rapports entre insécurité et plurilinguisme » (1999 : 159). L-J. Calvet estime qu'il faut à tout prix tenir compte des rapports interlinguistiques, c'est à dire des relations entre langues différentes, de manière à ne pas écarter les situations de bilinguisme ou de plurilinguisme. Ainsi, L-J. Calvet emploie-t-il pour la première fois le terme d'insécurité linguistique dans un

contexte plurilingue comme résultat des rapports *interlinguistiques*. Et c'est bien là l'originalité de ses travaux. Pour cet auteur, l'insécurité linguistique peut également résulter de rapports *interlinguistiques*, c'est-à-dire de rapports entre des langues différentes non obligatoirement apparentées. Aussi dit-il :

En d'autres termes, l'insécurité peut aussi bien résulter de la comparaison de son parler avec le parler légitime (et nous avons ici un problème de forme linguistique dans le cadre d'une même langue) que du statut accordé à ce parler et intériorisé par le locuteur (et nous avons un problème de statut linguistique qui résulte de la comparaison avec le statut d'une autre langue). (1999 :160)

Ainsi, pour L-J. Calvet, l'insécurité linguistique n'est pas que formelle puisqu'elle peut relever du statut de la langue. Autrement dit, elle ne concerne pas seulement à la capacité plus ou moins grande que le locuteur a de parler une (variété de) langue autre et à la représentation qu'il se fait de cette capacité. En effet, J-L. Calvet distingue en réalité trois types d'insécurité linguistique (1999) : l'insécurité formelle, l'insécurité identitaire et l'insécurité statutaire que nous allons définir brièvement :

**1. L'insécurité formelle**, correspond sans grands changements, à la définition de W. Labov et des autres sociolinguistes mentionnés précédemment. Celle-ci se manifeste dès lors qu'un locuteur considère sa propre pratique linguistique comme non conforme aux normes ou à l'idée qu'il se fait de celles-ci. Elle se traduit par la « manifestation d'une quête non réussie de légitimité » (M. Francard) et s'explique par le fait que les locuteurs sont conscients de l'écart entre la norme légitime et celle dont ils ont hérité. Par exemple, dans une situation formelle et officielle, un locuteur en insécurité linguistique va exercer une grande vigilance sur sa façon de parler par peur d'émettre des énoncés fautifs au regard de la norme, effort qui se manifestera par des stratégies d'hypercorrection.

**2. L'insécurité identitaire** serait liée au fait que la variété utilisée par le locuteur ne correspond pas à la communauté linguistique dans laquelle il vit, ou bien que cette variété ne soit pas celle de la communauté à laquelle il pense ou souhaite appartenir. Ainsi, l'insécurité identitaire aborde la langue d'un point de vue

ethnolinguistique et pose, de fait, la question de la langue comme entité caractéristique de l'identité de la communauté au sein de laquelle elle est parlée.

**3. L'insécurité statutaire** pose le problème de la position qu'occupe une (variété de) langue au sein d'une communauté linguistique. Cette insécurité serait en relation avec le statut de la variété linguistique (dialecte, parler local, créole, etc.) utilisée par le locuteur que celui-ci considère comme « illégitime » ou qui n'a aucun statut reconnu au sein du marché linguistique. C'est le cas notamment des situations diglossiques reposant sur des rapports inégalitaires entre deux ou plusieurs (variétés de) langues qui se côtoient sans avoir ni les mêmes statuts, ni les mêmes fonctions. Mais l'originalité des travaux de L-J Calvet est d'avoir envisagé l'insécurité statutaire non seulement dans une perspective *intra-linguistique* (rapport de force entre un dialecte et une langue) mais également dans une perspective *inter-linguistique* (rapport entre deux langues différentes, non apparentées, dont l'une est considérée comme supérieure à l'autre, du fait par exemple des fonctions qu'elle assure sur des divers plans, économique, scientifique, technologique comme par exemple l'anglais).

Cette typologie sous-tend l'idée selon laquelle les représentations linguistiques touchent aussi bien à l'aspect formel de la langue (comment il faut parler) qu'au statut des langues (ce qu'il faut parler) ainsi qu'à leur fonction identitaire (ce que la communauté linguistique à laquelle je veux appartenir parle). Il s'agit bien là d'un élargissement du modèle « classique » de l'insécurité puisque cette typologie intègre ces trois facteurs qui coexistent à des niveaux variables. Ainsi, certains locuteurs peuvent-ils se trouver dans un état d'insécurité linguistique non seulement du simple fait qu'ils ont du mal à communiquer mais également pour des raisons identitaires (peur du rejet par une catégorie sociale, professionnelle, ethnique) et statutaires de la langue parlée. En croisant les trois types d'insécurité linguistique, L-J. Calvet décrit huit situations que nous mentionnons brièvement (1999 :169) :

(1) *Insécurité statutaire, formelle et identitaire* : il s'agit des situations dans lesquelles les locuteurs pensent « mal parler » une forme qui « n'est pas une langue » et qui ne correspond pas à celle de la communauté à laquelle ils souhaitent adhérer. L-J. Calvet donne l'exemple des Indiens d'Equateur qui s'expriment en Kichua, langue

amérindienne proche du quechua. Ces locuteurs présentent les trois types d'insécurité : insécurité formelle puisqu'ils ont le sentiment de mal s'exprimer dans leur langue, insécurité statutaire puisqu'ils considèrent le Kichua comme un dialecte<sup>79</sup> (par rapport à l'espagnol) et insécurité identitaire du fait de leur désir d'appartenir à la communauté hispanophone.

(2) *Sécurité formelle, insécurités statutaire et identitaire* : il s'agit des situations dans lesquelles les locuteurs pensent maîtriser une forme linguistique qu'ils considèrent par ailleurs comme statutairement non légitime et non caractéristique de la communauté à laquelle ils pensent ou veulent appartenir. C'est le cas d'un locuteur du Catalan qui peut être convaincu de la qualité de ses performances – autrement dit, ne pas remettre en doute sa manière de s'exprimer dans cette langue (sécurité formelle) – mais considérer sa langue comme « illégitime » (insécurité statutaire) - par rapport à une forme qu'il considère comme statutairement légitime (espagnol) - et souhaiter appartenir à la communauté hispanophone (insécurité identitaire).

(3) *Sécurité statutaire, insécurités formelle et identitaire* : c'est le cas des locuteurs d'une langue statutairement légitime mais qui en parlent une forme non légitime, c'est à dire non caractéristique de la communauté à laquelle ils pensent ou veulent adhérer. L-J Calvet donne l'exemple du migrant espagnol qui considère sa manière de parler comme étant défectueuse (insécurité formelle) mais qui souhaite s'intégrer à la communauté francophone (insécurité identitaire). Dans ce cas, il y a sécurité statutaire puisque ces locuteurs sont statutairement sûrs de leur langue.

(4) *Sécurités statutaire et formelle, insécurité identitaire* : les locuteurs sont convaincus de bien parler une langue dont le statut est incontesté mais qui n'est pas caractéristique de la communauté à laquelle ils pensent ou veulent appartenir. C'est le cas par exemple des locuteurs de la forme « oxbridge » de l'anglais qui peuvent être aux Etats-Unis dans une situation de double sécurité, sécurité formelle puisqu'ils sont formellement sûrs de la façon dont ils parlent la langue mais également sécurité

---

<sup>79</sup> Ou plus exactement comme le précise L-J Calvet « le discours dominant intériorisé le pousse à considérer comme un dialecte » (1999 :169)

statuaire dans la mesure où ils sont statutairement sûrs de leur langue. Néanmoins, ces mêmes locuteurs sont en insécurité identitaire puisque la forme linguistique utilisée par la communauté est différente.

(5) Sécurité identitaire, insécurités formelle et statuaire : il s'agit des situations dans lesquelles les locuteurs considèrent parler une forme linguistique partagée par l'ensemble de la communauté à laquelle ils pensent ou veulent appartenir mais qui considèrent dans le même temps à la fois que cette forme n'est pas légitime et qu'ils la parlent mal. Le sociolinguiste donne l'exemple du migrant marocain en France qui pense mal parler une forme « dialectale » que parlent également les autres migrants.

(6) Sécurités identitaire et formelle, insécurité statuaire : les locuteurs pensent bien parler la langue de leur communauté mais considèrent qu'il ne s'agit pas d'une langue. C'est le cas par exemple d'un Galicien qui pense bien parler la langue (sécurité formelle) de sa communauté (sécurité identitaire) mais qui, en même temps, considère cette forme comme moins prestigieuses que le castillan ou le portugais (insécurité statuaire).

(7) Sécurités identitaire et statuaire, insécurité formelle : les locuteurs pensent mal parler la langue de leur communauté qu'ils considèrent comme prestigieuse. On retrouve dans ce cas de figure la situation des Belges décrits par M. Francard (1993a) : les locuteurs sont statutairement sûrs de leur langue (le français) mais ne sont pas formellement sûrs de la façon dont ils la parlent (insécurité formelle).

(8) Sécurités formelle, statuaire et identitaire : les locuteurs sont convaincus de bien parler une langue qu'ils considèrent à la fois comme prestigieuse et comme caractéristique de leur communauté. Cette situation de sécurité maximale est caractéristique des locuteurs de l'oxbridge de l'anglais vivant cette fois-ci en Angleterre : ils sont statutairement sûrs de la langue et formellement sûrs de la façon dont ils la parlent. Ou encore, nous pouvons retrouver ici les locuteurs Tourangeaux décrits par les travaux de N. Gueunier et de ses collaborateurs (1978).



Cette typologie des trois types d'insécurité (formelle, statutaire, identitaire) – et les huit situations décrites par Calvet - est très intéressante car elle met en exergue l'idée que la sécurité et l'insécurité ne doivent pas être envisagées comme des notions binaires mais plutôt comme des « valeurs continues » pouvant prendre une infinité de valeurs. Autrement dit, il n'y a pas de sécurité ou d'insécurité totale chez un locuteur mais plutôt un pourcentage de chacune de ces composantes.

Par ailleurs, L-J Calvet introduit dans l'analyse des représentations le problème de leur mode d'émergence. Il soutiendra tout au long de son ouvrage que l'(in)sécurité n'est pas innée mais « acquise, produite par les situations sociolinguistiques » (1999 : 172). En effet, si le locuteur pense parler une (variété de) langue statutairement illégitime – c'est-à-dire s'il pense parler un dialecte ou un patois et non pas une langue (insécurité statutaire) -, c'est en raison du discours social et de l'idéologie dominante qui lui font croire que sa langue a moins de valeur que d'autres formes linguistiques en présence. Il en va de même pour l'insécurité formelle dans la mesure où c'est le discours normatif, celui de la société ou de l'institution scolaire (M. Francard) qui la produit. Quant à l'insécurité identitaire, son mode d'émergence est plus complexe car « il tient à la fois au choix identitaire du locuteur (qui voudrait ou pense appartenir à un groupe donné), à l'idée que se fait l'individu de la langue de ce groupe et aux réactions du groupe à l'individu et à sa langue » (1990 :173). Aussi, L-J. Calvet distingue trois types d'*insécurisation* :

**1. Insécurisation formelle** : le discours de l'Autre, la correction sociale, le feedback, font comprendre au locuteur qu'il « parle mal ».

**2. Insécurisation statutaire** : le discours social, l'idéologie dominante font croire au locuteur que sa forme linguistique a moins de valeur que d'autres formes en présence s'il parle par exemple un dialecte ou un patois.

**3. Insécurisation identitaire** : le groupe, la communauté font sentir au locuteur qu'il ne parle pas la même forme que ses pairs et que, de ce fait, il n'est pas reconnu comme l'un des leurs.

Cette distinction entre *sécurité/insécurité* et *insécurisation/sécurisation* permet ainsi d'introduire dans l'analyse des représentations le problème de leur production, de leur mode d'émergence. Elle nous rappelle que les représentations sont produites. Nous le verrons, ce point est très intéressant pour la suite de notre étude puisque nous pouvons faire un lien avec la problématique du philosophe J-P. Sartre : au fond, le sentiment d'insécurité ou celui de sécurité ne serait-il pas, *in fine*, le résultat du regard de l'Autre ? Nous y reviendrons.

#### **6.4.2 L'insécurité linguistique dans une perspective interactionnelle**

À la suite des travaux mentionnés précédemment, plusieurs auteurs tels que D. Robillard (1994, 1996) et A. Bretegnier (1996, 1999, 2002) dont les travaux portent sur la sécurité et l'insécurité linguistiques en français et en créole à La Réunion font de l'insécurité linguistique un phénomène dynamique qui se rejoue sans cesse au sein même de l'interaction. Ces sociolinguistes proposent une nouvelle approche théorique de la sécurité/insécurité linguistique qui se veut issue à la fois des courants variationniste et interactionnel. Ils ne cessent de souligner cette complémentarité qui, selon eux, est fondamentale dans la mesure où elle permet de saisir différents aspects des réalités sociales et sociolinguistiques de l'(in)sécurité linguistique. Ainsi, à la suite de leurs enquêtes menées en milieu créolophone, observe-t-on un recentrage de l'insécurité linguistique appréhendée comme un phénomène résultant d'une pratique langagière au sein même d'une interaction. Il convient, de fait, de mentionner les apports de ce champ théorique puisque ces travaux ont le mérite de mettre en exergue de nouvelles caractéristiques propres à l'insécurité linguistique qui seront autant de pistes pour une meilleure compréhension de ce phénomène.

Au sein de la perspective interactionniste, la sécurité linguistique et l'insécurité linguistique ne sont pas définies comme des états attribués de manière définitive à certaines catégories sociales. Au contraire, ce sont des données *dynamiques* qui, se

réalisant en interactions, doivent être conçues comme « des données situationnelles et interactionnelles, qui se jouent, se définissent et se négocient en interactions » (Bretegnier 1999 : 310). Autrement dit, l'insécurité linguistique est *interagie* et *co-construite* dans l'interaction. Sans pour autant remettre en question le pouvoir symbolique exercé par les locuteurs marqués socialement, A. Bretegnier suggère de dépasser la dichotomie dominé / dominant, conventionnelle et stable, et de la considérer en termes de négociations. En effet, elle explique :

Les interactions sont ainsi conçues comme lieux de rencontres et d'affrontements entre des locuteurs marqués socialement et dont les comportements et les attitudes linguistiques sont forcément pour une part liés avec la représentation qu'ils ont de l'organisation sociale stratifiée, donc de leurs interlocuteurs, etc. (2002 : 125)

Autrement dit, l'insécurité linguistique émerge bien d'un rapport de force entre dominant/ dominé. Mais plus loin, elle précise que ce pouvoir symbolique se négocie constamment dans l'interaction selon les paramètres situationnels :

Les comportements et les attitudes sont ainsi envisagés en regard du positionnement des interlocuteurs, positionnement qui agit en regard des paramètres de la situation de communication dans laquelle ils sont engagés, qui en redéfinissent constamment les enjeux et les modalités, et dans le cadre d'une organisation sociale particulière, stratifiée, etc., qui participe à la définition de ces enjeux et modalités d'interaction. (2002 : 125)

Par-là, A. Bretegnier soutient l'idée selon laquelle l'insécurité linguistique est un phénomène constamment joué, redéfini, négocié dans les interactions sociales et humaines quotidiennes. En effet, nous avons vu précédemment (cf. chapitre 2) que les interactions sont un lieu de négociations durant lesquelles les interlocuteurs ne cessent de rejouer leurs places respectives qui sont actualisées et, éventuellement, remises en cause (Ghiglione, 1986). Ce positionnement et ce repositionnement s'opèrent en fonction des paramètres de la situation, lesquels peuvent être à chaque fois redéfinis. Ainsi, se positionnant sous ce volet théorique, A. Bretegnier fait-il l'hypothèse que la sécurité et l'insécurité linguistiques constituent des piliers autour desquels s'opèrent les positionnements :

Au fur et à mesure des enquêtes, nous avons remarqué à quel point les locuteurs, en interaction, n'avaient de cesse de se positionner de façons différentes, à la fois en fonction de leur position sociale, de l'image qu'ils voulaient projeter d'eux-mêmes face à leur interlocuteur, donc de l'image qu'ils avaient de leurs interlocuteurs, mais aussi du but fixé, et sans cesse redéfini, de l'interaction. (2002 :128)

Autrement dit, même si l'insécurité linguistique émerge bien à partir d'un rapport de force entre des locuteurs marqués socialement, il ne faut pas la concevoir comme un état attribué définitivement, condamnant ainsi le locuteur en toutes circonstances à un état de domination. Au contraire, c'est un phénomène dynamique qui, se réalisant en interaction, peut être masqué, modifié, voire effacé au cours de l'interaction verbale. Cette précision théorique est d'une grande importance car elle met en exergue le caractère *situationnel* de l'insécurité linguistique.

Ainsi, le paramètre déclenchant l'insécurité linguistique chez le locuteur est *situationnel*. Le sociolinguiste D. Robillard (1994) rapporte de ses enquêtes à l'Ile Maurice le cas d'un témoin mauricien qui, dans ce contexte scolaire particulier où le créole est difficilement toléré, préfère garder silence que de parler français en classe. Ainsi, le silence serait-il une manière d'esquiver tout sentiment d'insécurité linguistique ? Nous y reviendrons. Mais ce que nous pouvons dire d'ores et déjà que c'est dans ce contexte précis que l'élève se sent en insécurité linguistique. Un autre exemple significatif relevé par l'auteur est celui d'un dentiste mauricien qui se dit totalement sécurisé en français alors que ce même dentiste manifestait durant l'enquête des symptômes d'insécurité linguistique (hésitation, manque de sureté, de maîtrise, balbutiement). Ce décalage entre l'insécurité linguistique<sup>80</sup> relevé par D. Robillard et

---

<sup>80</sup> En termes d'ethos, il y a une divergence entre le *dire* (ethos montré) et le *dit* (ethos dit) : alors que le *dit* explicitait un sentiment de sécurité linguistique le *dire* manifestait, à l'inverse, un sentiment d'insécurité linguistique. Ainsi, ce que les locuteurs disent de leur (in)sécurité ne permet pas de généraliser sur l'(in)sécurité effective qu'ils manifestent dans leurs pratiques linguistiques, dans des comportements qui peuvent leur échapper, dont ils n'ont pas forcément conscience.

le sentiment de sécurité explicité par l'interviewé peut s'expliquer, selon l'auteur, de la manière suivante :

On peut expliquer ce sentiment de sécurité linguistique par le fait que, au sein de la communauté linguistique mauricienne très compartimentée, et dans la « niche » sociolinguistique qui est la sienne, ce témoin occupe une position dominante face aux personnes qu'il rencontre. Comme il ne se trouve que rarement en contact avec des locuteurs plus compétents que lui, ou perçus comme plus légitimes que lui, il se sent tout à fait en sécurité. (1994 : 114)

En d'autres termes, si ce dentiste mauricien se dit totalement sécurisé, en dépit du fait qu'il n'est doté que d'une compétence moyenne en français, c'est parce qu'il n'est jamais confronté à des locuteurs plus compétents que lui. Ce facteur est ainsi déterminant dans le sentiment de sécurité linguistique. Ainsi, l'(in)sécurité dépend fondamentalement des paramètres situationnels. Un même locuteur peut, selon les interlocuteurs avec lesquels il va interagir au cours d'une même journée, se sentir tantôt en sécurité tantôt en insécurité dans un jeu de positionnements sans cesse redéfinis. C'est en ce sens qu'un même locuteur peut être successivement dominant et dominé, « ayant parfois l'impression d'être compétent, parfois celle de ne pas l'être » (1994 : 116). Un locuteur peu sûr de lui formellement, en interaction avec des locuteurs plus sécurisés que lui, ne peut manquer de percevoir l'image négative qui lui est renvoyée et qui le renforce encore plus dans son sentiment d' « assiégé linguistique », se défendant avec le peu de moyens dont il dispose. D'autres sociolinguistes, s'inscrivant au sein de la même perspective, mettent en avant l'idée que l'insécurité linguistique naît de cette indexation aux interlocuteurs et aux situations. C'est le cas de la sociolinguiste C. Canut, qui, en réalisant une analyse comparative de l'insécurité linguistique chez certains locuteurs au Mali et en France, soutient l'idée selon laquelle l'insécurité ne se pose pas dans des termes identiques selon les paramètres interactionnels. Pour elle, l'insécurité linguistique est un processus dynamique qui se construit et se manifeste dans les interactions langagières et, de fait, est « une conséquence langagière, discursive ou linguistique (hypercorrection, hypo-correction), de la perception que l'on a de l'autre et de la perception que l'on pense que l'autre a de nous. Elle est à chaque fois unique pour une situation donnée » (2002 : 110).

Somme toute, d'une situation à l'autre, en fonction des paramètres situationnels, des interlocuteurs présents, de l'objectif et des enjeux de l'échange, un même locuteur peut successivement se sentir en sécurité ou en insécurité linguistique. Ainsi est posé le caractère *relatif, situationnel, circonstanciel* de l'insécurité linguistique. Ce nouvel apport théorique est d'une grande importance pour la suite de notre étude puisqu'il permet de souligner l'idée selon laquelle l'insécurité linguistique n'est pas un phénomène binaire figé opposant des locuteurs « insécurisés » à des locuteurs « sécurisés »<sup>81</sup>. Il est impensable, explique A. Bretegnier, « d'attribuer d'emblée à un locuteur une étiquette “sécurisé” ou “insécurisé” parce qu'il est locuteur de telle variété et possède tels ou tels attributs sociaux » (1999 : 914). Au contraire, c'est un phénomène *dynamique* qui, se réalisant dans une interaction, est intrinsèquement lié au contexte social et aux paramètres situationnels de l'interaction. Ainsi, la sociolinguiste propose d'appréhender l'insécurité linguistique comme un « continuum linguistique » (Bretegnier, 1999) à l'intérieur duquel se trouvent des états intermédiaires. Par ailleurs, appréhender l'insécurité linguistique comme un phénomène dynamique et situationnel, qui se modifie constamment d'une situation à l'autre, permet également d'envisager la possibilité que l'insécurité linguistique peut être ressentie aussi bien en langue dite dominante qu'en langue dite dominée.

#### **6.4.3 La légitimité et l'insécurité linguistiques**

On tend à associer de manière mécanique l'insécurité linguistique à la compétence linguistique. En effet, les travaux sociolinguistiques issus du courant variationniste suggèrent que l'insécurité linguistique est toujours liée à la valorisation de normes par des groupes auxquels le locuteur n'appartient pas. En tant que telle, l'insécurité linguistique va souvent de pair avec des problèmes de compétence propres au locuteur. Néanmoins, comme nous l'avons vu précédemment, l'insécurité

---

<sup>81</sup> D. Robillard propose le couple sécurisé/ insécurisé, à la place de sécure/insécure prédominant dans bon nombre de travaux.

linguistique peut émerger non pas en raison de la compétence du locuteur mais en fonction des paramètres situationnels.

Le sociolinguiste D. Robillard rejoint cette idée en postulant que l'insécurité linguistique n'est pas nécessairement liée à tout une communauté linguistique ni à la compétence linguistique du locuteur mais qu'elle peut, au contraire, émerger à partir de critères totalement extérieurs au locuteur. Dans le cadre de son étude de la situation diglossique à l'île Maurice, D. Robillard (1994) nuance ainsi la définition de la légitimité linguistique en proposant une distinction intéressante entre les notions d'insécurité linguistique et de légitimité. Un locuteur peut être en insécurité linguistique sans pour autant remettre en cause sa légitimité en tant que locuteur de la langue. Dès lors, D. Robillard distingue deux formes de « malaise linguistique » chez le locuteur en insécurité linguistique dont l'une ne remet pas nécessairement en cause sa légitimité en tant que locuteur de la langue :

**1.** La première forme de malaise, la plus classique de l'insécurité linguistique, correspond au fait pour le locuteur « de se sentir mal à l'aise face à certains secteurs de la langue, sans pour autant aller jusqu'à nier le fait qu'il est locuteur de cette langue » (1994 : 111.). Ainsi, face à un individu maîtrisant mieux que lui les registres élevés de la langue, le locuteur peut, par exemple, préciser qu'il ne parle pas bien le français (par rapport au créole). Ce locuteur, en insécurité linguistique, se sent malgré tout « locuteur légitime » car, bien qu'il ne possède pas l'ensemble du système de la langue, il se dit locuteur de celle-ci. Autrement dit, tant que le malaise éprouvé par le locuteur ne remet pas en cause son autoqualification de francophone, celui-ci ne se sentira pas illégitime. Et D. Robillard d'ajouter : « c'est l'insécurité linguistique classique, où le locuteur est partagé entre deux variétés de langues, entre deux registres » (ibid. : 111).

**2.** La seconde forme de malaise décrite par l'auteur est celle qui peut être observée chez les locuteurs mauriciens, considérés par les autres comme non francophones. Ces locuteurs « en plus de se sentir mal à l'aise dans certains secteurs de la langue (peut-être plus vastes que ci-dessus), sentent qu'ils ne sont pas fondamentalement locuteurs de cette langue » (ibid. : 112). Autrement dit, ces locuteurs pensent utiliser

la langue, en quelque sorte, *illégitimement*. D. de Robillard situe ainsi la problématique de la légitimité au sein du rapport à l'Autre : parfois, il arrive que le locuteur se sente illégitime, non pas en raison de sa compétence linguistique, mais en raison de l'image renvoyée par l'Autre. Cette illégitimité est d'une certaine façon extérieure au locuteur puisqu'elle naît du jugement de l'autre. En termes de L-J. Calvet, il y a *insécurisation* (et non insécurité) dans la mesure où ce malaise linguistique est le résultat du discours de l'Autre et de l'influence de l'environnement sociolinguistique du locuteur.

Ainsi, D. de Robillard propose une nouvelle conception de la problématique de la légitimité linguistique. Le locuteur insécurisé peut se sentir tout de même « légitime ». À l'inverse, un locuteur peut se sentir « illégitime » non pas en raison de sa compétence langagière formelle mais en raison de l'image renvoyée par l'Autre. Face à ce constat, le sociolinguiste propose un clivage entre l'insécurité « directe et informée » et l'insécurité « indirecte et aveugle ». Un locuteur connaissant bien sa compétence par rapport à la norme peut se dire insécurisé s'il est conscient du risque de produire des énoncés jugés comme fautifs. Ce type d'insécurité linguistique où le locuteur fait une bonne auto-évaluation de sa production présente, selon D. Robillard, deux caractéristiques :

(1) elle est *informée* dans la mesure où « elle se fonde sur des critères explicables » (1993 : 115).

(2) elle est *directe* puisque « c'est le locuteur lui-même qui se construit cette image de lui-même, à partir de sa propre évaluation » (ibid.).

De même, un locuteur peut se dire sécurisé contrairement à un autre locuteur de même compétence qui se dira insécurisé. Autrement dit, l'insécurité « directe et informée », perçue par le locuteur lui-même, est le fruit de son autoévaluation. En revanche, il arrive que des locuteurs se disent insécurisés selon des critères fondés essentiellement sur l'image renvoyée par l'Autre, c'est-à-dire à partir d'éléments extérieurs. Ce type d'insécurité linguistique présente deux différentes caractéristiques :



(1) elle est *aveugle* puisque le locuteur se fonde, non pas sur sa propre connaissance des normes pour se dévaloriser, mais sur des éléments de dévalorisation renvoyés par d'autres locuteurs dont il accepte le jugement.

(2) elle est *indirecte* puisque ce jugement de dévalorisation vient de l'extérieur, c'est-à-dire d'autrui.

En d'autres termes, l'insécurité « indirecte et aveugle » vient avant tout d'un jugement extérieur : elle est ainsi soulignée et dénoncée par l'Autre. Contrairement au locuteur *informé* et *direct*, le locuteur en insécurité de type *aveugle* et *indirect* ne peut jamais connaître avec certitude les raisons qui sont à l'origine de la dévalorisation à laquelle il est confronté : cette image dévalorisante renvoyée par l'Autre est-elle le résultat de sa compétence linguistique ou repose-t-elle sur d'autres critères ?

Ce faisant, on peut opposer deux types de locuteurs. Certains locuteurs compétents sont capables d'autoévaluer leurs propres performances linguistiques de manière fiable. D'autres locuteurs ne disposant pas du même niveau de compétence vont recourir à l'image que leur renvoient les interlocuteurs qu'ils érigent en qualité de juge. Ce deuxième type d'insécurité qui, selon l'auteur, est plus insécurisant et handicapant pour le locuteur peut conduire celui-ci jusqu'au mutisme. Les travaux de D. Robillard sont ainsi particulièrement intéressants pour notre étude. Au fond, nous retrouvons la problématique sartrienne du regard de l'Autre. « L'enfer c'est les autres » disait J-P. Sartre pour mettre en avant le regard aliénant que porte l'autre sur nous. D'ailleurs, sans la présence de l'Autre, le locuteur se sentirait-il en insécurité ? Il semblerait que non. On voit bien que l'(in)sécurité est intrinsèquement liée à la présence de l'Autre et au regard que celui-ci porte sur nous. Ainsi, l'insécurité linguistique est-elle un phénomène complexe qui peut se décrire en termes d'images.

D. Robillard, à travers ses enquêtes, montre également que l'insécurité linguistique peut dans certains cas être esquivée par le locuteur. C'est le cas notamment d'une grande majorité des locuteurs mauriciens qui, étant pour la plupart des locuteurs bilingues (français / créole), peuvent échapper à tout sentiment d'insécurité linguistique en utilisant une autre variété de langue. Un locuteur incertain dans une

langue sera tenté de conquérir à tout prix un sentiment de maîtrise. Aussi, en milieu, bilingue, le facteur de la « matrice linguistique » pour reprendre les termes du sociolinguiste, c'est-à-dire l'ensemble des variétés de langues parlées par un locuteur, joue un rôle non négligeable dans la possibilité d'esquiver l'insécurité linguistique et donc, par conséquent, de ne pas tenir compte de la tension psychologique inhérente à celle-ci. Par ailleurs, tous s'accordent à penser que l'insécurité linguistique ne se manifeste pas également, avec la même saillance, dans tous les secteurs de la langue (phonétique, syntaxe, adéquation registres, etc.). Ainsi, des faiblesses manifestes au sein d'un secteur langagier peuvent être compensées par une aisance dans un autre secteur de la langue. Concernant ces phénomènes de compensation tels que l'alternance codique, A. Bretegnier se demande à juste titre s'ils ne sont pas indicateurs de sécurité linguistique puisqu'ils traduisent une certaine habileté ou, au contraire, s'ils ne sont pas révélateurs d'insécurité linguistique puisqu'ils permettent au locuteur d'échapper au conflit linguistique. Elle dit :

On s'est par exemple souvent demandé si on pouvait considérer l'alternance codique comme révélatrice de SL, dans la mesure où elle manifeste une certaine habileté linguistique, une maîtrise des différentes (variétés de) langues, et / ou rend compte d'une capacité à mettre en œuvre l'ensemble des savoirs communicationnels partagés au sein de la communauté, d'une aptitude à se servir des différents indices de contextualisation pour se positionner et s'adapter au déroulement de l'échange, etc. ; ou comme révélatrice d'IL, si elle constitue pour le locuteur une manière de fuir, de se réfugier dans une autre (variété de) langue sitôt qu'il ne se sent plus sûr de lui sur le plan linguistique, qu'il a peur de faire des fautes, etc. (1999 : 129)

Sans apporter une réponse définitive à cette question, elle conclura que les phénomènes d'alternances codiques ou de fluctuations stylistiques sont des stratégies par lesquelles le locuteur tente de déplacer l'interaction, en modifiant le changement de places, soit en masquant sa propre insécurité linguistique (en amenant l'autre « sur son terrain »), soit en atténuant l'insécurité linguistique de l'autre (en allant sur le terrain de l'autre), soit en provoquant l'insécurité de l'autre.

Ainsi, les locuteurs peuvent-ils en apparence atténuer, masquer leur insécurité linguistique voire provoquer une situation insécurisante chez l'autre en usant de diverses stratégies. En ce sens, en dépit du fait que l'insécurité linguistique puisse être un frein aux dynamiques linguistiques, celle-ci peut constituer parfois un réel moteur d'innovations et de créativité de la part du locuteur. Par exemple, D. Robillard explique qu'à l'île Maurice, la légitimité du locuteur se fonde à la fois sur sa compétence linguistique et sur son caractère héréditaire<sup>82</sup>, celle-là pouvant « combler » celui-ci dans la représentation de sa légitimité. Ainsi dit-il :

Un cas type est celui de la lutte entre locuteurs capables d'exhiber les attributs de la blanchitude, et les « autres », qui essaient souvent de compenser ce qu'ils ressentent comme un déficit de blanchitude par une compétence plus grande en français, voire même par l'usage du français standardisant. (1994 : 118)

Un locuteur compétent en français peut se dire en insécurité en raison de son appartenance ethnique (ses interlocuteurs, en raison de son phénotype, lui renvoie une image dévalorisante le considérant comme non locuteur légitime de la langue). Ainsi, selon l'ethnicité du locuteur (couleur de peau noire ou blanche), le sociolinguiste relève-t-il des phénomènes de « compensation de déficits phénotypiques par des investissements linguistiques » (1994 : 119). Ce point est intéressant à soulever car il met en avant, une fois encore, l'idée selon laquelle le locuteur en insécurité linguistique peut masquer celle-ci en usant de stratégies. En tant que tel, un locuteur peut se servir d'une situation insécurisante comme d'un tremplin pour se motiver, par exemple, à mieux apprendre une langue.

Néanmoins, prétendre endosser le rôle du dominant en masquant son insécurité linguistique demande de la part du locuteur un certain nombre d'atouts linguistiques. En effet, il paraît évident que ce jeu de substitution de masques – car au fond c'est bien de cela dont il est question - n'est pas donné à tous les locuteurs. Et par ailleurs, il semble impossible de se défaire du pouvoir symbolique entre dominant et dominé puisque « les locuteurs insécurisés, insécurisent à leur tour ceux qui se trouvent en-

---

<sup>82</sup> À l'île Maurice, explique D. Robillard, les locuteurs blancs sont réputés d'être des francophones incontestables contrairement au locuteur métis mauriciens.

dessous d'eux dans la hiérarchie, comme se sécuriser en retour » (Robillard, 1996 : 72). Autrement dit, ils vont développer diverses stratégies dans le but de retourner la situation en tentant, par exemple, de changer de langue pour insécuriser l'insécuriseur. Et après « une brève épreuve de force sur le plan symbolique », les locuteurs acceptent leur rôle de dominant ou de dominé au sein de chaque nouvelle interaction.

Ainsi, moyennant une prise de conscience, l'insécurité linguistique peut être génératrice d'une dynamique dans l'innovation quotidienne comme dans la créativité. Reprenons la métaphore du chat et de la souris proposée par le sociolinguiste D. Robillard qui illustre à merveille ce jeu de substitution de masques des dominants / dominés très ancré dans la communauté mauricienne :

Chacun, sauf les dominants suprêmes, et les ultimes dominés, peut jouer alternativement le rôle de « chat » et de « souris » linguistiques : en l'absence de « chat » (tout détenteur d'une légitimité supérieure à la sienne propre), les « souris » de niveau égal se définissent mutuellement comme francophones, et jouent le rôle de « chats » envers ceux qui sont plus bas sur l'échelle de la francophonie. Ce jeu explique à la fois l'ambivalence des locuteurs face au français, et le fait que l'insécurité linguistique y soit vécue comme handicap et tremplin, dans une joute permanente (et fréquemment perturbatrice sur le plan psychologique) où chacun rêve de conforter son statut de chat, et d'abandonner définitivement le rôle de souris. (1994 : 119)

Somme toute, les travaux du sociolinguiste D. Robillard sont pour nous très inspirants. D'une part ils esquissent une nouvelle conception de la question de la légitimité du locuteur et de l'insécurité linguistique et, d'autre part, ils placent le phénomène d'insécurité linguistique au sein même du rapport avec l'Autre. Alors que la *légitimité linguistique*, plutôt stable dans le temps, s'inscrit en langue et correspond à « la représentation du locuteur de sa situation face à une *langue* » (1994 : 74), l'*insécurité linguistique*, à l'inverse, se manifeste en discours et correspond au « sentiment éventuellement passager, réversible, manipulable, ressenti en *discours*, dans une situation précise » (ibid.). L'insécurité linguistique est ainsi un phénomène complexe

qui peut, de fait, se décrire en termes d'images. Ce point fait écho à ce que nous avons vu précédemment lorsque nous avons abordé la problématique identitaire.

#### 6.4.4 L'insécurité linguistique « saine »

Comme nous l'avons vu précédemment, la néoténie linguistique (Bajrić, 2013) repose sur l'idée selon laquelle tout locuteur est un sujet parlant caractérisé par son incomplétude linguistique. À titre de rappel, S. Bajrić évoque la théorie postulée par le biologiste néerlandais L. Bolk sur « l'être inachevé » pour mettre en évidence le statut du locuteur non confirmé, ce locuteur qui est considéré comme un sujet-parlant inachevé à cause de sa maîtrise incomplète et imparfaite de la langue. En effet, qu'est-ce la « perfection linguistique » si ce n'est qu'un pur fantasme par définition inaccessible ? Une langue, quelle qu'elle soit, n'est jamais parlée à la perfection. C'est ce qu'affirme le linguiste A. Martinet pour qui :

Le critère de la perfection n'a guère de sens : il y a dans toutes les communautés linguistiques des unilingues qui emploient des formes considérées très généralement comme incorrectes. L'unilingue ne parle pas à la perfection, mais à la satisfaction d'un entourage immédiat où l'on connaît son appartenance au groupe. » (Martinet, 1974 :168)

Ainsi, nul locuteur ne peut maîtriser « parfaitement » une langue dans sa totalité linguistique puisqu'il lui est impossible d'en maîtriser toutes les subtilités. De fait, la notion d'incomplétude linguistique nous amène à une interrogation. En effet, si l'insécurité linguistique se manifeste dès lors qu'il y a un écart entre la norme dominante du marché linguistique et la production effective du locuteur, nous sommes en droit de nous demander si, *in fine*, tout locuteur ne souffrirait pas d'insécurité linguistique.

En ce sens, les travaux de D. Robillard sont très intéressants puisqu'ils avancent l'idée d'un taux minimal d'insécurité linguistique auquel aucun locuteur n'est capable d'échapper en raison de l'existence des normes. En effet, selon lui, la représentation

qu'un locuteur donné se fait de la norme dans une situation de communication donnée entraîne nécessairement une idée de « fantasme ». Et c'est justement en raison de ce caractère fantasmatique de la norme que tout locuteur est insécuré puisqu'il court un risque immédiat à chaque prise de parole :

On peut en effet penser que toute langue normée, du fait même de l'existence de normes, ne peut éviter de générer chez ses locuteurs un taux minimal d'insécurité linguistique. Ce seuil minimal serait, pour l'essentiel attribuable au fait que tout locuteur sait bien qu'il ne maîtrise pas parfaitement sa langue, qu'il ne peut en connaître toutes les subtilités etc., et serait imputable également au caractère « automatique » des mécanismes de parole qui font que des « accidents » sont toujours possibles, puisque les locuteurs ne sont pas toujours conscients de ce qu'ils disent. (1994 :68)

Ainsi, l'auteur distingue-t-il une insécurité dite « saine » auquel est confronté tout locuteur. L'insécurité saine est ce taux minimal incompressible et « peut-être universel » qui fait que tout locuteur se surveille un peu pour éviter de diverger trop fortement des normes et ne pas s'exclure de la communauté. Tout locuteur, animé par un besoin d'intégration, va exercer un contrôle que ce soit dans son dire ou dans son attitude, ses comportements, son apparence. En tant que tel :

Il s'agit donc de l'une des manifestations de la cohésion sociale fondatrice de toute société, et qui fait de tout être humain est un insécurisé non seulement linguistique, mais également vestimentaire, culinaire, ou autre. C'est le prix individuel de la socialité. (1996 : 60)

Ainsi, l'insécurité linguistique n'est pas toujours un « mal » ou une « pathologie » puisqu'une certaine part d'insécurité linguistique semble bien être le prix à payer pour conserver la sociabilité. Dans ces conditions, l'insécurité linguistique est *minimale* ou *bénigne*.

L'auteur oppose à cette insécurité linguistique « saine » une insécurité linguistique « pathologique » présente quand le locuteur est en « surinsécurité » (dont le surnormativisme est une manifestation). Sans développer davantage les raisons de

cette « pathologie », D. Robillard préconise d'assurer chez les « groupes à risques » une prévention de la surinsécurité par une tentative de convaincre le locuteur qu'il existe un taux minimal pour tout usager de langue. Par ailleurs, dans ses enquêtes en milieu créolophone, D. Robillard note que ce sentiment fort de surinsécurité linguistique est plus prégnant dans les situations bilingues puisque :

[...] le fantasme aidant, on s'aperçoit, par exemple dans les situations franco-créolophones (mais sûrement ailleurs), que certains locuteurs bilingues fantasment sur le sentiment de sécurité et de sérénité qu'ils attribuent au monolingue ; cette image, par contraste, ne fait qu'accroître, « différentiellement » leur propre sentiment d'insécurité linguistique. (1994 : 61)

Somme toute, la conception normative du langage revient, *in fine*, à ne considérer l'exécution effective d'une parole qu'au sein du couple normalité /déviance et comme le notent R. Ghiglione & J-L. Beauvois « tout écart par rapport à cette norme tendra à marginaliser le parleur et à le rendre du même coup suspect de quelque déficit, immaturité ou maladie. [...] » (1981 :17). À titre d'exemple, G. Guillaume propose un début de définition sur ce que bien parler une langue signifie : « un sujet parlant [...] qui a une possession suffisamment claire et complète de la langue » (1989 : 69). Cette définition semble concerner un sujet parlant sain et « normalement » cultivé. Mais qu'en est-il d'un sujet parlant sain et peu cultivé ? Cette image normative renforce, *in fine*, le sentiment d'insécurité linguistique du locuteur dans son sentiment d' « assiégé linguistique ». De fait, il est nécessaire d'envisager le langage comme un objet problématique susceptible d'investissements divers de la part du locuteur.

## Résumé

### Chapitre 6

\*\*\*

En résumé, depuis sa première formulation dans les travaux de W. Labov, les pistes sur l'insécurité linguistique se multiplient et son domaine d'étude se développe considérablement dans le champ scientifique. Paradoxalement, cet enrichissement théorique complexifie grandement la théorisation de cet objet d'étude qui devient, *in fine*, « insécurisé » (Bretegnier, 2002 : 124). Dans un souci de synthèse et pour la suite de notre étude, essayons de dégager les grands apports théoriques en matière d'insécurité linguistique.

La sociolinguistique s'intéresse à l'influence de la norme linguistique sur le comportement social des locuteurs. Cette discipline peut avoir deux types de retombées sur les comportements linguistiques des locuteurs, les unes concernant la façon dont les locuteurs considèrent leur propre production linguistique, les autres portant sur les réactions des locuteurs au parler d'autrui. Dans un cas on valorisera la pratique linguistique ou on tentera de la modifier pour répondre aux normes d'un modèle prestigieux, et dans l'autre cas, on jugera les locuteurs sur leur façon de parler. Ainsi, l'insécurité linguistique dépend-t-elle de la connaissance et de la prise de conscience du locuteur de l'éventuelle non-conformité de ses pratiques linguistiques en regard de la norme. On parle ainsi de sécurité linguistique lorsqu'un locuteur ne remet pas en doute sa manière de parler, lorsqu'il estime avoir de bonnes compétences langagières et qu'il ne redoute pas le jugement potentiellement dévalorisant de l'Autre. À l'inverse, l'insécurité linguistique correspond à un sentiment de malaise, « à géométrie variable » (D. Robillard) selon les cas, occasionné par la pratique d'une (variété de) langue - surtout en présence d'une autre langue dominante jugée plus forte ou plus prestigieuse.



C'est dire que le phénomène d'insécurité linguistique est intimement lié à l'existence d'une diversité de langues et, surtout, à la hiérarchisation de celles-ci. Pour reprendre le titre de l'ouvrage du sociolinguiste L-J. Calvet, l'insécurité linguistique est le résultat de la « guerre des langues », c'est-à-dire des rapports inégaux - voire conflictuels - entre les langues ou les variétés de langue en présence. Et ce sentiment d'insécurité se manifeste chez le locuteur par le sentiment de ne pas être compétent ou encore de ne pas être à la hauteur de l'Autre.

Entre l'état de sécurité et celui d'insécurité l'opposition n'est pas binaire mais graduelle. En effet, l'insécurité linguistique ne doit pas être dissociée de la sécurité linguistique puisqu'il est rare qu'un locuteur soit totalement insécure ou sécuritaire sur l'ensemble des variables extra-linguistiques ou linguistiques. En effet, un locuteur peut être en insécurité linguistique par rapport à une seule (variété de) langue, son accent ou alors manifester un sentiment général de sécurité linguistique en matière de syntaxe ou de lexique. Aussi ces deux états doivent être envisagés plutôt à la manière d'un « continuum linguistique » (Bretegnier, 1999) où se trouve toute une palette d'états intermédiaires. Par ailleurs, la prise de conscience de la différence qui, chez les uns, mène à l'insécurité linguistique, peut tout aussi bien, chez les autres, mener à la sécurité linguistique si elle est comprise comme l'approbation d'un bagage linguistique d'envergure.

La perspective interactionniste a mis en avant le caractère *relatif* de l'insécurité linguistique soulignant par-là l'idée que, plus qu'un état attribuable une fois pour toutes à tel ou tel groupe sociolinguistique, il s'agit d'un phénomène *dynamique* et surtout *situationnel*. En effet, l'insécurité linguistique se réalise en interaction et varie d'une situation à une autre selon la « définition de la situation » (E. Goffman, 1973) faite par le locuteur. Ainsi, l'être-locuteur peut tantôt manifester un sentiment général de sécurité linguistique tantôt d'insécurité linguistique selon les interlocuteurs ou les paramètres de la situation de communication. Nous pouvons dégager quatre caractéristiques propres à l'insécurité linguistique :

(1) Elle est *relative* ou *situationnelle* puisqu'elle varie selon les paramètres de la situation dans laquelle se trouve le locuteur, c'est-à-dire en fonction des locuteurs en présence et des rapports sociaux qu'ils entretiennent.

(2) Elle est aussi *relationnelle* et *interactionnelle* : c'est un produit de l'interaction sociale et des jeux de positionnements et d'inégalités que celle-ci met en place. L'insécurité linguistique est *interagiée* et *co-construite* dans l'interaction. Ce faisant, ce caractère dynamique fait de l'insécurité linguistique une donnée *évolutive* et  *négociable* en interaction.

(3) Elle est *circonstancielle* et *ponctuelle* : c'est dans telle situation, à tel moment, face à tel interlocuteur, qu'elle se manifeste d'abord.

Face à ce constat, il est légitime de se demander si, *in fine*, l'insécurité linguistique n'est pas au fond plus un effet de *cadre* qu'un effet de la langue en elle-même. Dans le couple dominant / dominé, il est de coutume de mettre l'insécurité linguistique du côté de la langue dominée. Or, comme l'ont souligné les sociolinguistes A. Bretegnier et D. Robillard, toute interaction est un lieu où se négocient constamment ces rapports symboliques. Ainsi un dominant peut être tantôt dominé tantôt dominant selon le cadre social. Le caractère *relatif* mis en avant par la perspective interactionniste souligne l'idée que l'insécurité linguistique est moins dépendante de la langue que du contexte, de la situation de communication, plus précisément du cadre. Nous y reviendrons.

Puis, nous avons vu également que le locuteur peut esquiver ou masquer son insécurité linguistique en changeant, par exemple, de (variété de) langue que le locuteur estime mieux maîtriser et dans laquelle il n'aura pas peur d'être jugé (D. Robillard 1994). L'insécurité linguistique n'est ainsi pas directement accessible dans le discours puisqu'elle peut apparaître clairement ou être masquée, atténuée, voire même inversée dans l'énonciation à laquelle elle est liée. Mais qu'en est-il du locuteur en milieu monolingue qui ne peut « fuir le conflit linguistique » ? Le fait de se sentir sûr de soi dans une autre (variété de) langue, partagée par la même communauté linguistique produit des stratégies particulières dont le monolinguisme est privé. En tant que tel, le locuteur monolingue est-il condamné à l'insécurité linguistique ? Ou peut-il esquiver

ce sentiment au seul prix du mutisme ? Un bon nombre d'auteurs expliquent que ce « désarroi linguistique », « malaise linguistique » ou cette « culpabilité linguistique » peut, dans certains cas, confiner les locuteurs dans une insécurité linguistique paralysante au point de les condamner au silence. L'insécurité linguistique n'apparaît pas de la même manière dans toutes les situations. Les manifestations de cet « inconfort linguistique » (D. Robillard, 1994) sont multiples et peuvent revêtir diverses formes - balbutiement, tâtonnement, doute, sentiment d'infériorité, etc. - la plus violente étant bien entendu le recours au silence, comme si, au fond, le locuteur était dépossédé de sa langue (P. Bourdieu). C'est d'ailleurs ce que souligne M. Francard qui affirme que le silence est l'une des formes extrêmes de l'insécurité linguistique puisque le locuteur, ne pouvant « fuir le conflit linguistique », va mettre en place des stratégies d'évitement pour échapper à toutes les situations dans lesquelles il est susceptible d'être insécuré. Dès lors, l'insécurité linguistique peut revêtir des aspects pathologiques ou contraignants non négligeables chez le locuteur. À l'inverse, comme le rappelle N. Gueunier, l'état de sécurité linguistique n'est pas non plus un simple « confort ». Une telle vision entrainerait *ipso facto* une réduction de la complexité de ce phénomène. L'idéal d'un véritable confort linguistique serait, à l'extrême, celui du « sort des langues classiques, lesquelles, étant mortes, ne courent plus les risques de se « corrompre » au contact des autres, ou de se dégrader par rapport à leur passé » (Gueunier, 1994 : 138).

## CHAPITRE 7 :

### Le masque de l'être-locuteur

Man is least himself when he talks in his own person. Give him a mask, and he will tell you the truth.

Oscar Wilde, *Intentions*, 1891.

#### Introduction

L'analyse de la notion d'(in)sécurité linguistique au prisme de celle du masque peut se révéler enrichissante et, nous semble-t-il, ouvrir de nouvelles pistes de réflexion sur cette problématique. En effet, dans toutes les civilisations et depuis la nuit des temps, le masque avait pour finalité première d'assumer une *autre* identité mais également, et surtout, de procurer à son porteur un sentiment général de sécurité. La dissimulation que suppose le port du masque est de nature défensive. Par ailleurs, notons que de nombreux travaux en sociolinguistique, cités dans le chapitre précédent, se sont intéressés au sentiment d'insécurité linguistique éprouvés par certains locuteurs. Mais qu'en est-il du sentiment de sécurité ? Que signifie réellement être en sécurité ? Dans toute interaction, le locuteur est soumis à un ensemble de contraintes qu'il se doit de respecter dans sa mise en scène discursive. Et c'est à travers ses

représentations discursives que ce locuteur cherchera par tous les moyens à se protéger, protection qui ne pourra se faire sans aucune prise de risque : *protégé mais menacé*.

Ainsi, dans ce chapitre « le masque de l'être-locuteur », nous allons, à la lumière de tout ce qui a été dit précédemment, nous intéresser aux sentiments de sécurité et d'insécurité dans la communication. Pour ce faire, nous préciserons notre conception de la notion clé de notre étude : le *masque discursif*. En effet, pour qu'un objet empirique donne lieu à la connaissance scientifique, il faut qu'il soit constitué en objet de connaissance. Pour ce faire, poser une définition opératoire de la notion en question est la condition *sine qua non* pour que celui-ci ait une existence scientifique. Dès lors, nous allons, dans les lignes qui vont suivre, dégager les concepts qui sous-tendent la notion de *masque discursif* et proposer une réflexion sur le sentiment de sécurité linguistique.

## 7.1 Le masque discursif

### 7.1.1 De la personne au personnage et à l'être-locuteur

Depuis des millénaires, on pourrait dire depuis la nuit des temps, le masque trouble et fascine en raison de sa surprenante richesse symbolique. En tant que véritable marqueur identitaire, le masque confère à celui qui le porte l'opportunité d'assumer ponctuellement une *autre* identité. L'étymologie du terme « masque » et les différentes acceptions qui lui sont inhérentes permettent de rapprocher cette notion aux sens de tromperie, de fausseté mais également et surtout, de visage et d'image de soi. Des maquillages aborigènes aux masques de carnaval, du théâtre Nô à la commedia

dell'arte, les masques ont toujours eu cette utilité sociale qui consiste à transformer l'être au profit du paraître et de présenter à l'autre un *autre* visage. De fait, porter un masque n'est un geste ni innocent, ni anodin. Le port d'un masque permet de changer d'identité en même temps que le visage. Dans les interrogations que cette notion suscite, on entrevoit une ambiguïté fondamentale entre d'un côté le masque qui *cache* le visage qu'il recouvre et de l'autre le masque qui *révèle* une autre entité ; le masque voile et dévoile en même temps. En étudiant au plus près la dimension symbolique du masque, on s'aperçoit rapidement qu'à travers toutes les métamorphoses que celui-ci suggère, il montre et expose beaucoup plus qu'il ne dissimule.

Ainsi, la problématique de l'identité trouverait à s'exprimer avec le masque puisque celui-ci il reproduit le visage exposé à la vue d'autrui. Dans son existence, l'homme social n'a pas une seule identité, mais dispose de tout un éventail d'identités possibles qu'il actualisera au gré des contraintes situationnelles qu'il rencontre. Constamment nous devons nous adapter à des interlocuteurs changeants, à des conditions variées. Et dans chaque cas, nous allons actualiser une « identité situationnelle » (Lipiansky, 1993). Ainsi, dans la vie quotidienne, le choix de notre visage est purement circonstanciel. L'image que nous présentons aux autres constitue notre masque social. Celui-ci nous interpelle par le rôle social que nous sommes amenés à jouer, rôle qui nous dictera les performances sociales que nous devons assumer sur la scène publique, chaque fonction exigeant de son titulaire une attitude bien définie.

Ainsi, tout nous pousse à croire que « nous sommes habités successivement par des personnages divers auxquels nous nous identifions plus ou moins » (Gusdorf, 1948 : 212). Tels des acteurs, nous endossons à chaque moment un rôle, pour ensuite en changer, apparaître et disparaître tel un figurant sur une scène de théâtre. Nous nous connaissons tous à travers nos personnages et finalement ce sont eux qui interagissent avec nous. Le personnage - la *persona* - n'est pas la personne que nous sommes, mais celle que nous voulons présenter aux autres, ou encore le rôle que les autres veulent nous persuader de jouer. Le personnage que nous endossons malgré nous est, de fait, imposé du dehors. Il est par essence social puisqu'il est indissociable du cadre social qui l'entoure. Bien plus encore, le masque est ce qui procure à son porteur une existence

sociale. Le masque social permet, au fond, d'identifier l'autre et de s'identifier soi-même dans un contexte particulier : le professeur s'adressant à ses élèves, le patron à ses employés, le prêtre à ses fidèles, le vendeur à ses clients incarnent tous, au fond, la plénitude de leur rôle social. Ainsi, sans ce masque social, l'être humain ne resterait-il pas, *in fine*, qu'un sujet social anonyme ? La personne nous est donnée et n'est donnée à elle-même que dans un cadre situationnel précis, c'est-à-dire en tant que personnage. Ainsi, comment saisir la personne si ce n'est en l'appréhendant à travers ses personnages ? « Être bien dans sa peau » n'est-ce pas, au fond, une manière de dire que nous entrons pleinement dans la peau de notre personnage et que nous agissons conformément à notre rôle social ? Vouloir persuader les autres, écrit G. Buraud « c'est se mettre un masque ». Et porter un masque, « c'est se persuader soi-même » (1948 :70).

Dès lors, comment inclure la notion de masque au sein des sciences du langage ? De la personne au personnage nous arrivons inévitablement à l'être-locuteur. Dans un premier temps nous choisissons la locution « masque discursif » car celle-ci est de nature à souligner l'idée que le masque dont il est question dans notre étude est celui que revêt l'être-locuteur dans le discours. Et si le masque donne une existence sociale au sujet, nous pouvons d'ores et déjà avancer l'affirmation suivante :

**(1) Le masque discursif donne une existence au sujet en tant que locuteur.**

Dans la vie quotidienne, il suffit que quelqu'un nous parle pour que cette personne nous livre des renseignements sur elle-même. La parole est le premier reflet et l'expression de l'identité du locuteur, de son moi. C'est à travers la parole qu'il se définit en établissant une certaine image de lui. Il existe ainsi un rapport d'identification du locuteur à sa parole qui apparaît comme le représentant ou le prolongement de son identité. C'est d'ailleurs ce qu'affirme E. Benveniste (1966) pour qui le « je » est chargé de représenter l'identité du sujet. En s'appropriant « l'appareil formel » de la

langue, tout sujet énonce sa position de locuteur et s'inscrit dans la langue. Dès lors, il suffit qu'un locuteur parle pour qu'une image de sa personne apparaisse dans le discours, une image donnée à percevoir, à entendre et qui sera perçue ou entendue telle quelle, ou non, par celui qui l'écoute. Aussi, le masque discursif se manifeste-t-il à travers le « je » énoncé par le locuteur, un « je » qui renvoie à l'image que le locuteur construit de lui-même et propose au sein de l'interaction. Au fond, ce « je » correspond à l'« l'identité situationnelle » (Lipiansky, 1993) actualisée dans le discours. Ce faisant, nous avançons l'idée suivante :

## **(2) Le masque discursif est l'actualisation dans le discours du masque social.**

Le masque social est en quelque sorte la préparation en amont du statut du locuteur et de sa mise en scène discursive. Avant de pouvoir dire « je », tout locuteur doit savoir qui il *est* et se positionner par rapport à l'autre et réciproquement. En effet, comme nous l'avons vu, l'identité est une condition préalable indispensable à toute communication. Comment s'adresser à quelqu'un si l'on n'appréhende pas, même confusément, notre propre définition de soi, concept qui va s'actualiser dans l'interaction en fonction de l'identité d'autrui ? Toute communication présuppose que le locuteur assume une identité à partir de laquelle, il peut s'exprimer comme sujet en assignant à l'autre une identité corrélative. À titre de rappel, de nombreuses expériences groupales en psychologie sociale ont montré que seules les personnes qui se reconnaissent un statut particulier prennent la parole. Cette identification sociale de soi et de l'autre est, de fait, nécessaire avant toute prise de parole. Cette première étape correspond à la mise en place du « contrat de communication » (Charaudeau 1984, 2015, Ghiglione 1986) auquel chaque locuteur doit se référer avant toute communication. Lors de cette étape, le sujet doit choisir le masque qu'il va porter tout au long de l'interaction. En ce sens, l'identification du masque social est nécessaire et constitue la condition *sine qua non* pour que le sujet assume pleinement une identité au travers du « je » en assignant à l'autre une identité corrélative. Ce faisant, le masque



social devient effectif dans le discours à travers le « je » énoncé par le locuteur. Et nous le verrons par la suite, le « je » du masque discursif induit constamment un jeu de masques, à chaque fois renouvelé, à l'image d'un jeu d'identités, témoignant de la part du locuteur d'une étonnante plasticité. Nous y reviendrons.

### 7.1.2 Le masque discursif et la sécurité linguistique

Le regard des autres est un thème pérenne dans nos sociétés contemporaines qui sont des sociétés de l'image et de la représentation. Personne n'est en capacité de se soustraire au jugement des autres. Comme nous l'avons vu précédemment, la philosophie de J-P. Sartre accorde une place prépondérante au regard d'autrui au travers de la douloureuse expérience de l'altérité. La conscience ne pouvant prendre connaissance d'elle-même, exister c'est être perçue à travers autrui, l'autre ayant le pouvoir de décider de notre réalité, de façonner celle-ci. Ainsi sommes-nous « sans défense aucune » devant son regard. Aussi, si l'être-locuteur assume une identité en disant « je », cette identité n'est accessible qu'au travers du regard de l'Autre. Cette image de soi n'est pas une représentation extérieure et étrangère à *soi*. Au contraire, c'est une image assumée et reconnue comme sienne : « il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis » (Sartre 1943 : 308). L'affrontement, le conflit avec autrui est inévitable. Ainsi, si autrui me permet cette saisie, le regard qu'il me porte n'en est pas moins aliénant. Chaque conscience cherche à s'imposer à l'autre pour lui arracher la reconnaissance nécessaire à son affirmation. Nous sommes là au cœur du conflit sartrien dans lequel chacun cherche à se faire reconnaître comme sujet par les autres, conflit dans lequel le sujet court le risque de se faire objectiver par l'autre et réduire à une image qui ne lui convient pas.

Dans la rencontre avec l'Autre, c'est notre apparence physique et d'une manière plus générale, nos gestes, notre comportement qui s'imposent de prime abord à la perception d'autrui. Tous ces éléments sont constitutifs de notre « façade » extérieure

(Goffman, 1973). Il convient donc que cette « façade » exposée aux autres soit soignée et que nous la contrôlions impliquant *in fine* une certaine mise en scène de son soi social. En assimilant les interactions à des représentations théâtrales, E. Goffman nous rend ainsi attentifs aux « décors » dans lesquels les acteurs évoluent, aux « masques » qu'ils portent, aux rôles qu'ils jouent. Ce jeu d'apparences et d'images constitue une contrainte fondamentale à laquelle nul ne peut échapper. Nous ne pouvons pas nous en affranchir. En effet, dans chaque interaction, le locuteur est exposé aux regards des autres du fait de sa « présence physique immédiate » (Goffman, 1973). Cette visibilité immédiate place tout locuteur en *insécurité*, l'Autre étant l'élément insécurisant. Ainsi, cette menace permanente qui plane sur le locuteur fait de l'interaction un champ de perception où celui-ci devra se tenir aux « aguets ». On retrouve dès lors tous les éléments caractéristiques d'un modèle sécuritaire dans lequel le fait d'endosser un rôle, en adéquation notamment avec une « façade sociale », est une façon de se protéger du danger tout en répondant aux exigences de la vie sociale.

Ainsi, endosser un rôle et porter un masque sont au fond autant de manières de se protéger pour se sentir en *sécurité*. Endosser le rôle d'un personnage permet de se raccrocher de l'exécution stricte du devoir social et « cela économise de penser » (Gusdorf, 1948 : 222). À titre de rappel, différents travaux en psychologie sociale (Marc 2005, Picard 2002, Abric 2008) ont mis en exergue la vertu sécurisante des normes définissant un cadre social spécifique, celles-ci autorisant aux individus une plus grande maîtrise de la réalité et, également, une perception plus fine du comportement approprié à adopter avec les interlocuteurs. L'absence de normes prive le sujet de repères et l'empêche d'appréhender l'identité situationnelle à actualiser dans l'interaction. Ainsi, tout contexte imprévisible, toute situation inattendue, rend l'action sociale difficile et le sujet vulnérable. La survenue d'un tel contexte rend la situation vite insécurisante et, paradoxalement, la plus grande liberté laissée aux participants est ressentie par ces derniers comme une contrainte.

L'angoisse de la liberté est au centre des réflexions de J-P. Sartre. Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, pour le philosophe, l'adoption des conduites de *mauvaise foi* est une manière d'échapper à l'angoisse qui nous étreint face à notre

liberté. En effet, la prise de conscience de la liberté est pour l'homme, souvent, source d'inquiétude. Elle distille en lui insidieusement une sorte d'angoisse chaque fois que celui-ci prend conscience que son être est complètement indéterminé, sans essence propre, sans vérité *a priori*. C'est d'ailleurs, explique J-P Sartre, dans cette angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté : « l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être » (1943 :64). Ainsi, la *mauvaise foi*, qui désigne une tentative désespérée de s'affranchir de notre propre liberté, possède au fond des vertus aux propriétés sécurisantes pour l'homme. En endossant un rôle imposé par la société, l'homme s'oublie lui-même et s'approprie une essence qui lui permet d'échapper à son propre néant. Rappelons à cet effet la définition de la *mauvaise foi* proposée par E. Delruelle : « dans la mauvaise foi, le pour-soi se laisse capter par l'en-soi, préférant le confort douillet de l'inertie aux dangers d'une mise en mouvement de soi-même » (2004 :284). Incapable de tolérer ce fardeau de la liberté, l'être humain à recours à des conduites de fuite, c'est même, explique J-P. Sartre, « notre conduite essentielle et immédiate vis-à-vis de l'angoisse » (1943 : 75).

Néanmoins, on aurait tort de réduire l'image que l'on présente aux yeux de l'autre - notre « façade sociale » - à une simple « identité d'emprunt » (Gusdorf, 1948) et de la ramener ainsi au rang de simple fiction. Une telle conception nous condamnerait à une *mauvaise foi* permanente, autrement dit à une éternelle hypocrisie. Si nous agissions tous à la manière du garçon de café décrit par J-P. Sartre, nous serions alors réduits à l'état de pantins, d'automates socialement programmés. Notre personnage s'affirmerait ainsi en nous au détriment de notre être immédiat et véritable. Nous ne serions que *représentations* pour les autres. Or, tel n'est pas le cas. Etymologiquement, tout comme le personnage symbolise un rôle, au théâtre, l'hypocrite désigne un comédien. Néanmoins, l'hypocrisie suppose du point de vue moral une certaine forme de duplicité. Affirmer que le masque est hypocrite ou une « version chronique du mensonge » (Solemne, 1999) signifierait que tous nos comportements, notre manière d'être, sont l'expression d'une forme d'insincérité face aux autres et à soi-même.

Cette accusation serait pour le moins excessive puisqu'il est rare que la duplicité et d'hypocrisie soient absolues en toute circonstance. Fort heureusement, la réalité est

tout autre car l'homme est plus complexe, plus insaisissable, moins entier. Nous ne nous effaçons pas totalement derrière nos personnages au point de nous oublier, de nous renier et de mentir aux autres. Par ailleurs, nous ne sommes pas non plus totalement possédés par nos personnages comme peuvent l'être, par exemple, certains sujets masqués participant à des rituels en Afrique. En réalité, comme nous l'avons vu précédemment, les divers personnages dont nous endossons le rôle au cours de notre existence participent à la réalisation de ce que nous sommes. Autrement dit, si le masque nous renvoie à notre condition de figurant, à notre aptitude à endosser des rôles, à notre capacité à varier les figurations, c'est justement par cette capacité à sortir de soi que le *soi*, (*self*), s'enrichit de ces rôles successifs et est ainsi reconnu. C'est d'ailleurs ce que soutiendra le sociologue E. Goffman (1973) pour qui, contrairement au philosophe J-P. Sartre, le rôle joué par l'individu n'est pas négation de soi ni encore « mensonge à soi » (mauvaise foi). Au contraire, tous les rôles interprétés par les individus constituent, *in fine*, le soi (*self*) de celui-ci. En d'autres termes, l'acteur peut être réellement ce qu'il joue et les rôles peuvent être exécutés de bonne foi. S'instaure ainsi une sorte de compromis, « un pacte de soi à soi » et dès lors, comme le note G. Gusdorf, « une sincérité nouvelle s'institue et la personne endosse de bonne foi cette identité d'emprunt » (1948 : 245). Il faut ainsi savoir se transcender et devenir un *autre* pour devenir soi-même.

En réalité, le masque est ce visage destiné à autrui, après arrangement ou correction de notre être intime ou du moins de ses caractéristiques que nous jugeons les plus déplaisantes. En effet, rappelons à cet effet les réflexions de la philosophe H. Arendt (1981) qui soutient avec constance l'idée selon laquelle l'action publique s'adosse à la sphère intime qui se doit de rester cachée. Selon H. Arendt, l'hypocrisie naît justement de la prétention à vouloir faire coïncider l'être intime et à l'être d'apparence affiché au regard des autres, le moi naturel à la fonction publique. Ainsi, ce n'est pas le port du masque qui caractérise l'hypocrite, mais au contraire, c'est la prétention de ne plus le porter, le dessein de s'en affranchir. Le masque, ou cette image présentée à l'Autre, n'est donc pas nécessairement mensonger ; c'est en réalité une image publique destinée à être perçue. En tant qu'intercesseur entre le monde intérieur confidentiel du sujet et le monde extérieur affiché aux autres, le masque est pour le

sujet un moyen d'entrer dans le réseau des interactions sociales et d'assumer son rôle dans la communauté humaine tout en préservant secrets certains aspects du soi. En bref, le masque permet au sujet de *paraître* face à l'autre tel qu'il le souhaite tout en *montrant* et en *cachant* certains aspects du *soi* (Arendt, 1980).

C'est en ce sens que le port du masque – *persona* c'est-à-dire le fait de jouer un rôle - devient sécurisant car, derrière cette façade, l'homme peut en toute sécurité dissimuler ses failles, masquer ses doutes. Nous l'avons vu, la vie deviendrait vite insupportable si toute rencontre se caractérisait par un dévoilement de secrets. C'est d'ailleurs ce qu'avait souligné E. Goffman (1973) qui pour qui traiter l'acteur en fonction de son seul aspect professionnel permet d'économiser de l'énergie. Se mettre à nu, se dévoiler, faire tomber le masque, c'est se mettre en danger face au regard inquisiteur de l'autre. De quelle manière l'autre va-t-il me percevoir ? Comment va-t-il juger ma parole qui me fragilise par sa nudité ? Le psychosociologue E. Marc reprend les notions élaborées par le psychiatre D. Winnicott et dit que dans les cas extrêmes : « l'identité sociale constitue un faux self, servant à masquer et à protéger le vrai self » (2005 : 160). On voit dès lors que l'identité est un phénomène transitionnel qui fait appel à la fois à l'intériorité et à l'extériorité du sujet, les aspects intérieurs fragiles invisibles aux autres et les aspects extérieurs qui s'offrent sous la forme d'une façade soigneusement mise en scène parce que soumis aux regards de l'autre. En ce sens, le masque apparaît à la fois comme une expression et comme une défense du moi intime. Il protège l'authenticité du sujet faite de fragilité et de pudeur. Retranché derrière son masque, l'homme se met à l'abri de toute indiscretion et de tout danger. D'ailleurs, tous les travaux en psychanalyse (Cordonier 1998, Kuhn 1992) mettent en avant la fonction défensive du masque. Le masque dissimule et protège en même temps. C'est dans sa fonction dissimulatrice que le masque est protecteur.

À la lumière de ces réflexions, nous avançons l'idée selon laquelle le masque discursif se situe à l'interface de la protection extérieure et de la protection intérieure de l'être-locuteur par le biais des présentations. Plus précisément, ce masque discursif se manifeste à travers le « je » de l'être-locuteur, ce « je » qui protège sa vulnérabilité en le dissimulant aux yeux des autres. À ce propos, la définition du « je » de F. Péréa

(2003)<sup>83</sup> par la notion de « signifiant-interrupteur » nous semble très pertinente pour notre étude. En réalité, le « je » de l'être-locuteur permet d'éclairer une partie de soi, de mettre cette parcelle en lumière afin de la présenter à autrui selon les circonstances. Mais parallèlement à sa mise en visibilité d'une partie de soi, le « je » énoncé par le locuteur laisse dans l'ombre d'autres aspects de sa propre personnalité. Ces aspects momentanément occultés pourront être exposés en pleine lumière dans d'autres circonstances, soit être voués à une obscurité éternelle. D'où l'affirmation suivante :

**(3) Le masque discursif, qui se manifeste à travers le « je » de l'être-locuteur, voile et dévoile en même temps certains traits de sa personne.**

Ainsi, le « je » n'a de valeur que circonstancielle puisqu'il ne saurait être question pour un locuteur de révéler la totalité de son moi en toutes circonstances. Et faute de pouvoir aborder la personne dans son entièreté, on s'efforce de parvenir jusqu'à elle à travers des incarnations partielles et successives au sein même du discours. Selon les circonstances, le « je » dissimule ou dévoile certains aspects de la personne - car toute dissimulation, rappelons-le, est une conduite oscillante entre les deux pôles du *caché* et du *montré* (Kuhn, 1992) -. Et c'est justement cette aptitude à la dissimulation qui permet à l'être-locuteur de choisir sciemment, comment il veut *paraître* (Arendt, 1981) dans son discours, ce qu'il souhaite taire ou ce qu'il veut révéler aux autres. Cette aptitude à la dissimulation, condition *sine qua non* pour que le locuteur soit actif, est de nature protectrice. D'où l'affirmation suivante :

**(4) Le masque discursif procure un sentiment de sécurité à l'être-locuteur.**

---

<sup>83</sup> Péréa François, (2003), *Je & Autres : les masques de nos personnes*, L'Harmattan, Paris

Par cette allégation, nous n'affirmons pas que le masque discursif soit de nature à annihiler tout sentiment d'insécurité. La menace constante inhérente au regard de l'autre et l'existence même de normes dans toute interaction fait du locuteur un être constamment en insécurité. Mais comme nous l'avons dit précédemment : être protégé c'est finalement être menacé. Pas de sécurité sans insécurité (cf. 6.1.1). D'ailleurs, le sociologue R. Castel, dans son ouvrage *l'insécurité sociale* (2003) explique qu'être protégé ne signifie pas être installé dans la certitude de pouvoir maîtriser « parfaitement »<sup>84</sup> tous les risques de l'existence mais plutôt de « vivre entouré de systèmes de sécurisation qui sont des constructions complexes et fragiles, et portent en eux-mêmes le risque de faillir à leur tâche et de décevoir les attentes qu'ils font naître » (2003 :6). Autrement dit, le sentiment de sécurité ne peut être atteint sans prise de risque. Or, toute prise de parole assumée amène le locuteur à prendre le risque de se rendre « visible », d'apparaître aux yeux des autres. En s'assumant en tant que sujet, le locuteur se met en quête d'une reconnaissance de son identité, reconnaissance qui peut lui être refusée. Ainsi, en reprenant les termes proposés par le sociolinguiste D. Robillard (1994), nous dirons que si tout locuteur est constamment en insécurité, il s'agit d'une « insécurité saine », fruit de la cohésion sociale et du prix de l'individualité. Le sentiment de sécurité ou d'insécurité est *relatif, situationnel, circonstanciel* puisqu'il est spécifique à chaque situation et dépend des interlocuteurs, de la finalité, du but, du cadre, etc. de l'échange langagier. En tant que tel, l'(in)sécurité ne se résume pas à un état attribué de manière définitive comme ont pu le suggérer les travaux issus du courant variationniste (Labov 1976, Bourdieu 1982, Trudgill 1974). Il s'agit en fait d'une donnée *situationnelle* qui varie au cours des interactions (de Robillard 1994, Bretegnier 1999, 2002). Ainsi au cours d'une même interaction, un locuteur peut être alternativement en insécurité et en sécurité.

En somme, le masque discursif permet à chaque être-locuteur de proposer une présentation de soi compatible avec les interactions sociales dans lesquelles il est engagé. L'image de sa personne que l'être-locuteur construit dans son discours (ethos effectif) et qu'il propose à l'autre au cours de l'interaction, apparaît tout à la fois

---

<sup>84</sup> Nous avons déjà abordé à maintes reprises la notion de « perfection » en linguistique. C'est justement le caractère fantasmatique de la « perfection », par définition est inaccessible, qui est source d'insécurité.

comme la dissimulation de certains aspects du *soi* - que l'être-locuteur jugera comme dévalorisant - et comme la révélation d'autres facettes qu'il jugera valorisantes. En ce sens, toute communication apparaît comme la résultante de deux forces antagonistes agissant sur l'expression et l'affirmation de soi, l'une qui pousse à cette affirmation et l'autre qui la réprime, la masque et la censure. Cette dissimulation pérenne et ce contrôle constant de l'expression traduisent le souci défensif d'une identité contrôlée dont la finalité est de rendre celle-ci inexpugnable à l'autre. En ce sens, le « je » est un masque. Ce n'est pas un « je » hypocrite mais bien un « je » qui *voile* et *dévoile* en même temps une partie du soi et qui protège celui qui l'énonce.

### 7.1.3 Le masque discursif et le silence *centripète*

Une tension entre ce que l'on cache et ce que l'on dévoile à la vue d'autrui traverse ainsi la notion de masque. Le masque peut tout à la fois révéler à demi-mot ce que l'on cherche à cacher et masquer en partie l'intention de notre parole qui s'avance voilée. Mais, finalement, c'est l'intention du déguisement qui importe. L'homme choisit, sciemment, la manière avec laquelle il veut *paraître*. Or, nous l'avons vu, la parole apparaît comme la métaphore du locuteur : c'est à travers elle qu'il se définit, qu'il dit qui il *est*, qu'il précise ses intentions. Et c'est cette image destinée aux autres qui va conditionner leur jugement. Ce fait explique la nécessaire maîtrise par les locuteurs de leur expression. Ce souci de contrôle peut se traduire dans le discours par de constantes précautions verbales. Par exemple, les travaux sociolinguistiques sur l'insécurité linguistique ont montré que les fluctuations stylistiques, l'hypercorrection, les hésitations, les balbutiements, etc. sont autant de signaux qui manifestent un malaise linguistique. Mais ces stratégies discursives illustrent l'idée selon laquelle tout locuteur ressent la nécessité de contrôler son expression dans le discours. En effet, maîtriser sa production linguistique revient à maîtriser son image. Cela reflète l'identification du locuteur par sa parole.



Une des stratégies discursives qui illustre ce besoin de maîtrise dans le discours est le recours au silence. Il ne s'agit pas là de n'importe quel silence mais d'un silence bien précis, le *silence centripète*. À titre de rappel, le silence centripète est le fruit de l'interdit au sens psychologique. L'interdit vise ce qui pourrait constituer une intrusion dans l'intimité de l'autre, ce que E. Goffman désigne comme les « réserves du moi » (1973). Comme nous l'avons défini, le silence centripète ne relève pas d'une incapacité à dire (indicible) mais bien du choix délibéré de ne pas dire. Il s'agit là bien d'un *dicible indicible*. Le locuteur qui ne *veut* pas dire renonce de fait, *sciemment*, à une possibilité de discours. C'est donc un silence volontaire qui présente toutes les caractéristiques d'une véritable stratégie interactive. Ce silence n'est pas vide de sens. Au contraire, il est éloquent car à travers lui se manifeste toute l'intention du locuteur, son refus de communiquer, son inacceptation de répondre, son refus de prendre la parole. Ainsi ce silence entre-t-il dans le domaine de l'auto-répression : le locuteur préfère se taire plutôt que de se trouver impliqué dans un échange non voulu. En tant que telle, la dissimulation est protectrice et sert à garantir la protection du locuteur réel, c'est-à-dire du *soi*. Par ailleurs, plusieurs enquêtes sociolinguistiques (Robillard 1994, Bretegnier 1999, Francard 1993a) ont montré que de nombreux locuteurs en insécurité linguistique, gênés de prendre la parole, préféraient garder le silence. Mais au fond, le choix de ne pas s'exprimer ne constitue-t-il pas une forme de protection et une manière assumée de conserver la maîtrise de son image ? De plus, le fait d'assumer ce comportement comme le résultat d'un choix est plus valorisant pour le locuteur que d'admettre que celui-ci lui ait été imposé sans aucune possibilité de contrôle de sa part. Le psychiatre B. Cyrulnik, dans son remarquable ouvrage *Mourir de dire : la honte* (2010), écrit :

Si vous voulez savoir pourquoi je n'ai rien dit, il vous suffira de chercher ce qui m'a forcé à me taire. Les circonstances de l'événement et les réactions de l'entourage sont coauteur de mon silence. [...] il m'aura suffi de dire pour me sentir mal sous votre regard. Je vais donc me taire pour me protéger, je ne mettrai en façade que la part de mon histoire que vous êtes capables de supporter. L'autre part, la ténébreuse, vivra sans un mot dans les souterrains de ma personnalité. (2010 : 7)

Cet extrait est très intéressant car il caractérise le silence comme une stratégie défensive face au regard de l'autre. Pourquoi choisir de se taire quand on n'a plus besoin du silence pour se protéger ? Le honteux, explique B. Cyrulnik, « croit qu'il va mourir de dire ». Le honteux se sent moins que l'autre, inférieur, diminué. Et si la parole apparaît comme la métaphore du locuteur, le prolongement de son identité, alors la contester c'est finalement atteindre l'être même dans son intégrité. C'est pour cela que le honteux se tait. Il se cache pour moins souffrir ou, parfois même, pour tenter de se revaloriser aux yeux d'autrui. Le honteux baisse les yeux, évite de croiser le regard des autres de peur d'être confronté à sa propre image. Comme l'a expliqué le philosophe J-P. Sartre (1943), le sentiment de honte n'est que le résultat de l'image renvoyée par l'Autre, une image qui devient sienne et qui, parfois, est l'objet d'un miroir déformant.

On voit d'ores et déjà que les sentiments d'insécurité ou de sécurité ne sont au fond, que la résultante du regard de l'Autre au sens de J-P. Sartre. En choisissant le silence, le locuteur protège son image. Le refus de parler ou de répondre peut s'interpréter comme le choix assumé d'un locuteur insécure de se taire pour ne pas prendre le risque d'abîmer sa propre image. Par ailleurs, renvoyer une image négative au locuteur du fait de son silence n'est-elle pas plus facile à accepter que d'être rejeté après avoir pris la parole ? En ce sens, le retrait silencieux apparaît comme une véritable stratégie défensive face à la peur du jugement, de la dévalorisation et du rejet. Car, on le sait, la peur de déplaire à l'autre s'explique par la peur d'être exclu du groupe. Aussi proposons-nous la définition suivante du silence centripète :

**(5) Le silence centripète, en tant qu'acte de communication, est une stratégie discursive rationalisée par le locuteur, choisie *sciemment*, dans une sorte de calcul du moindre risque. Cette stratégie est de nature à protéger le locuteur en maintenant un certain ordre expressif dans l'interaction.**

On comprend mieux dès lors pourquoi l'insécurité linguistique chez certains locuteurs peut se manifester par une réaction d'inhibition qui se traduit par un repli silencieux. Mais cette attitude est bien *sciemment* choisie par le locuteur car elle seule lui paraît à même de le protéger des dangers et des craintes que lui inspirent les circonstances.

#### 7.1.4 Le « dire silencieux »

Il est vrai qu'aujourd'hui on ne cesse de nous inciter à nous montrer tels que nous sommes, sans masque, sans effort particulier de présentation, comme si au fond, nous ne voulions pas admettre l'importance du paraître. Aujourd'hui, transparence et vérité sont les mots d'ordre au sein de notre société comme en témoigne la notion récente de « transparence politique ». Ce besoin de vérité de plus en plus pressant jette ainsi une sorte de voile pudique sur le paraître comme s'il fallait minimiser le rôle de tout ce « code secret » (Bourdieu, 1982). Pourtant, nombreux sont les exemples de la vie quotidienne qui montrent l'importance du paraître. Comme nous l'avons vu, l'image de soi présentée à l'autre, que le locuteur construit de sa personne dans le discours (ethos effectif) au sein d'un cadre interactionnel précis, se manifeste bien au-delà de la parole. Le locuteur, même lorsqu'il cesse de parler, continue d'afficher une image. C'est ce qu'a souligné l'Ecole Palo Alto pour qui le corps, le comportement, l'apparence, le regard, le sourire, la tenue, l'attitude, etc. sont tous des actes de communication puisqu'ils ont une intention signifiante. Ils communiquent une certaine part de nous-mêmes. Dans la communication, chacun a une façon de se présenter, de donner à son corps et à son visage autant d'attitudes qui « parlent » et qui nous renseignent sur la définition du locuteur dans une situation particulière. Par ailleurs, les analystes du discours ont montré que nous nous faisons une certaine représentation du locuteur avant même que celui-ci ne prenne la parole, ce qu'ils ont nommé l'« ethos prédiscursif » (Maingueneau, 2002) ou l'« ethos préalable » (Amossy, 2010). Et cette image préalable entre inévitablement en résonance avec celle que le locuteur construit dans son discours (ethos effectif).

C'est pour cette raison que nous avons fait le choix, dans le titre de notre thèse, de la locution « dire silencieux » plutôt que du seul terme « silence ». Par « dire silencieux » nous voulons intégrer à la notion de masque discursif tous les éléments constitutifs de la façade extérieure de l'être-locuteur. En effet, tous ces éléments d'apparence silencieuse participent à la définition du locuteur et à l'image qu'il souhaite projeter à son interlocuteur. Dans la mesure où ces éléments sont destinés à être perçus par l'autre et en conservant à l'esprit que nous serons jugés à travers eux, il est indiscutable que ces éléments participent, de manière symbolique, à la mise en scène discursive du locuteur. D'ailleurs, rappelons-le, dans toutes les civilisations et depuis la nuit des temps, le code expressif du masque a toujours été associé à un matériel symbolique qui n'était nullement le fruit du hasard : les matériaux entrant dans la fabrication du masque, les costumes, les rythmes musicaux et les pas de danse sont autant de signes constitutifs d'une identité conçue et produite par un masque face aux autres.

Ce faisant, libre au locuteur de choisir minutieusement tout son appareillage symbolique. Dans le discours, le « dire silencieux » devient « dire effectif » par l'interlocuteur qui y prête attention. Et c'est justement ce passage entre le « dire silencieux » et le « dire effectif » qui constitue l'essence même du masque discursif. Tout le « dire silencieux », comme champ de possible, s'actualise dans la mise en scène discursive de l'être-locuteur et devient effectif aux yeux de son interlocuteur.

## 7.2 Absence du masque discursif dans l'interaction

### 7.2.1 La perte de contrôle : le masque tombe

Le masque discursif permet au locuteur d'afficher une présentation de soi compatible avec les interactions sociales de l'instant. Autrement dit, en termes goffmaniens, le masque discursif permet au locuteur de « garder la face », c'est-à-dire de maintenir durant sa mise en scène discursive un certain ordre expressif, une certaine consistance dans son image de soi. Et comme nous venons de le voir, « garder la face » c'est, au fond, une manière de se protéger contre la menace que représente l'Autre. Mais ce sentiment de sécurité n'est possible qu'avec une certaine prise de risque : pas de sécurité sans insécurité, protégé mais menacé. En effet, locuteur n'est jamais à l'abri des accidents puisque le contrôle de soi peut être faillible : on ne maîtrise pas toujours ce que l'on dit, on ne contrôle pas tous ses gestes ni toutes ses attitudes, son intonation, les émotions qui nous agitent et *apparaissent* (Arendt, 1981) malgré nous. D'ailleurs, la psychanalyse n'a cessé de mettre en lumière ce dédoublement de l'être « qui veut paraître ce qu'il n'est pas et qui finit par découvrir en se dissimulant, par dissimulation » (Kuhn, 1992 : 24). L'être oscille entre la volonté de dissimuler et la fatalité de l'expression naturelle, deux tendances phénoménologiques qui s'opposent et se qui juxtaposent. Autrement dit, en dépit des tentatives de contrôle, l'expression naturelle finit toujours à un moment donné par nous trahir. De l'être caché à l'être révélé par le masque il y a continuellement un va et vient, comme un mouvement permanent réversible.

Partant de là, *faire tomber le masque* c'est au fond perdre la face au cours d'une interaction. C'est abandonner ce sentiment de sécurité. Cette perte de sécurité peut être *involontaire*. Dans le premier chapitre, nous avons abordé l'importance des expressions faciales du locuteur dans les interactions. Nous avons vu que par sa grande richesse

expressive, le visage est l'un des canaux les plus puissants de la communication non verbale. Les expressions faciales du locuteur jouent un rôle capital dans la communication non verbale et font du visage un site incontournable d'un ordre symbolique à déchiffrer. Mais en dehors de leur valeur expressive, les expressions faciales du locuteur jouent un rôle important dans les interactions sociales, en tant qu'indices non-verbaux modulant les échanges verbaux (Abric, 2008). En effet, les expressions faciales à travers lesquelles s'extériorisent les émotions permettent aux interlocuteurs impliqués dans l'échange verbal d'appréhender l'état émotionnel du locuteur à l'aune duquel ils peuvent ajuster leur comportement. Par exemple, un sourire en guise de réponse va encourager le locuteur à poursuivre. Aussi, chaque mouvement du visage à travers le jeu des expressions donne des indications précieuses sur le déroulement de l'interaction et correspond à un mode de préparation de l'action.

Ce faisant, connaissant l'importance de l'impact de l'expression faciale sur les partenaires, le locuteur va naturellement essayer d'influencer (plus ou moins consciemment) les réactions d'autrui en choisissant la « bonne » expression, le « bon » visage. Aussi, ce canal de communication n'est-il pas exempt de contrôle. En effet, le monde de la civilité impose à l'homme un savoir des manières et des comportements qui façonnent son identité et lui imposent un visage. Les règles de civilité indiquent au locuteur ce qu'il convient d'exprimer ou de cacher dans chaque situation et contribuent *ipso facto* à restituer au visage une opacité nécessaire. La bienséance réclame un strict contrôle du mouvement du visage, contrôle qui s'opère de diverses manières : en *modérant* l'intensité de ce que l'on montre, en *intensifiant* au contraire celle-ci, en *neutralisant* ce qui est ressenti et ce qui est montré ou en *masquant* l'affect ressenti pour révéler un état différent de celui du moment (Sander & Scherer, 2019 : 83). Dans la scène d'exposition de la comédie de Marivaux, *Le Jeu de l'amour et du hasard*, Silvia pointe du doigt le « masque » que prend Ergaste en sortant de chez lui. Elle dit à sa femme chambre :

Ergaste s'est marié : sa femme, ses enfants, son domestique, ne lui connaissent encore que ce visage-là, pendant qu'il promène partout ailleurs cette physionomie

si aimable que nous lui voyons, et qui n'est qu'un masque qu'il prend au sortir de chez lui.

Porter un masque c'est, *in fine*, maîtriser les traits de son visage. C'est d'ailleurs pour cela que les anthropologues J-J. Courtine et C. Haroche expliquent, dans leur ouvrage *Histoire du visage*, que dans l'art de se composer un visage « il convient d'éviter une expressivité trop bruyante et lui préférer une douce gravité, une sagesse aimable, une modération bien tempérée » (1988 : 186).

Toutefois, ce contrôle peut apparaître au travers d'indices qui permettent de déduire la nature de l'émotion cachée. En effet, il arrive que des micro-expressions échappent à la censure du locuteur et transparassent sous l'expression fausse. À peine perceptibles, celles-ci sont difficiles à maîtriser tant elles sont brèves et inconscientes. Ces micro-expressions associées à une nudité exposée aux yeux de tous font du visage la partie la plus vulnérable du corps humain. Le philosophe E. Levinas écrit, dans son ouvrage *Ethique et infini* (1982), de belles pages sur la peau humaine, « sans protection ». Pour lui, il s'agit d'une « nudité décente ». Si nous nous habillons, c'est pour cacher notre nudité et pour nous dérober au regard d'autrui. Se vêtir, c'est empêcher l'autre de nous atteindre dans notre intimité. Mais nous ne sommes pas enclins à vêtir un visage ; celui-ci peut rester à nu ; il n'a pas besoin de se cacher puisqu'il n'y a pas lieu d'avoir honte de la nudité de son visage. Cette nudité dont parle E. Levinas, n'est pas seulement physique. Il s'agit en fait d'un dénuement au sens de misère : « il y a dans le visage une pauvreté essentielle ; la preuve en est qu'on essaie de masquer cette pauvreté en se donnant des poses, une contenance ». (1982 : 90). Dans le même ordre d'idée, le philosophe J. Brun, dans son ouvrage *La nudité humaine* (1973), propose une réflexion très intéressante sur la nudité du corps et, par métaphore, sur celle de la condition humaine. Il écrit :

La nudité du visage se trouve exposée au monde dans la mesure où les traits et les expressions du visage révèlent ou trahissent les émotions de la conscience qui apparaît ainsi nue et sans défense aux regards de ceux qu'elle affronte. (1973 : 42)

Et c'est justement la nudité du visage, cette nudité qui le rend vulnérable, qui rend parfois certaines interactions difficiles dans le sens où des « lapsus faciaux », qui *apparaissent* (H. Arendt) à travers des manifestations involontaires, sont de nature à révéler à l'insu du locuteur une vérité cachée. Par exemple, la honte ou alors la surprise peuvent fait perdre le contrôle de l'expressivité qui est de mise dans l'interaction. Et cette perte de contrôle peut être dramatique pour la suite de l'échange puisqu'il plonge les interlocuteurs dans un embarras dont il faut rituellement se sortir. Il est vrai que E. Goffman ne parle pas de visage à proprement parler dans ses travaux mais de la notion de « face », laquelle métaphorise le visage expressif du locuteur. Le sociologue voit dans la maîtrise du visage un enjeu crucial pour tout individu. *Garder la face*, c'est au fond maintenir un certain ordre expressif, une certaine image de soi, porter un masque. Et selon le sociologue, « lorsqu'une personne fait mauvaise ou piètre figure, ce fait introduit dans la rencontre des facteurs expressifs qu'il est impossible d'engrener directement à la machine expressionnelle du moment » (1974 : 12). Lorsqu'un incident de ce type se produit la réalité affirmée par les acteurs s'en trouve menacée. Dès lors qu'un locuteur perd le contrôle de ses traits, gagné par une émotion trop vive, le visage se vide, devient alors ce visage nu, misérable, exposé à tous les dangers. L'être-locuteur devient alors vulnérable car exposé aux yeux de tous sans masque et sans défense. Et les personnes présentes « risquent de réagir en se montrant troublées, mal à l'aise, gênées, nerveuses, etc. » (Goffman, 1973 : 200). Dès lors, nous pouvons affirmer :

**(6) Lorsque le masque discursif de l'être-locuteur tombe, cela signifie qu'il perd le contrôle, de manière involontaire, de son image de soi dans sa mise en scène discursive. Ainsi le « dire » dévoile un « être » à son insu.**

Le mystère du visage se situe ainsi à mi-chemin entre l'expressivité la plus transparente et la dissimulation la plus hermétique. Le visage voile autant qu'il dévoile. Lorsque le



masque discursif tombe, la grimace<sup>85</sup> qui se donne à visage découvert apparaît. Dans le premier acte, seconde scène, dans *le jeu de l'amour et du hasard* de Marivaux, la femme de chambre Lisette dit : « Oui, nous parlions d'une physionomie qui va et qui vient, nous disions qu'un mari porte un masque avec le monde, et une grimace avec sa femme ». En effet, la grimace est ce moment de suspension du visage où les conventions cessent un instant de régir l'échange (Le Breton, 2003). La grimace peut autant marquer une outrance de l'expression qu'une perte de contrôle des traits du visage du locuteur confronté à une émotion soudaine.

Somme toute, le masque discursif qui se manifeste à travers le contrôle de ses expressions, des traits de son image, renvoie à un jeu magnifique mais dangereux dans lequel l'être-locuteur, caché derrière son masque, peut perdre le contrôle. Il fait avancer les efforts du déguisé et porte en lui-même le germe de la révélation. Ce masque discursif se tient dès lors à mi-chemin entre l'ordre expressif et la grimace, il feint un visage en même temps qu'il en dévoile un autre par inadvertance.

### 7.2.2 Parler sans masque discursif

Il est des situations où le locuteur se met sciemment en danger. Autrement dit, il fait tomber son masque non pas par inadvertance mais consciemment. Parler sans masque, sans fard et « tout dire », c'est au fond ne pas se dissimuler derrière un je « signifiant- interrupteur ». Comme nous l'avons vu, en psychologie sociale, on distingue la parole sociale de la parole intime (Marc, 2005). La parole destinée à l'autre est de nature sociale puisqu'elle relève des rôles et des rituels d'interaction. L'être-locuteur utilise la langue qui préexiste et qu'il partage avec les locuteurs. Mais en même temps, la parole est portée par la voix qui vient de l'intérieur puisqu'elle a la capacité de transmettre les pensées les plus intimes. Ne dit-on pas par ailleurs parler avec ses tripes ? Cette distinction se retrouve chez E. Goffman (1973) à travers ses notions

---

<sup>85</sup> Grimace vient du francique *grimâ* : masque.

« langage de représentation » et « langage de coulisse ». À travers ses rôles, les rituels d'interactions, l'être-locuteur se sent protégé par la parole sociale - ou « langage de représentation » - par une sorte de carapace. En revanche, une parole intime, s'exprime dans la spontanéité, l'authenticité d'un vécu personnel : l'être-locuteur se met à nu, se montre tel qu'il est, sans voile ni défense. Le philosophe C. Pépin raconte une anecdote de nature à illustrer nos propos :

Avant de monter dans le train, il a reçu un appel du psychiatre qui suit son fils, et il n'a pas cherché à dissimuler son anxiété quand sa voisine l'a interrogé. Il a tombé le masque. En retour, elle s'est livrée davantage auprès de cet inconnu qu'elle ne s'en serait crue capable. Ils ont parlé sans faux-semblant, sans jouer leur rôle. (2021 : 10)

En d'autres termes, parler sans masque, c'est au fond ne pas chercher à contrôler l'image de soi, ne pas chercher à dissimuler à l'autre notre moi intime, ne pas jouer de rôle. Nous pourrions assimiler cette attitude de transparence à la *parrêsia*. La *parrêsia* est un terme grec qui signifie le fait « de tout dire ». Cette notion apparaît dans le cadre d'une réflexion de M. Foucault sur les rapports du sujet avec la vérité. À l'automne 1983, M. Foucault prononce, à l'Université de Californie, à Berkeley, un cycle de six conférences intitulé *Discours et vérité* durant lesquels il fait pour la première fois mention de la *parrêsia*. Il définit ce concept comme une activité qui consiste à « tout dire » :

« [...] oser dire ce que notre lâcheté ou notre honte nous retiennent immédiatement de délivrer – ou encore plus simplement : s'exprimer avec sincérité et franchise. Parler sans pudeur et sans peur ». (Foucault, 1983 : 11).

La *parrêshia*, parfois traduit en français par le « dire-vrai », le « courage de la vérité », le franc parler est ainsi nécessairement indexé à la vérité puisqu'il s'agit de ne rien cacher de celle-ci, dire la vérité sans la masquer. Aussi, M. Foucault propose-t-il la définition suivante : « La parrhêsia consiste à dire, sans dissimulation ni réserve ni clause de style ni ornement rhétorique qui pourrait la chiffrer ou la masquer, la vérité » (1983 : 11). Mais pour parler réellement de la parrêsia, il faut qu'il y ait prise de risque. En effet, avancer publiquement sa vérité comme sienne revient à s'exposer

immédiatement à la colère ou au rejet de son interlocuteur. Le psychiatre B. Cyrulnik utilise l'expression « asséner la vérité » pour souligner l'idée que le dire-vrai se veut parfois brutal. Il dit à cet effet : « c'est une bonne expression 'asséner la vérité' car dire la vérité, c'est donner un coup dans la tête de l'autre, donner un coup dans les représentations de l'autre » (1999 :18)<sup>86</sup>. Ainsi, comme l'explique le philosophe M. Foucault, il existe dans la *parrêsia* un lien fort unissant celui qui parle à ce qu'il dit, lien qui implique une prise de risque. Le locuteur doit accepter de se mettre en danger. Et pour M. Foucault, cette attitude de la *parrêsia* est bien une « manière d'être ». Ce n'est pas tant une technique à la manière de la rhétorique ; elle doit plutôt être caractérisée comme une « modalité du dire-vrai ».

Cette notion de la *parrêsia* illustre à la perfection ce que l'on entend par l'expression « parler sans masque ». Parler sans masque, c'est oser, prendre le risque de dire la vérité en dépit de tout. C'est le courage du dire-vrai au risque de voir sa parole méprisée. En ce sens, parler sans masque discursif place le locuteur en position d'insécurité. Sans voile, sans masque, sa parole avance publiquement au risque d'un rejet. Ainsi, se met-il *sciemment* en danger face à son interlocuteur :

**(7) Parler sans masque discursif, c'est s'exposer sciemment, se mettre en danger volontairement en énonçant une parole intime qui par définition rend vulnérable le locuteur. En prenant le risque du dire-vrai le locuteur se met en situation d'insécurité consciemment dans l'interaction.**

---

<sup>86</sup> Le psychiatre B. Cyrulnik (1999) s'interroge sur la nécessité du mensonge dans notre société. Et dans la mesure où la vérité se veut parfois brutale, il soutient l'idée qu'il existe un devoir et un droit au mensonge. D'une part, mentir est un devoir car dans certaines situations, dire la vérité devient une forme de non-respect de l'autre. Aussi, pour le psychiatre, le mensonge est une preuve d'empathie : c'est respecter l'Autre. Mais, selon B. Cyrulnik, il existe également un droit au mensonge car le premier mobile du mensonge est la protection de soi. Nous mentons pour nous protéger.

Parler sans masque discursif, c'est ainsi se lancer en dépit du doute, accepter et même brasser l'incertitude malgré l'appréhension. En quelque sorte, faire tomber le masque volontairement, c'est accepter les risques inhérents à l'incertain, c'est-à-dire ne pas être sûr du résultat et être prêt à aller vers ce que nous ne pouvons pas anticiper. C'est accepter de se montrer vulnérables, sans dissimulation aucune, face à l'inconnu. En tant que tel, sans masque discursif, le « je » interrupteur-signifiant, devient caduque. L'être-locuteur ne se voile plus. Se révèle alors un « je » intime, authentique, vulnérable. C'est un « je » qui ne va pas dissimuler l'être-locuteur, mais un « je » qui va le mettre à nu exposé verbalement aux yeux de son interlocuteur.

### **7.3 Les mises en scène discursives de l'être-locuteur**

Au terme de nos réflexions, nous situons le *masque discursif* à la frontière entre l'intériorité et l'extériorité du locuteur, l'intime et le social, la personne et le personnage. L'être-locuteur, dans sa mise en scène discursive, va jouer de ses différentes identités qui le caractérisent. S'installe alors, dans sa mise en scène discursive, un jeu subtil entre le « dire » et l'« être ». Entre le « dire » et l'« être », l'on peut retrouver une *fusion totale*, une *adaptation* ou encore une *divergence*.

#### **7.3.1 La fusion totale entre « dire » et « être »**

L'être-locuteur peut s'identifier totalement à son personnage social. Dès lors, se forme une « identité essentialisée » (Charaudeau, 1984). Pris de vertige face à sa liberté, l'être-locuteur réplique à la perfection le couple systémique statut-rôle et fait donc preuve de « mauvaise foi » (J.P. Sartre). Ainsi parle-t-on, en psychanalyse, de

« masque réel »<sup>87</sup>. Dans ces conditions, il y a désarroi et panique sinon éclipse absolue de la conscience et, comme le note le psychanalyste R. Kuhn, le sujet « peut s'endormir dans cette négativité, perdre même la conscience de la volonté de masque » (1992 :17).

Les psychosociologues ont montré, à travers des expériences groupales, que plus une personne se sent en sécurité au sein d'un groupe, plus elle aura tendance à s'affirmer dans sa singularité. À l'inverse, en situation d'insécurité ou de conflit, ils observent que la personne accentue le besoin de ressembler aux autres, voire de fusionner (Tap, 2016 : 48). En effet, comme nous l'avons vu précédemment, cette fusion totale entre la personne et son rôle relève, *in fine*, d'une stratégie identitaire qui est le résultat d'un sentiment d'insécurité. Face à une menace identitaire, certains individus, par peur de s'affirmer, vont alors tout faire pour se rendre « invisibles » aux yeux des autres. Cette fusion totale, perçue comme une négation identitaire personnelle, permet ainsi au sujet une réassurance identitaire. Ainsi parle-t-on, en psychologie sociale, de deux stratégies « l'indifférenciation protectrice » (Marc, 2005) ou encore « l'anonymat » (Camilleri et *al*, 1990). Mais cette dilution de la responsabilité peut aller jusqu'au risque d'atteindre le point extrême de la désindividuation. Dans ce cas de figure, nous pourrions avancer que le « je » du masque réel ne serait alors plus qu'une « identité d'emprunt » (Gusdorf, 1948). Par ailleurs, nous aurions tort d'imaginer que le fait de se rendre invisibles en s'oubliant derrière nos personnages sociaux n'en est pas moins un risque puisque c'est se condamner à ne jamais de venir *autre*, à ne jamais se transcender, à se maintenir dans un état d'impuissance et passif dans la création de soi.

---

<sup>87</sup> À titre de rappel, les travaux du psychanalyste R. Kuhn (1992) nuance la notion de masque et distingue deux sortes de masques : le *masque virtuel*, celui que nous portons tous, qui fait partie de la phénoménologie de la dissimulation et le *masque réel*, qui lui, peut provoquer de graves problèmes psychologiques : la *persona* prend le pouvoir sur l'individu qui n'est plus maître de ses actes. Le masque réel suppose que le sujet ne soit pas conscient et qu'il se mente à lui-même. On ne peut parler à proprement parler de dissimulation car il n'y a pas de dédoublement du sujet entre la personne qu'il est réellement et son personnage social.

### 7.3.2 L'adaptation entre « dire » et « être »

Dans la mise en scène discursive, l'être-locuteur peut refuser le rôle que lui imposent les circonstances ou du moins *l'adapter* à ses propres besoins. En effet, la spécificité d'un individu est par essence l'être-lui-même, singulier dans son énigme et sa complexité. Comme nous l'avons vu, le rapport à l'Autre est soumis à un besoin ontologique qui est celui de la quête de reconnaissance. Pour que ce « je » circonstanciel existe, il doit être reconnu par l'Autre. À titre de rappel, cette quête de reconnaissance se décline, selon le psychosociologue E. Marc (2005), en cinq besoins identitaires : les besoins d'existence, de valorisation, d'intégration, de contrôle et le besoin d'individuation qui est le plus fondamental chez l'être humain. En effet, se sentir différent de l'autre, c'est au fond se sentir existant et reconnu comme sujet. Aussi, pour se sentir différent, l'être locuteur, dans sa mise en scène discursive peut masquer, transgresser certaines instructions imposées par son personnage social. Dans ce cas de figure, le « dire » du locuteur correspond à une sorte de compromis entre les forces centrifuges qui le caractérisent, celles issues de son environnement (le social) et les forces centripètes propres à chacun (l'intime). Ainsi, dans sa mise en scène discursive, l'être-locuteur respecte-t-il le rôle de son personnage social imposé par la société mais, par diverses stratégies, transgresse subtilement, masque certaines de ces instructions. Ici, le « je » ne travestit pas l'« être » mais plutôt *s'adapte* en fonction des dispositions propres et des nécessités du moment.

L'être-locuteur se trouve, de fait, en tension entre un *devoir-être* (comment doit-il se présenter à l'autre) et un *vouloir-être* (comment veut-il se présenter à l'autre). Et c'est justement cette tension qui va déterminer un mode particulier de *paraître* (Arendt, 1981) et qui constitue l'essence même du masque discursif. Parce qu'il est destiné à être perçu, chacun d'entre nous soigne son masque discursif afin de répondre au mieux aux nécessités du moment. Toute mise en scène discursive apparaît dès lors comme un subtil compromis entre l'intention expressive initiale du locuteur et, dans une certaine mesure, une dose de censure. Et le « je » du locuteur, mais bien plus encore, tout le « dire silencieux » est au centre de ce compromis.

### 7.3.3 La divergence entre « dire » et « être »

La mise en scène discursive de l'être-locuteur peut abriter une double identité, c'est-à-dire une duplicité entre le « dire » et l'« être ». Cette duplicité peut être consciente et on parle alors de mensonge, de faux-semblant, de tromperie. Mais cette divergence entre le « dire » et l'« être » peut également se révéler dans le discours involontairement à travers, par exemple, des lapsus. Dans ces conditions, le « dire » révèle un « être » qui s'ignore. Sa voix, son corps trahissent l'être-locuteur et dévoilent des aspects qu'il avait choisi de cacher aux yeux de son interlocuteur. Nous l'avons vu, pour S. Freud, ce sont des actes manqués qui expriment, à l'insu du sujet, un contenu refoulé de son inconscient. Dans ce cas de figure, le masque tombe et l'être-locuteur perd son identité jouée dans l'interaction.

## 7.4 Et le masque Covid-19 ?

### 7.4.1 De l'homme aux multiples visages à l'homme *a-visagé*

À l'origine, le masque est l'outil d'une métamorphose qui peut comporter, à l'instar du visage, une multitude d'affects et d'émotions. La diversité de ses usages et des matières employées illustre comment les masques ont façonné, de manière universelle, le visage des esprits et celui des divinités afin d'entrer en contact avec les forces de l'invisible. Originellement instrument de métamorphoses, le masque s'imisce aujourd'hui dans nos vies quotidiennes au titre d'instrument sanitaire de première nécessité dont l'utilité repose sur les modalités de protection. Se protéger de l'autre et protéger l'autre de soi sont devenus des maîtres mots. Aussi, la priorité du

masque n'est plus de communiquer avec les forces de l'invisible ou d'endosser un rôle mais de protéger l'homme de la Covid-19.

Le visage est le premier masque de l'homme, c'est-à-dire ce qu'il a de plus expressif en lui. Rien n'est aussi singulier, individuel et unique qu'un visage. Voilà pourquoi celui-ci tient un rôle fondamental dans la construction et l'évolution de chaque homme. Le visage est le siège même de l'identité puisqu'il est une source inépuisable d'informations sur lesquelles reposent l'identification et la reconnaissance individuelles. L'homme se définit, est reconnu et jugé par la spécificité de ses traits. Aussi, toute altération du visage, aussi minime soit-elle, compromet-elle dès lors l'acte d'identité. Le port d'un masque identique pour tous et dépourvu de toute expression, défigure l'homme tant il le prive de tous les traits caractéristiques voire constitutifs de son identité, le visage défiguré étant celui qui ne peut être reconnu. C'est d'ailleurs pour cette raison que la loi française de 2010 interdit la dissimulation du visage au sein de l'espace public : « Nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage ». L'épidémie de la covid-19 remet ainsi étrangement en question cette loi au nom de la sécurité sanitaire pour tous : les masques interdits deviennent obligatoires pour cause de protection contre le virus.

Ce masque sanitaire, qui dissimule toute la partie inférieure du visage occulte de fait une partie de l'identité de son porteur, le renvoyant dans un anonymat absolu. Ainsi, le masque sanitaire ne travestit-il pas l'être ; il affecte et détruit son unicité ; il dissimule celle-ci au regard de l'autre sans aucune promesse de révélation ultérieure. La duplicité de l'être est de ce fait totalement annihilée. Ce masque dépouille l'homme de son visage renvoyant l'être au double visage au simple statut, *in fine*, d'homme sans visage. Le porteur de masque n'est plus reconnu comme *autre* ; il sombre dans un anonymat total. Il devient *a-visagé*.



#### 7.4.2 Le masque sanitaire et l' (in)sécurité

L'anonymat dans lequel est plongé le porteur du masque sanitaire n'est pas sans conséquence, il peut être source d'insécurité. Dans son ouvrage *Ethique et infini* (1982), le philosophe E. Levinas explique que notre peau est beaucoup plus fine, fragile, que celles des autres mammifères. Physiquement parlant, il est donc plus facile de tuer un être humain. Mais en même temps, écrit E. Levinas, « le visage est ce qui nous interdit de tuer » (1982 : 90). Autrement dit, rencontrer le visage de l'autre, c'est ne plus pouvoir échapper à notre responsabilité d'homme. Dès lors qu'autrui me regarde, explique le philosophe, « j'en suis responsable, sans même avoir à prendre de responsabilité à son égard ; sa responsabilité m'incombe » (ibid. :102), une responsabilité qu'humainement, je ne peux refuser. Pour le philosophe, la rencontre avec l'autre nous ramène ainsi à la hauteur de notre humanité. À l'heure d'être mis à mort, le visage du condamné est recouvert d'un voile ou d'une cagoule. Il est de fait plus facile de tuer quelqu'un quand on ne voit pas son visage, un regard effrayé, c'est-à-dire quand on n'a jamais rencontré son humanité. Pour illustrer ces propos, le philosophe C. Pépin (2021) prend comme exemple le roman *La Chute* de l'écrivain A. Camus (1956). Ce roman raconte la vie gâchée d'un ancien avocat parisien qui n'a pas porté secours à une jeune fille qui s'est jetée du point des Arts. Une nuit, alors que Jean-Baptiste Clamence marchait dans les rues de Paris, il entendit un cri. Et puis ?

Je voulais courir et je ne bougeai pas. Je tremblais, je crois, de froid et de saisissement. Je me disais qu'il fallait faire vite et je sentais une faiblesse irrésistible envahir mon corps. J'ai oublié ce que j'ai pensé alors. « Trop tard, trop loin... » ou quelque chose de ce genre. J'écoutais toujours, immobile. Puis, à petits pas, sous la pluie, je m'éloignai. Je ne prévins personne.

*La Chute* raconte ainsi l'histoire d'un homme qui a manqué à son devoir de secourir son prochain. Et comme l'écrit le philosophe C. Pépin (2021), si Jean-Baptiste n'a pas porté secours à la jeune fille, c'est en partie parce qu'il ne l'a croisée que furtivement. Il n'a pas eu le temps de la dévisager, de croiser son regard. Ne l'ayant pas rencontrée

au sens de E. Levinas, il ne pouvait pas s'en sentir pleinement responsable. S'il avait vu son visage, écrit C. Pepin (2021), il aurait peut-être pu réagir. Il aurait sans doute tenté de sauver la vie de la jeune fille et la sienne par la même occasion.

Le port du masque sanitaire qui touche aux racines même de l'identité déshumanise son porteur. Celui-ci devient un anonyme, un sujet plongé dans un anonymat qui a pour effet d'occulter tout ce qui rend la personne unique, notamment sa part d'humanité. Or, l'être identifié est un être potentiellement accusé. En ce sens, la déshumanisation instaure un climat d'insécurité généralisée puisqu'il est plus facile au sujet de transgresser les normes dans la mesure où il se sent moins responsable de ses actes. L'Autre *a-visagé* par le masque sanitaire, ne peut plus être identifié et devient dès lors insécurisant.

Ainsi, en même temps que ce masque sanitaire met en exergue notre vulnérabilité face aux dangers que représentent le virus lui-même et l'autre, source potentielle de celui-ci, il dissimule une partie de notre visage et bouleverse profondément nos rituels. En effet, par exemple, nos rituels de salutation qui régissaient nos échanges sociétaux – la bise, la poignée de main – sont aujourd'hui proscrits et remplacés par de nouveaux codes - le coup de coude, le check, le « high five », etc. - lesquels se fondent sur la peur de l'autre et le danger qu'il peut représenter pour soi. Or, nous l'avons vu, le sentiment de sécurité est profondément relié à notre besoin de repères. Pouvoir prévoir, anticiper, évoluer dans un environnement lisible et prévisible nous apaise et renforce notre sentiment de sécurité. Mais aujourd'hui, la pandémie a fait voler en éclats tous ces repères. Et comme l'ont montré les travaux sociolinguistiques consacrés à l'insécurité linguistique, la « surinsécurité » peut-être, dans des cas extrêmes, source de mutisme comme si, au fond, le locuteur était dépossédé de sa langue. Le silence est l'une des formes extrêmes de l'insécurité linguistique en ce sens où le locuteur, ne pouvant « fuir le conflit linguistique », va mettre en place des stratégies d'évitement de toutes les situations dans lesquelles il est susceptible d'être insécure. Si le locuteur est alors contraint au silence, ce n'est plus un silence sciemment choisi, mais au contraire, c'est un silence qui s'impose à lui contre

sa volonté, un silence qui le domine et sur lequel il n'a aucune prise. Il s'agit alors d'un *silence centrifuge*.

Par ailleurs, ce masque sanitaire n'est plus langage, instrument de communication. Au contraire, il s'érige comme une barrière, un frein à toute communication affective. Dissimulés, la bouche, les lèvres, le nez, les joues ne participent plus aux modalités de l'interaction. Le masque sanitaire devient un réel défi pour la communication car des informations se perdent. Nous ne pouvons plus nous appuyer sur le mouvement des lèvres pour s'assurer de la compréhension du propos ou pour déceler l'émotion qui s'inscrit en creux de l'échange verbal. Ce masque sanitaire complexifie le décryptage des émotions et déréalise le visage en dissimulant ses mimiques et son mouvement naturel. En ce sens, le masque sanitaire ne fait pas seulement barrière aux particules nocives ; il s'oppose également à la dialectique de l'échange, laquelle devient plus difficile à soutenir du fait des efforts qu'elle exige des deux participants, l'un et l'autre devant participer à un dialogue sans l'appui de l'idiome facial. Mais bien plus encore, il nous contraint à un isolement forcé. Car comme nous l'avons vu, les expressions faciales en plus d'exprimer une émotion, sont de véritables régulateurs de l'échange. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, pour C. Darwin (1872) la capacité à reconnaître et à exprimer des expressions émotionnelles représente un avantage adaptatif. En psychologie sociale, il est admis que ce système de régulation favorise la cohésion sociale et permet une réduction des conflits interindividuels. En effet, la qualité d'une communication repose sur la qualité du climat relationnel. Or, comme l'explique le psychosociologue J-C Abric :

Dans une interaction le sourire est l'un des éléments clé – voire le plus important – de ce climat. Il est une composante essentielle de l'écoute active. Il témoigne, en effet, d'une volonté d'échange et d'une acceptation de l'Autre. Il a, par ailleurs, une caractéristique intéressante : il est souvent contagieux. Si le rire est expression, le sourire, lui, est communication. (2008 :64)

En effet, le sourire en plus d'exprimer une émotion a une fonction phatique. Par exemple, dans *l'insoutenable légèreté de l'être* (1984), M. Kundera écrit :

Ces gens-là lui adressaient un sourire étrange qu'il n'avait encore jamais connu : le timide sourire d'une complicité secrète. C'était le sourire de deux hommes qui se sont croisés par hasard au bordel ; ils ont un peu honte et en même temps ça leur fait plaisir que leur honte soit réciproque. Il se crée entre eux comme un lien de fraternité.

D'un sourire peut naître un lien de fraternité. Certains auteurs (Sander D., Scherer K-R, 2019) ont d'ailleurs montré que l'absence de toute expression faciale du fait d'une pathologie, peut déstabiliser les sujets. Par exemple, il a été prouvé que les personnes atteintes d'une paralysie faciale congénitale appelée « syndrome de Mobius » présentent de grandes difficultés dans le développement et le maintien des relations amicales car celles-ci sont dépourvues de toutes les manifestations langagières liées aux expressions faciales. En somme, les expressions faciales du locuteur jouent un rôle important dans la communication des émotions et dans leur régulation, deux fonctions adaptives qui permettent de développer des sentiments emphatiques et d'établir des liens authentiques avec l'autre. En tant que tel, avec le visage masqué, nous sommes en droit de nous demander si l'homme n'est pas condamné à l'isolement et au silence.

Paradoxalement, le masque sanitaire peut constituer parfois un réel atout pour le locuteur dans la communication. Comme nous l'avons vu, le visage – ainsi que les mains – sont les seules parties du corps exposées aux yeux de tous. Le visage est alors dépourvu de tout élément de défense et de protection. Sa visibilité immédiate et sa nudité rendent le locuteur vulnérable puisque celui-ci n'est, de fait, jamais à l'abri des « accidents » au cours d'une interaction. Les lapsus faciaux qui apparaissent à l'insu du locuteur peuvent être dramatiques pour la suite de l'échange. Nous l'avons vu, à peine perceptibles les expressions faciales qui échappent au contrôle peuvent de mettre le locuteur dans une situation malaisante dont il lui faudra rituellement sortir. Aussi, le masque sanitaire peut-il représenter une protection chez les locuteurs qui ont la hantise de dévoiler à leur insu une expression du visage. Nous pouvons bailler en public, un sourire peut nous échapper sans que cette perte de contrôle fasse tomber notre masque. En ce sens, le masque sanitaire représente une protection absolue. Grâce à celui-ci, la nudité humaine ne nous appartient plus, le visage n'est plus exposé, nu, vulnérable. Le masque sanitaire peut masquer cette « pauvreté essentielle » (Levinas, 1982). Le

locuteur trouve la sécurité d'un masque derrière lequel il peut s'abriter. La dissimulation du masque sanitaire est protection, protection au sens sanitaire mais aussi au sens interactionnel. Il fait barrière non seulement au virus mais également à toute trahison faciale expressive liée à notre vulnérabilité. L'homme n'a plus à se masquer puisqu'il porte déjà un masque

### 7.4.3 La vulnérabilité de l'homme

Le port systématique du masque apparaît au troisième millénaire au sein d'un contexte où les enjeux de l'humanité sont modifiés. Durant des millénaires, la famine, les épidémies, les maladies infectieuses et les guerres ont été le pire ennemi de l'humanité. Aujourd'hui, nous savons que plus de personnes souffrent de surcharge pondérale que de famine, l'incidence et l'impact des épidémies ont spectaculairement diminué en raison des progrès de la médecine et celle des guerres du fait de l'apparition des armes nucléaires et de la nécessité pour les nations de résoudre les conflits par d'autres moyens. En raison de ce combat contre la mort, la nouvelle quête de l'humanité est l'immortalité. Plus que l'immortalité, l'homme veut devenir *a-mortel* (Harari, 2015). Les chiffres froids du décompte des victimes de la pandémie Covid-19 en mars 2020, ces victimes fussent-elles âgées et malades, nous ramène à notre irrémédiable finitude en dépit de nos efforts pour l'oublier ou mieux, la dépasser. Aussi, le masque sanitaire est-il la traduction exacte de notre vulnérabilité dans la mesure où il traduit notre volonté désespérée d'échapper à la mort pour accéder à une vie que nous espérons éternelle telle que les avancées médicales nous les promettent dans les temps futurs. L'homme qui se masque est celui qui a peur de mourir, celui qui veut devenir *a-mortel*.

Ce faisant, alors que les masques ont toujours permis à l'homme de dépasser sa condition humaine en abolissant la frontière entre le monde des humains et celui du divin, le masque sanitaire devient exposition assumée de notre condition humaine incertaine, dimension inconditionnelle et commune à tous. Ce paradoxe est intéressant

à relever. Le masque sanitaire nous renvoie à notre volonté d'échapper à toute agression extérieure potentiellement létale et il nous renvoie à notre propre finitude. Et comme le dit Y. Harari dans son remarquable ouvrage *Homo Deus*, pour s'affranchir de la mort « les hommes se mettront à modifier peu à peu un de leurs traits, puis un autre, et encore un autre, jusqu'à ce qu'ils ne soient plus humains » (2015 : 61). Dans un souci d'*a-mortalité*, l'homme porte, en cette crise sanitaire, un masque qui le défigure, qui le renvoie à son anonymité, un masque qui le déshumanise.

#### 7.4.4 Le masque discursif vs le masque sanitaire

L'usage, tant massif qu'inédit du masque sanitaire, instaure ainsi une nouvelle conjoncture dans l'histoire du masque. En effet, en cette période de crise pandémique, le masque sanitaire prive le masque de sa signification symbolique. Depuis des millénaires, le masque trouve son essence dans la duplicité de l'être où l'homme se prête à une métamorphose en se dépossédant de son visage pour en emprunter un autre. Aujourd'hui, ce masque sanitaire dissimule sans aucune promesse de révélation si bien que l'homme est dépossédé de son visage. Aussi, alors que le masque discursif permet au locuteur d'assumer un « je » dans son discours, un « je » qui dissimule et révèle en même temps, le masque sanitaire contraint le locuteur dans un anonymat renforcé et dans une forme d'incommunicabilité.

Néanmoins, le masque discursif et le masque sanitaire procurent, tous deux, une protection à son porteur. Alors que pour le masque discursif, il s'agit d'une protection interne, le masque sanitaire, qui relève du dehors, procure un sentiment de sécurité au sens médical du terme. En effet, ce petit bout de tissu inerte qui dissimule une grande partie du visage, s'immisce dans nos vies quotidiennes sous le couvert de l'usage d'un instrument de protection. Pourtant, en même temps qu'il est signe de protection au regard des risques liés à la pandémie, il cristallise la peur et l'inquiétude et devient métaphore apparente de la crise sanitaire. En effet, le port du masque auquel se

surajoutent les contraintes liées à la distanciation sociale, l'interdiction de se rapprocher à plus d'un mètre, nous stigmatisent en tant que danger pour les autres. Il nous rappelle constamment notre vulnérabilité nous renvoyant de fait à notre propre finitude. Nous ne voulons pas dire par là que sans ce masque sanitaire l'homme n'est plus vulnérable. Mais disons que le masque sanitaire, contrairement au masque discursif met à jour sa vulnérabilité et sa fragilité aux yeux de tous.

Autre point intéressant à relever est que le masque discursif relève du collectif et de l'individuel. Il est collectif car il est par essence social et s'inscrit dans un cadre social particulier. Mais en même temps, il est individuel car libre au locuteur dans sa mise en scène discursive de choisir comment il veut paraître. Ainsi, contrairement au port de masque discursif qui obéit à un choix circonstancié du locuteur et qui participe à la communication, le masque sanitaire, quant à lui, s'impose indépendamment du contexte discursif. Il ne relève pas du choix du locuteur. En d'autres termes, il n'est que collectif même s'il vrai que depuis plusieurs mois, le masque sanitaire devient un véritable objet de mode. Certains le personnalisent. Mais n'est-ce pas une manière de se réapproprier une individualité qui nous échappe et une façon de se différencier de l'autre ? Autrement dit, ne serait-ce pas une manière de se réapproprier un *autre* visage ?

Enfin, alors que nous pouvons associer au masque discursif le silence centripète nous pouvons, au contraire, poser un lien entre le masque sanitaire et le silence centrifuge. En effet, le manque de cadre, la peur de l'Autre accentué par le surcroît d'extériorité qu'impose le port du port du masque sanitaire incite au retranchement. Le locuteur peut se renfermer dans un mutisme. Mais ce silence-là est imposé de dehors. Ce n'est pas un choix, il est subi.

## Résumé

### Chapitre 7

\*\*\*

L'homme, pour faire attester son existence et être reconnu, doit parler. Mais en même temps, dès qu'il prend la parole il prend le risque de ne pas conformer celle-ci à l'image qu'il souhaite projeter à son interlocuteur. Et cette difficulté à contrôler et même à saisir l'image que l'on donne aux autres est source d'insécurité. Chacun redoute l'« étiquette » que l'on peut lui « coller ». Il est vrai que les travaux sociolinguistiques posent comme cause principale de l'insécurité linguistique les représentations induites par les langues. Mais au fond, les sentiments d'insécurité et de sécurité ne sont que le résultat du regard de l'Autre. Nous restons toujours dans le domaine des représentations, mais il s'agit de la représentation que l'Autre se fait de nous et inversement. Aussi, l'insécurité linguistique apparaît-elle à la fois comme cause et comme conséquence directe de la prise de parole du locuteur et du regard que l'Autre porte sur son discours.

Cette tyrannie de regard à laquelle le locuteur est, malgré lui, confronté dans toute interaction en raison de sa visibilité immédiate fait que celui-ci cherchera par tous les moyens de se protéger. Se fondre dans son rôle social, ne pas en déroger, est une manière de se rendre invisible aux yeux de l'autre en ne prenant pas de risque. Mais en même temps que le masque est nécessaire pour nous protéger de notre vulnérabilité, il n'en est pas moins réducteur. En effet, le moi social, apparaît plus simple et figé que le moi intime. Dans la vie quotidienne, il apparaît dès l'ouverture d'une conversation avec l'autre à qui l'on demande « Et toi, que fais-tu dans la vie ? ». Ainsi, le risque est grand de réduire l'autre à son statut. Cette « glu sociale » (Pépin, 2014) nous colle à la



peau et entrave jusqu'à notre capacité d'ouverture aux autres parce qu'elle obscurcit nos jugements.

Ce faisant, dans le discours, l'être-locuteur cherchant à se faire reconnaître par autrui, se doit de construire une image positive de lui-même en affirmant son individualité. Aussi, bien que l'exercice de son art le soumette à de nombreuses contraintes, telles que la présence d'autrui, les exigences de son statut social et de son rôle, l'être-locuteur en tant qu'être conscient va multiplier les opportunités de s'en affranchir. Et c'est justement par son masque discursif qu'il pourra trouver une part de liberté sur la scène. Ainsi, cette carapace sociale peut-elle se fissurer dans le discours. Même si, dans toute communication, l'être-locuteur est contraint à un ensemble de règles implicites qu'il est tenu, malgré lui, de respecter dans sa représentation discursive, il reste libre de créer du jeu dans ce « je » social en faisant souffler un vent de liberté sur une identité figée. Plus précisément, le masque discursif ne permet pas seulement au locuteur de « jouer son rôle » et ainsi de répondre aux exigences sociales mais également d'affirmer son individualité en tant que sujet authentique, complexe et profond afin d'obtenir la reconnaissance de son interlocuteur.

En ce sens, le masque discursif se situe entre un « devoir-être » et un « vouloir-être ». Et parce qu'il est destiné à être perçu, chacun d'entre-nous soigne son masque discursif afin de répondre aux nécessités du moment. Entre le « dire » et l'« être », nous avons envisagé trois mises en scène discursives rendues possibles par le masque : une fusion totale, une adaptation ou alors une divergence. Or, si le masque discursif suppose une tension entre un *devoir-être* et un *vouloir-être*, seules une adaptation et une divergence sont rendues possibles par le masque discursif puisqu'elles supposent une dissimulation consciente de la part de l'être-locuteur. Soucieux de garder le contrôle de son image, l'être-locuteur joue constamment de cette dynamique au sein du discours à travers des stratégies discursives qui ont pour finalité de dissimuler et de révéler certains aspects de sa personne, de se *cache*r pour mieux se *mon*trer. Cette dissimulation qui constitue l'essence même du masque discursif est de nature défensive. Elle permet ainsi à l'être-locuteur de choisir sciemment comment il veut

*paraître* dans son discours aux yeux des autres par le biais de ses présentations. À la lumière de ces réflexions, nous proposons la définition suivante du masque discursif :

**Le masque discursif correspond à la mise en scène discursive soigneusement contrôlée par l'être-locuteur, un contrôle qui se manifeste par le maintien d'un certain ordre expressif tout au long de l'interaction. De fait, c'est par son masque discursif, circonstanciel, que l'être-locuteur cherche à obtenir un sentiment de sécurité linguistique dans la communication.**

En effet, le besoin de sécurité est un besoin psychologique fondamental de l'homme. La prévisibilité des événements étant une condition nécessaire de l'action humaine, l'homme a toujours tenté de maîtriser au mieux son environnement afin de réduire les incertitudes et diminuer les risques. Ainsi, dans la communication, l'être-locuteur cherchera par tous les moyens à augmenter son degré de sécurité. Et le fait de pouvoir contrôler son image et de maîtriser sa mise en scène discursive procure au locuteur un sentiment général de sécurité. Mais la sécurité totale n'existe pas puisque ce sentiment ne peut être atteint sans aucune prise de risque. Se rendre visible aux yeux des autres c'est assumer le risque que son image projetée soit jugée au risque d'être méprisée, non reconnue, une non-confirmation qui peut atteindre son être : *protégé mais menacé*. En effet, à tout moment son masque discursif peut tomber, c'est-à-dire que l'être-locuteur peut perdre le contrôle de son image. Ainsi, dans son discours, l'être-locuteur va choisir la stratégie discursive qu'il jugera la plus valorisante et la plus adaptée pour « garder la face » tout au long de l'interaction dans l'exercice d'une certaine prudence. D'où notre affirmation selon laquelle :

**Le masque discursif se manifeste dans le discours à travers son « je » (signifiant-interrupteur), tout son « dire silencieux » (tenue, attitude, expression faciale, comportement, etc.), mais également à travers des**

**stratégies discursives (silence centripète), le tout dans un calcul du moindre risque.**

Et depuis deux ans, alors que nous avançons tous masqués, notre sentiment général de sécurité se voit ébranlé. Mais comme l'ont montré les travaux sociolinguistiques, l'insécurité linguistique peut être aussi bien un frein dans la communication qu'un tremplin créatif où chacun, moyennant une certaine prise de conscience, redouble d'effort et de créativité pour surmonter son insécurité.

# CONCLUSION

\*\*\*

Nous sommes « jetés » dans l'existence, affirme J.P. Sartre, non pas prématurément ou imparfaits comme le sous-tendent les théoriciens des deux néoténies, l'une biologique (L. Bolk), l'autre linguistique (S. Bajrić), mais sans « essence », sans définition *a priori*. Jeté dans le monde sans raison aucune, l'homme se retrouve ainsi aux prises avec la brutalité de sa situation et l'absurdité d'une condition qu'il doit partager avec les siens. L'homme appartient au Néant. Mais appartenir au Néant n'a rien de négatif. Bien au contraire, cela signifie que l'homme peut tout devenir. Puisqu'il ne peut être réduit à une quelconque essence, il peut devenir tout ce qu'il n'est pas encore et tout ce qu'il aspire à être. À la fois totalement indéterminé et absolument libre, l'homme est destiné à être toujours *autre*. Aussi appartenir au Néant, c'est finalement, être libre. Mais paradoxalement, la liberté est tout sauf confortable et sécurisante. En effet, le fardeau de la liberté absolue est tel qu'il devient source d'angoisse et d'inquiétude. Même s'il est vrai qu'il y a un certain confort à se retrancher derrière ses personnages sociaux jusqu'à s'oublier derrière sa « façade » (E. Goffman) sociale, la liberté exige de l'être-locuteur le renoncement à ce confort. Dans sa mise en scène discursive, l'être-locuteur doit se libérer de lui-même et se réinventer en tant qu'être conscient, singulier et libre afin de prendre sa place dans le monde et s'affirmer en tant que sujet. Aussi travaille-t-il à la construction d'une liberté, de sa liberté en tant qu'être conscient, unique dans sa singularité.

Si les autres ne sont pas nécessairement l'enfer imaginé par J.P. Sartre, ils introduisent inéluctablement de l'imprévu. Chacun est pour l'autre un danger potentiel, ne serait-ce que dans son regard, un regard jamais neutre ni innocent. Autrui apparaît, de fait, comme une limite à notre liberté puisqu'une part de notre vérité nous échappe. Aussi, l'être-locuteur n'est-il libre que dans une certaine mesure. Et le moindre écart

est scruté par le regard d'autrui et l'être-locuteur le paye d'une pression discrète. Cette menace permanente fait de l'interaction un champ de perception où l'être-locuteur devra se tenir aux aguets dans l'exercice d'une certaine prudence. Même si la menace n'est pas toujours visible sur le moment, elle peut surgir d'un instant à l'autre. La condition de l'être-locuteur se trame ainsi dans une part d'imprévisibilité qui rôde autour lui et qui n'est pas toujours pressentie.

Notre étude a permis de mettre en avant l'ambivalence de la notion de sécurité linguistique. La sécurité n'est jamais immunisée contre l'inattendu. Dans la communication, être en sécurité c'est, *in fine*, être menacé. En effet, trouver sa liberté, c'est engager *ipso facto* sa propre responsabilité et, de fait, c'est se mettre en danger. Se rendre « visible » aux yeux des autres en prenant la parole c'est prendre le risque que son image ne soit pas reconnue, voire méprisée. C'est prendre le risque de mettre en danger l'identité revendiquée au cours de l'interaction. Aussi, le risque et conséquemment la vulnérabilité sont ainsi au cœur même de la condition de l'être-locuteur engagé dans une interaction. Constamment exposé à des périls, il cherchera ainsi par tous les moyens un sentiment général de sécurité lequel sous-tend, en chaque instant, une adversité inattendue. C'est en ce sens que nous soutenons l'idée que la sécurité linguistique ne peut jamais être atteinte sans prise de risque. Et dans la mesure où tout choix est risque et expose en permanence à la menace constante de perdre la face et d'être socialement discrédité, l'être-locuteur optera, de fait, pour des stratégies discursives dans un calcul du moindre risque, des stratégies qui lui permettront de garder la face. Le silence centripète, qui se traduit en termes de contrôle, en est une belle illustration. En tant qu'acte de communication, il apparaît comme une stratégie discursive sciemment choisie par l'être-locuteur et rationalisée en termes de risque qui a pour finalité de le protéger en maintenant un certain ordre expressif durant l'échange communicatif.

Force est de constater que dans la communication l'être-locuteur oscille en permanence entre vulnérabilité et sécurité, entre risque et prudence, entre contrainte et liberté. L'être-locuteur joue constamment de cette dynamique au risque de se faire démasquer. Dans un mouvement de constante création de soi, il expérimente le vertige

de cette liberté. Dans sa mise en scène discursive, il s'invente, se réinvente et tente de ne jamais se laisser définir par une conception factice de son être et d'être ainsi réduit à une « essence ». Si cette dynamique se rompt l'être-locuteur est pris de vertige et se perd : il fera preuve de « mauvaise foi » (J.P. Sartre) jusqu'à renier sa liberté et sa singularité. C'est en ce sens que nous soutenons l'idée que l'être-locuteur se situe au centre d'une tension entre un *vouloir-être* et un *devoir-être*. Il se retrouve face à un double mouvement qui le conduit à se définir d'une part à partir d'une volonté personnelle et d'autre part à partir des normes qui définissent son existence sociale. Confronté à ces deux modalités d'être, l'être-locuteur émerge comme un élément de médiation. Aussi, l'être-locuteur n'est-il pas la totalité de l'être mais apparaît comme un compromis dont il est le noyau et qu'il propose au travers de son masque discursif soigneusement choisi au cours de l'interaction.

Notre objectif initial était de proposer, modestement, une linguistique du locuteur. Si dans le cadre de la néoténie linguistique, S. Bajrić caractérise l'être-locuteur par son imperfection linguistique, nous le définissons par sa vulnérabilité linguistique, celle-ci étant à la fois la cause et la conséquence de celle-là. ***L'être-locuteur est un être linguistiquement vulnérable***. La vulnérabilité dont il est question dans notre propos n'est pas synonyme de fragilité. Il est vrai que dans le langage courant, la vulnérabilité<sup>88</sup> traduit une situation de faiblesse à partir de laquelle l'intégrité même d'un être est ou bien risque d'être affectée, diminuée, altérée. Or, cette conception de la vulnérabilité serait bien trop réductrice puisqu'elle pourrait laisser penser que la vulnérabilité linguistique serait le lot de quelques locuteurs. Or, ce n'est pas le cas. S'il est évident que certains locuteurs sont plus fragiles et plus assujettis à l'insécurité linguistique que d'autres cela ne signifie pas pour autant que les sujets parlants les plus aguerris seraient moins vulnérables, voire invulnérables. T. Magnin dans son remarquable ouvrage *Penser l'humain : au temps de l'homme augmenté* (2017), propose une distinction appropriée, dans le cadre du transhumanisme, entre les termes de vulnérabilité et de fragilité permettant ainsi d'éviter toute confusion. Pour

---

<sup>88</sup> Le terme vulnérabilité est d'origine latine, nom commun *vulnu*, « la blessure », verbe *vulnerare*, « blesser », et encore *vulnerabilis* qui signifie « qui peut être blessé » et qui blesse.

cet auteur, un organisme est invulnérable si, telle une forteresse, il « ne saurait grandir, s'adapter, se laisser façonner par son environnement et le façonner en retour » (2017 : 217). Une pierre, dit-il, est un organisme invulnérable qui peut être fragile. À l'inverse, un organisme vivant est, par définition, vulnérable du fait de sa capacité adaptative. Face à un changement environnemental, tout organisme vivant s'adapte et mute, adaptation qui le modifie en retour. Ainsi la vulnérabilité est-elle à comprendre comme la capacité à se laisser transformer par les effets de son environnement. Cette distinction est très intéressante car elle assure d'une part une profonde égalité chez les êtres humains et d'autre part elle nous permet d'esquisser une réflexion sur la notion de vulnérabilité en linguistique.

La vulnérabilité linguistique dont il est question dans notre travail est une propriété ontologique qui caractérise tout être-locuteur. En effet, dans la vie quotidienne, celui-ci possède une plasticité d'adaptation. Dans la communication, l'être-locuteur doit constamment s'adapter en fonction des paramètres situationnels et de ses besoins identitaires, adaptation rendue possible grâce au masque discursif. Finalement, le masque discursif ne permet pas tant de se grimer jusqu'à se fondre et devenir méconnaissable que de *s'adapter* en toutes circonstances dans la communication et de présenter de fait un visage adapté à chacune des situations interactives. Et, selon nous, c'est justement la vulnérabilité linguistique qui fait de l'être-locuteur un être linguistiquement imparfait. D'une part, sa vulnérabilité apparaît comme la cause de son imperfection puisque le bagage linguistique du locuteur ne lui permet pas de connaître toutes les subtilités de la langue et conséquemment de s'adapter avec aisance à toute situation. La vulnérabilité linguistique apparaît également comme la conséquence directe de son imperfection en ce sens où ne pouvant pas tout maîtriser, il se doit alors de trouver des stratégies discursives lui permettant en surface de masquer son incomplétude linguistique. Autrement dit, l'être-locuteur doit *s'adapter* en raison de son imperfection.

Somme toute, le masque discursif, changeant et circonstanciel dans tous les moments du temps, est source de liberté dans la contrainte. Il est, *in fine*, liberté permettant d'échapper aux contraintes identitaires. Finalement, porter le masque

discursif sans se mentir à soi-même ni s'oublier derrière celui-ci, permet au locuteur de se transcender jusqu'à devenir soi. Et c'est sans doute dans le paradoxe du masque que nous pouvons trouver la plus haute leçon de l'être-locuteur : accepter son essence à travers toutes les modalités du « je ». La célèbre formule de Rimbaud, « Je est un autre » prend ici tout son sens puisqu'elle met en exergue l'altérité qui est en nous. Selon la situation de communication, nous découvrons qu'il y a un autre en nous et réalisons que cette altérité est de nature à révéler une part de nous-mêmes, un « je » jusque-là inconnu. Et si ce « je » n'est pas la conséquence d'un choix, il sera perçu comme une altérité échappant à tout contrôle, une perte de maîtrise qui apparaît sous la forme d'un désaveu de nature à faire perdre la face des interlocuteurs.

Pour conclure, dans toute communication l'être-locuteur est un masque pour l'autre, non point un masque hypocrite mais un masque authentique dans l'instantanéité de l'échange. Ce jeu de substitution de masques est, nous semble-t-il, une activité fondamentale de l'activité langagière. Pour nous, c'est bien le « je » qui est l'enjeu du jeu de masques. Incapable d'échapper à celui-ci, le locuteur continue à en changer jusqu'à s'affubler d'une expression grotesque, une « grimace », masque ultime qu'il ne peut plus substituer à aucun autre. Ce jeu de masques lui est d'ailleurs si coutumier dans la communication qu'il ne le remarque même plus, sauf dans les situations qui exigent de lui un effort d'adaptation à la règle d'un nouveau jeu. Et en ces temps de crise Covid-19, le masque sanitaire complexifie cette adaptation linguistique. Néanmoins, moyennant une prise de conscience, l'insécurité linguistique peut être génératrice de dynamisme dans l'innovation quotidienne comme dans la créativité. Autrement dit, le locuteur aujourd'hui *a-visagé* s'adapte.



# BIBLIOGRAPHIE

## A

---

- ABRIC J-C. (2008), *Psychologie de la communication*, Paris, Armand Colin, (3<sup>e</sup> éd.).
- AGNOLETTI M-F. (2016), *La perception des personnes*, Malakoff, Dunod.
- AMOSSY R (éd.). (1999), *Images de soi dans le discours : la construction de l'ethos*, Paris-Lausanne, Delachaux & Niestlé.
- AMOSSY R. (2010), *Présentation de soi : Ethos et identité verbale*, Paris, PUF.
- ANDRE C, LEGERON P. (2000), *La peur des autres*, Paris, Odile Jacob.
- ANSCOMBRE J-C, DUCROT O. (1976), « L'Argumentation dans la langue », *Langages*, 42, pp. 5-27.
- ARENDT H. (1981), *La vie et l'esprit*, Paris, PUF.
- ARISTOTE. (1960), *Rhétorique I/II*, Paris, Les Belles Lettres.
- ARMENGAUD F. (1984), « Le locuteur en relation : vers un statut de co-énonciateurs », *Documentation et recherche en linguistique allemande contemporain*, 30, Vincennes, La ronde ses sujets, pp. 63-78.
- AUSTIN J.L. (1970), *Quand dire c'est faire*, Paris, Editions du Seuil.

## B

---

- BAGGIONI D. (1996), « Historique de la notion d'insécurité linguistique », in Bavoux C (éd.), *Français régionaux et insécurité linguistique*, Saint-Denis, L'Harmattan, pp.13-33.
- BAJRIĆ S. (2013), *Linguistique, cognition et didactique*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne.
- BAJRIĆ S. (2006), « Quelle(s) langue(s) parlons-nous ? Problèmes de transfert et de traduction de concepts », in *syntaxe et sémantique*, 7, pp.107 à 122.

- BAKHTINE M. (1970), *La poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil.
- BARTHES R. (1970), « L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire », *Communications*, 16, pp.172-223.
- BENVENISTE E. (1966), *Problèmes de linguistique générale 1*, Paris, Gallimard.
- BENVENISTE E. (1974), *Problèmes de linguistique générale, 2*, Paris Gallimard.
- BESSIS L. (2005), « L'économie de paroles et la psychologie », *Bulletin de psychologie*, 278/4, pp.473-480.
- BICHELBERGER R. (1999), *Celle qui gardait toute chose en son cœur*, Paris, Albin Michel.
- BIRDWHISTELL R. (1952), *Introduction to Kinesics: an annotation system for analysis of body motion and gestures*, Louisville, University of Louisville Press.
- BLANCHOT M. (1949), *La part du feu*, Paris, Gallimard.
- BONNE A, JOLY A. (1996), *dictionnaire terminologique de la systématique du langage*, Paris, L'Harmattan.
- BOURDIEU P. (1982), *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- BOURDIEU P. (1984), *Questions de sociologie*, Paris, Editions de minuit.
- BOYER A-M. (2005), « Je est un autre », in *L'homme & ses masques*, Genève, Hazan, musée Barbier-Mueller, pp.13-69.
- BRETEGNIER A. (1996), « L'insécurité linguistique : un objet insécurisé ? », in Robillard D, Beniamino M (éds.), *Le français dans l'espace francophone*, tome 2, Paris, Champion, pp. 903 – 923.
- BRETEGNIER A. (1999), *Sécurité et insécurité linguistique. Approches sociolinguistique et pragmatique d'une situation de contacts de langues : la Réunion*, Thèse de doctorat, Université de la Réunion.
- BRETEGNIER A. (2002), « Vers la construction d'une modélisation de la sécurité / insécurité linguistique », in Bretegnier A, Ledegen G (éds.), *Sécurité / Insécurité linguistique, : terrains et approches diversifiés, propositions théoriques et méthodologiques*,

Actes de la 5<sup>ème</sup> Table Ronde du Moufia, 22-24 avril 1998, Université de la Réunion, L'Harmattan, pp.123 – 149.

BROWN P, FRASER C. (1979), « Speech as a marker of situation », in Scherer K.R, Giles H (éds.), *Social markers in speech*, Cambridge, Cambridge University Press.

BRUN J. (1973), *La nudité humaine*, Paris, Fayard.

BRUNEAU T-J. (1973), « Le silence dans la communication », *Communication et langages*, 20, pp. 5-14.

BRUNEL G. (1979), « Le corps humain comme outil de communication : perspectives méthodologiques actuelles », *Anthropologie et Sociétés*, 3 (2), pp.1–20.

BUHLER M. (1974), « Schémas d'études et modèles de communication », *Communication et langages*, 24, pp. 31-43.

BURAUD G. (1948), *Les masques*, Paris, Editions du Seuil.

## C

---

CADIOU Y. (1992), « Ferdinand de Saussure et Gustave Guillaume », *Language Research*, 28/2, pp.255-265.

CAILLOIS R. (1958), *Les jeux et les hommes : le masque et le vertige*, Paris, Gallimard.

CALVET L-J. (1993), *La sociolinguistique*, Paris, PUF.

CALVET L-J. (1999), *Pour une écologie des langues du monde*, Villeneuve-d'Ascq, PLON.

CAMILLERI C, KARSTERSZTEIN J, LIPIANSKY E-M et al. (1990), *Stratégies identitaires*, Paris, PUF.

CAMUS A. (1942), *L'étranger*, Paris, Gallimard.

CAMUS A. (1956), *La chute*, Paris, Gallimard.

CANUT C. (2002), « Activité épilinguistique, insécurité linguistique et changement linguistique » in Bretegnier A, Ledegen G (éds.), *Sécurité / Insécurité linguistique, : terrains et approches diversifiés, propositions théoriques et méthodologiques*, Actes de la

- 5<sup>ème</sup> Table Ronde du Moufia, 22-24 avril 1998, Université de la Réunion, L'Harmattan, pp105-123.
- CASTEL R. (2003), *L'insécurité sociale : qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Editions du Seuil et La République des Idées.
- CHABROL C. (2006), « Identités » sociales et discursives », *Questions de communication*, 9, pp.15-27.
- CHARAUDEAU P, MAINGUENEAU D. (2002), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Editions du Seuil.
- CHARAUDEAU P. (1984), « Une théorie des sujets du langage », *Langage et société*, 28, pp. 37-51.
- CHARAUDEAU P. (2004), « Le contrat de communication dans une perspective langagière : contraintes psychosociales et contraintes discursives », in Bromberg M, Trognon A. *Psychologie sociale et communication*, Paris, Dunod.
- CHARAUDEAU P. (2005), *Le discours politique : les masques du pouvoir*, Paris, Vuibert.
- CHARAUDEAU P. (2007), « Analyse du discours et communication. L'un dans l'autre ou l'autre dans l'un ? », in *Sémiotique et communication. Etat des lieux et perspectives d'un dialogue*, 23, [En ligne] : <https://doi.org/10.4000/semen.5081>
- CHARAUDEAU P. (2009), *Identité sociales et discursives du sujet parlant*, Paris, L'Harmattan.
- CHARAUDEAU P. (2011), « Du contrat de communication en général » in *Les médias et l'information : l'impossible transparence du discours*, Brussels, Editions De Boeck, pp. 49-55.
- CHOMSKY N. (1971), *Aspect de la théorie syntaxique*, Paris, Le Seuil.
- CHOMSKY N. (1981), *Réflexions sur le langage*, Paris, Flammarion.
- CODOL J-P. (1980). « La quête de la similitude et de la différenciation sociale », in Tap P (éd.). *Identité individuelle et personnalisation*, Toulouse, Privat.
- CORDONIER D. (1998), *Le pouvoir du miroir*, Genève, Georg.

COSIER J, BROSSARD A. (1984), « Communication non verbale : co-texte ou contexte ? », in *La communication non verbale*, Paris, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel.

COURTINE J-J, HAROCHE C. (1988), *Histoire du visage*, Paris, Payot & Rivages.

CULIOLI A. (1973), « Sur quelques contradictions en linguistique », *Communications*, 20, Paris, Editions du Seuil, pp.83-91.

CYRULNIK B. (1999), « Entre songe et mensonge : la sincérité du manque », in Solemne, M. *La sincérité du mensonge*, Paris, Dervy, pp.15-40.

CYRULNIK B. (2010), *Mourir de dire : la honte*, Paris, Odile jacob.

## D

---

DANZIGER C (éd). (1999), *Le silence*, Paris, Editions Autrement.

DARWIN C. (1981), *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, Bruxelles, Editions Complexe.

DELRUELLE E. (2004), *Métamorphoses du sujet : l'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Bruxelles, De Boeck.

DESCOMBES V. (1977), *L'inconscient malgré lui*, Paris, Les Editions de Minuit.

DUBAR C. (2000), *La crise des identités*, Paris, PUF.

DUBOIS J, GIACOMO M, GUESPIN L et al. (2012), *Le Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse.

DUCROT O. (1972), *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann.

DUCROT O. (1984), *Le dire et le dit*, Paris, Edition de Minuit.

DUMAS A. (1948), *Le comte de Monte Cristo*, Paris, Editions du Seuil.

DUPONT F. (1998), « Le masque tragique à Rome », in *Rome et le tragique*, Pallas, 49. pp. 353-363.

DUTEIL-MOUGUEL C. (2005), « Les mécanismes persuasifs des textes politiques », *Corpus*, 4, [en ligne] : <https://doi.org/10.4000/corpus.357>.

## E

---

EGGS E. (1999), « Ethos aristotélien, convictions et pragmatique moderne », in Amossy R (éd.). *Images de soi dans le discours : la construction de l'ethos*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, pp. 31-60.

EKMAN P, FRIESEN WV. (1969), « The Repertoire of Nonverbal Behavior : Catégories, Origins, Usage, and Coding », *Semiotica*, 1, pp.49-98.

EKMAN P. FRIESEN WV. (1978), *Manual for the Facial Action Coding System (FACS)*, Palo Alto, California, Consulting Psychologists Press.

ERIKSON E. (1972), *Adolescence et crise : la quête de l'identité*, Paris, Flammarion.

## F

---

FALGAYRETTES-LEVEAU C, LE FUR Y et al. (1995), *Masques*, Paris, Dapper.

FALGAYRETTES-LEVEAU C. (2011), *Mascarades et carnivals*, Paris, Dapper.

FISHER G-N. (2015), *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, Paris, Dunod.

FLAHAULT F. (1978), *La parole intermédiaire*, Paris, Editions du Seuil.

FLAUBERT G. (2001), *Madame de Bovary*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT M. (2016), *Discours et vérité : précédé de La parrésia*, conférences à l'université de Californie en 1983, publiées sous la direction Vrin J. Librairie Philosophique.

FRANCARD M. (1993a), « Trop proches pour ne pas être différents. Profils de l'insécurité linguistique dans la Communauté française de Belgique », in Francard M (éd). *L'insécurité linguistique dans les communautés francophones périphériques*, Volume I, Actes du colloque de Louvain-La-Neuve, Fondation Universitaire de Belgique et de la Communauté française de Belgique, Service de la langue française, pp. 61-70.

FRANCARD M. (1993b), *L'insécurité linguistique en Communauté française de Belgique*, *Français & Société*, 6, Bruxelles, Service de la langue française, Communauté française de Belgique.

- FRANCARD M. (1996), « Le provincialisme linguistique des francophones de Belgique », in Bavoux C (éd.). *Français régionaux et insécurité linguistique*, Saint-Denis, L'Harmattan.
- FRANCARD M. (1997), « Insécurité linguistique », in Moreau M-L (éd.). *sociolinguistique : concepts de base*, Mardaga, Sprimont, pp. 170-176.
- FREUD S. (1985), « Le Moïse de Michel-Ange », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard.
- FREUD S. (1997), *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Gallimard.
- FREUD S. (2011), *Dora : fragment d'une analyse d'hystérie*, Paris, Editions Payot & Rivages.
- FUCHS C, LE GOFFIC P. (1996), *Les linguistiques contemporaines*, Paris, Hachette.

## G

---

- GADET F. (1996), *Saussure, une science de la langue*, Paris, PUF, (3<sup>ème</sup> éd.).
- GHIGLIONE R, BEAUVOIS J-L. (1981), *L'homme et son langage*, Paris, PUF.
- GHIGLIONE R. (1986), *L'homme communiquant*, Paris, Armand Colin.
- GIBERT B. (1730), *La rhétorique ou les règles de l'éloquence*, édition critique par Ben Messaoud S. 2004, Paris, Honoré champion.
- GOFFMAN E. (1973), *La mise en scène de la vie sociale/1*, Paris, Editions de Minuit.
- GOFFMAN E. (1974), *Les rites d'interaction*, Paris, Editions de Minuit.
- GOFFMAN E. (1975), *Stigmaté ; les usages sociaux des handicaps*, Paris, Les Editions de Minuit.
- GOFFMAN E. (1986), « la condition de félicité », *Actes de la recherche en sciences sociale*, 64, p.63-78.
- GOFFMAN E. (1987), « L'ordre de l'interaction », *Sociétés*, 14, pp.8-16.
- GOFFMAN E. (1991), *Les cadres de l'expériences*, Paris, Les Edition de Minuit.
- GORDON C, GERGEN K-J. (1968), *The Self in Social Interaction*, New York, Wiley.
- GRICE P. (1979), « Logique et conversation », *Communication*, 30, pp.57-72.

- GUESPIN L. (1971), « Problématique des travaux sur le discours politique », *Langages*, 23, pp.3-4.
- GUEUNIER N, GENOUVRIER E, KHOMSI A. (1978), *Les Français devant la norme*, Paris, Honoré Champion.
- GUEUNIER N. (1994), « L'insécurité linguistique méthodologie et construction du concept », in Francard M (éd). *L'insécurité linguistique dans les communautés francophones périphériques*, Volume I, Actes du colloque de Louvain-La-Neuve, Fondation Universitaire de Belgique et de la Communauté française de Belgique, Service de la langue française, pp. 61-70.
- GUILLAUME G. (1988), *Leçons de linguistique de Gustave Guillaume 1947-1948*, série C, publiées sous la direction de Valin R, Hirtle W, Joly A. Québec, Lille, Presses de l'université Laval, Presses université de Lille.
- GUILLAUME G. (1989), *Leçons de linguistique*, Série C, volume 9, *Grammaire particulière du français et grammaire générale*, Lille / Québec, PUL/PUL.
- GUSDORF G. (1948), *La découverte de soi*, Paris, PUF.
- GUSDORF G. (1963), *La parole*, Paris, PUF.

## H

---

- HAGEGE C. (1985), « Linguistique socio-opérative, ou pour une théorie de la communication », in *L'Homme de paroles*, Paris, Fayard, pp.235-267.
- HAGEGE C. (1996). *L'Enfant aux deux langues*, Paris, Odile Jacob.
- HALL E-T. (1971), *La dimension cachée*, Paris, Editions du Seuil.
- HALPERN C (éd.). (2016), « L'identité. Histoire d'un succès », in *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société*, Rantheaume, Editions Sciences Humaines, pp.5-13.
- HARARI Y. (2015), *Homo deus*, Paris, Albin Michel.
- HEGEL F. (2008), *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Flammarion.



HOBBS T. (2000), *Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*, Paris, Gallimard.

HONNETH A. (2000), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les éditions du cerf.

HUME D. (1974), *Traité de la nature humaine*, Paris, Flammarion.

HYMES D. (1991) *Vers la compétence de communication*, Paris, Les éditions Didier.

## J

---

JACOB A. (1990), *Anthropologie du langage : construction et symbolisation*, Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga.

JAKOBSON R. (1963), *Essais de linguistique générale*, Paris, Editions de minuit.

JANKELEVITCH V. (1983), « Musique et silence », in *La musique et l'Ineffable*, Paris, Editions du seuil, pp.161-193.

JODELET D. (1989), *Les représentations sociales*, Paris, PUF.

JOLY A. (2011), « L'article, instrument de modalisation chez Gustave Guillaume (1919) », in *Modèles linguistiques*, 64, pp.103-115.

JUNG CG. (1964), *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard.

## K

---

KAUFMANN J-C. (2009), « L'identité », in AÏN J (éd), *Identités. Entre être et avoir : qui suis-je ?*, Toulouse, Eres, pp.55-63.

KERBRAT-ORECCHIONI C. (1998), *Les interactions verbales*, Paris, Armand Colin, (3<sup>o</sup> éd.)

KERBRAT-ORECCHIONI C. (2002), *L'énonciation*, Paris, Armand Colin.

KILLEEN M-C. (2004), *Essai sur l'indicible: Jabès, Duras, Blanchot*, Saint-Denis, PUV.

KLEIBER G. (2010), « En quête de / Enquête sur *silence* », in Gornikiewicz J, GrzmilTylutki H, Piechnik, I (éds). *En quête de sens. Etudes dédiées à Marcela Swiatkowska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagellonskiego, Krakow, pp. 276-285.

KUHN R. (1992), *Phénoménologie du masque*, Paris, Desclée de Brouwer.

KUNDERA M. (1984), *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Gallimard,

KUNDERA M. (1997), *L'identité*, Paris, Gallimard.

KUNDERA M. (1990), *L'immortalité*, Paris, Gallimard.

## L

---

L'ÉCUYER R. (1978), *Le Concept de soi*, Paris, PUF.

LABOV W. (1976), *Sociolinguistique*, Paris, Les éditions de minuit.

LACASSAGNE M-F. (2007). « La psychologie sociale du langage » in Petard J. P (éd.). *Psychologie sociale*. Bréal, Paris.

LAING R. (1971), *Soi et les autres*, Paris, Gallimard.

LAPLANCHE J, PONTALIS J-B. (2007), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF.

LAPLANTINE F. (2020), *Penser l'intime*, Paris, CNRS.

LASSWELL H. (1948), « The structure and function of communication in society », Bryson (éd), *The communication of ideas*, New York, Harper & Row, pp.37-51.

LAVATER JG. (1979), *La physiognomie ou l'art de connaître les hommes d'après les traits de leur physionomie, leurs rapports avec les divers animaux, leurs penchants, etc.*, Lausanne, L'âge d'homme.

LE BRETON D, BRETON P. (2009), *Le silence et la parole : contre les excès de la communication*, Toulouse, Editions Erès.

LE BRETON D. (2003), *Des visages*, Paris, Editions Métailié.

LE BRETON D. (2015), *Du silence*, Editions Métailié, Paris.

LE FUR Y. (2008), *Masques*, Paris, musée du Quai Branly.

LE GOFF A. (2013), « Identité, reconnaissance et ordre de l'interaction chez E. Goffman », in Céfai C, Perreau L. *Goffman et l'ordre d'interaction*, Paris, CURAPP, PUF, pp.369-390.

LE GUERN M. (1977), « L'éthos dans la rhétorique française de l'âge classique », in C.R.L.S. (éd.) *Stratégies discursives*, Lyon, PUL, pp.281-287.

LENAIN T, WIAME A (éds.). (2011), *Personne / personnage*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin.

LEVI P. (1987), *Si c'est un homme*. Paris, Julliard.

LEVINAS E. (1982), *Ethique et infini : dialogues avec Philippe Nemo / Emmanuel Lévinas*, Paris, Fayard.

LIPIANSKY E-M. (1992), *Identité et communication*, Paris, PUF.

LIPIANSKY E-M. (1993), « L'identité dans la communication », *Communication et langages*, 97, pp. 31-37.

LOCKE J. (2001), *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin.

## **M**

---

MAERTENS J-T. (1978), *Le masque et le miroir : essai d'anthropologie des revêtements faciaux*, Paris, Aubier.

MAGNIN T. (2017), *Penser l'humain : au temps de l'homme augmenté*, Paris, Albin Michel.

MAINGUENEAU D. (1991), *L'analyse du discours*, Paris, Hachette.

MAINGUENEAU D. (1993), *Le Contexte de l'Œuvre Littéraire, Énonciation, Écrivain, Société*, Paris, Dunod.

MAINGUENEAU D. (1999), « Ethos, scénographie, incorporation », in Amossy R (éd.). *Images de soi dans le discours : la construction de l'ethos*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, pp. 75-100.

MAINGUENEAU D. (2002), « Problèmes d'éthos », *Pratiques*, 113-114, pp.55-68.

MAINGUENEAU D. (2014), « Retour critique sur l'éthos », in *Langage et société*, Editions de la Maison de sciences de l'homme, 3, 49, pp.31-48.

- MALIK A. (2000), « Le « dire » du silence : les ponctuations émotionnelles et cognitives des interactions », in *Communication et organisation*, 18, pp.1-6.
- MALRAUX A. (1951), *Les Voix du silence*, La galerie de la Pléiade, Gallimard, Paris.
- MARANDA P. (1993), « Masque et identité », in *Anthropologie et sociétés*, 17, 3, pp13-28.
- MARC E, PICARD D. (2000), *Relations et communications interpersonnelles*, Paris, Dunod.
- MARC E. (2005), *Psychologie de l'identité*, Paris, Dunod.
- MARIVAUX. (2012), *Le Jeu de l'amour et du hasard*, Paris, Flammarion.
- MARTINET A. (1974), *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin.
- MAUSS M. (1938), « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 68, pp. 263-281.
- MEAD G.H. (1963), *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF.
- MEHRABIAN A, FERRIS SR. (1967), « Inference of attitudes from nonverbal communication in two channels », *Journal of consulting psychology*, 31, 3, pp.248-252.
- MERLE J-L. (2003) « Le sujet, présentation générale », *Le Sujet, Bibliothèque de Faits de Langues*, Ophrys, pp.5-14.
- METIDJI S. (2014), « Le nom du silence : du lien symbiotique à la relation symbolique », *Cliniques méditerranéennes*, 90, pp.217-234.
- MILLER J. (2007), *Les arts premiers*, Paris, Editions Gründ.
- MORFAUX L-M, LEFRANC J. (2011), *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin.
- MOSCOVICI S (éd.). (1984) *Psychologie sociale*, Paris, PUF.
- MOUNIN G. (1974), *Dictionnaire de la linguistique*, Paris, PUF.
- MUCCHIELLI A. (1986), *L'identité*, Paris, PUF.
- MUCCHIELLI A. (1995), « La communication globale et ses enjeux existentiels », in *Psychologie de la communication*, Paris, PUF, pp.77-90.

## N

---

- NEVEU F. (2011), Dictionnaire des sciences du langage, Paris, Armand Colin, (2<sup>o</sup>éd.).
- NIETZSCHE F. (1971), Par-delà le bien et le mal, Paris, Gallimard.
- NORMAND C. (2011), « Langue, Parole, Sujet chez Saussure et Benveniste », D.E.L.T.A, 27/1, pp.99-119.

## O

---

- ORLANDI E. (1996), *Les formes du silence*, Paris, Editions des Cendres.

## P

---

- PANI J. (2006), « Un monde d'autres visages », in *Visages des Dieux, Visages des hommes : Masques d'Asie*, Daoulas, Centre culturel Abbaye Daoulas, Editions Hoëbeke.
- PARRET H. (1980), « Les stratégies pragmatiques », *Communications*, Les actes de discours, 32, pp. 250-273.
- PEPIN C. (2021), *La rencontre*, Paris, Allary Editions.
- PEREA F. (2003), *Je & Autres : les masques de nos personnes*, Paris, L'Harmattan.
- PICARD D. (1992), « De la communication à l'interaction : l'évolution des modèles », *Communication et langages*, 93, pp. 69-83.
- PICARD M. (1954), *Le monde du silence*, Paris, Presses universitaires de France.
- PRUVOST J. (2014), « « Insécurité linguistique », l'oubliée de nos dictionnaires », in Garnier B., (éd.), *Insécurité linguistique en éducation : Approche sociologique comparée des élèves issus du Maghreb*, Éla. Études de linguistique appliquée, 175, pp. 261-262.
- PUJADE-RENAUD C. (1976), *Expression corporelle : langage du silence*, Paris, les Editions ESF.

## R

---

REY A. (éd.), (1992), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert.

REY A. (éd.). (2001), *Le grand Robert de la langue française : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, (2<sup>o</sup> éd.).

ROBILLARD D. (1994), « L'insécurité linguistique en français à l'Ile Maurice : quand le chat n'est pas là, les souris parlent français ? », in Francard M (éd.). *L'insécurité linguistique dans les communautés francophones périphériques*, Volume II, Actes du colloque de Louvain-La-Neuve, Fondation Universitaire de Belgique et de la Communauté française de Belgique, Service de la langue française, pp. 109-123.

ROBILLARD D. (1996), « Le concept d'insécurité linguistique à la recherche d'un mode d'emploi », in Bavoux C. (éd.), *Français régionaux et insécurité linguistique*, L'Harmattan, Saint-Denis, pp.55-74.

## S

---

SANDER D, SCHERER K-R (éds). (2019), *Traité de psychologie des émotions*, Malakoff, Dunod.

SARBIN T-R. (1954), « Role theory », in Lindzey G. (éd.), *Handbook of Social Psychology /I*, Reading, Addison-Wesley.

SARFATI G-E. (2020), *Linguistique : initiation aux grandes théories*, Malakoff, Armand Colin.

SARRAUTE N. (1967), *Le silence*, Paris, Galimard.

SARTRE J-P. (1943), *L'être et le néant*, Paris, Gallimard.

SARTRE J-P. (1996), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard.

SAUSSURE F. (1972), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.

SIMMEL G. (1998), « la signification esthétique du visage », in *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages.

SMEDT M, (1986), *Eloge du silence*, Paris, Albin Michel.

SOLEMNE M., (1999), « Attention liberté ! Port du masque obligatoire », in *La sincérité du mensonge*, Paris, Devry, pp. 109-120.

SOLERE J-L. (2005), « Silence et philosophie », *Revue Philosophique de Louvain*. 103/4, pp. 613-637.

STEINER G. (2010), *Langage et silence*, Paris, Les Belles Lettres.

STOETZEL J. (1978), *La psychologie sociale*, Paris, Flammarion.

## T

---

TABOADA-LEONETTI I. (1990), « Stratégies identitaires et minorités : le point de vue du sociologie », in Camilleri C et al. *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, pp. 43-58.

TAP P. (1988), *La société Pygmalion ?*, Paris, Dunod.

TAP P. (2016), « Marquer sa différence », in Halpern C (éd.). *Identité(s)*, Rantheaume, Editions Sciences Humaines, pp. 46-50.

TEDESCHI J-T (éd.). (1981), *Impression Management Théory and Social Psychological Research*, New York, Academic Press.

THIL E. (2013), « « Révéler » le silence : Alexis de M. Yourcenar », *Le Silence et le Verbe Initial(e)s*, 23, pp.19-32.

TRUDGILL P. (1974), *Sociolinguistics*, Harmondsworth, Penguin Books.

## V

---

VAN DEN HEUVEL P. (1985), *Parole Mot Silence : pour une poétique de l'énonciation*, Mayenne, Librairie José Corti.

VILLIERS I-A. (1986), « Le désir d'être un homme », *Contes cruels*, in *Œuvres complètes*, tome 1, Paris, Gallimard, pp. 657-665.

VION R. (2000), *La communication verbale*, Paris, Hachette.

## **W**

---

WATZLAWICK P, BEAVIN HELMICK J, JACKSON D. (1972), *une logique de la communication*, Paris, Editions du seuil.

WINKIN Y. (1981), *La nouvelle communication*, Paris, Editions du seuil.

WINNICOTT D. (1975), *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard.

## **Y**

---

YAGUELLO M. (1981), *Alice au pays du langage*, Paris, Editions du Seuil.

YAGUELLO M. (1988), *Catalogue des idées reçues sur la langue*, Paris, Point virgule.

## **Z**

---

ZILLER R. (1973), *The Social Self*, New York, Pergamon Press.



# LISTE DES SCHEMAS

**Schéma 1.** L'acte de langage chez F. Saussure

**Schéma 2.** Dichotomie langue / parole chez F. Saussure

**Schéma 3 :** L'acte de langage chez G. Guillaume

**Schéma 4.** Dichotomie langue / discours chez G. Guillaume

**Schéma 5.** Les différentes terminologies relatives au sujet dans le langage

**Schéma 6.** L'acte de langage en néoténie linguistique

**Schéma 7.** Le modèle de communication de C. Shannon

**Schéma 8.** Le modèle de communication de H. Lasswel

**Schéma 9.** Le modèle de communication de R. Jakobson

**Schéma 10.** Le modèle de la situation de communication de P. Brown et C. Fraser

**Schéma 11.** Le modèle de communication comme une co-construction d'après R. Ghiglione

**Schéma 12.** Le modèle de communication à deux espaces de P. Charaudeau

**Schéma 13.** La construction de l'ethos effectif

**Schéma 14.** Le silence des langues en néoténie linguistique

**Schéma 15.** Le silence centripète / le silence centrifuge

**Schéma 16.** Résultats de l'enquête de P. Trudgill

**Schéma 17.** Résultats de l'enquête de P. Trudgill avec la variante sexe

## INDEX DES NOTIONS

---

### **A**

acte de langage · 8, 16, 18, 20, 24, 28,  
79, 111, 113, 149, 151, 153, 186,  
253

acte expressif · 96, 97

altérité · 60, 61, 340, 379

aphasie · 252, 262, 264, 265

appareil formel · 23, 169, 170, 338

appareillage symbolique · 168, 169,  
170, 351

apparence · 218, 219, 220, 221

---

### **B**

besoin identitaire · 143

---

### **C**

co-énonciation · 25

communication · 16, 30, 76, 80, 81, 82,  
83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92,  
93, 94, 95, 97, 99, 101, 102, 104,  
105, 106, 107, 133, 134, 135, 136,  
137, 141, 142, 143, 144, 145, 146,  
147, 148, 151, 152, 153, 155, 156,  
226, 232, 239, 247, 254, 255, 259,  
260, 261, 263, 264, 265, 267, 270,  
272, 273, 274, 339, 347, 349, 350,  
353, 367, 370, 372, 373, 374, 376,  
378, 379

comportement linguistique · 27, 77, 78,  
79, 80, 245, 284, 290

contrat de communication · 144, 145,  
146, 147, 150, 155, 186, 339

corps (langage ~) · 93, 94, 95, 97, 99,  
102, 106, 182, 222, 265, 350, 362

---

### **D**

devoir-être · 361, 372, 377

dicible indicible · 268

diglossie · 305, 307, 308, 310

discours · 20, 107, 108, 109, 110, 111,  
112, 159, 160, 161, 162, 163, 164,  
165, 166, 170, 173, 174, 176, 177,  
179, 180, 181, 183, 184, 185, 186,  
187, 188, 189, 190, 191, 192, 212,  
223, 232, 235, 239, 240, 246, 255,  
258, 260, 266, 267, 268, 270, 274,  
316, 327, 333, 338, 339, 340, 345,  
346, 347, 348, 350, 351, 362, 369,  
371, 372, 373

dissimulation · 206, 207, 208, 213,  
220, 221, 223, 268, 269, 274, 345,  
347, 348, 352, 355, 357, 359, 360,  
372

distance psychique · 119, 128, 129,  
130

---

### **E**

efficacité symbolique · 173

énonceur psychosocial · 67

énonciation · 20, 21, 22, 23, 25, 31, 32,  
61, 72, 77, 86, 108, 110, 146, 151,  
163, 170, 177, 178, 179, 180, 181,

183, 185, 186, 190, 241, 242, 245,  
259, 268, 271

ethos · 7, 8, 4, 151, 153, 159, 160, 161,  
162, 163, 164, 165, 166, 167, 170,  
171, 172, 177, 178, 179, 180, 181,  
182, 183, 184, 186, 187, 188, 189,  
190, 191, 319, 346, 350, 380, 385,  
390, 396

être-locuteur · 34, 35, 72, 159, 223,  
224, 258, 338, 340, 344, 345, 346,  
351, 355, 359, 361, 362, 372, 373,  
375, 376, 377, 378, 379

expression faciale · 90, 96, 104, 105,  
298, 352, 353, 366, 367

---

## **F**

façade · 58, 168, 169, 174, 340, 342,  
344, 348, 351, 375

Face · 11, 65, 129, 269, 323, 333, 360,  
377, 378

---

## **G**

gestion d'impressions · 160, 167

grammaire générative · 13, 14, 16, 67

grimace · 356, 379

---

## **H**

habitus · 160, 172, 173

hypercorrection · 290, 291, 292, 295,  
296, 301, 312, 320, 347

---

## **I**

identité · 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42,  
44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54,  
59, 60, 61, 62, 64, 66, 68, 69, 70, 71,

72, 73, 133, 134, 135, 136, 137, 138,  
140, 141, 143, 153, 155, 159, 166,  
170, 175, 176, 182, 190, 191, 192,  
198, 199, 200, 202, 204, 206, 212,  
214, 223, 335, 336, 337, 338, 339,  
340, 341, 342, 343, 344, 346, 347,  
349, 351, 353, 359, 360, 362, 363,  
365, 372, 376, 378

identité discursive · 6, 60, 68, 69, 70,  
212

identité sociale · 48

imperfection linguistique · 80

indicible · 260, 261, 262, 263, 264,  
266, 272, 273, 348

insécurité linguistique · 9, 10, 5, 27,  
65, 127, 139, 276, 277, 283, 285,  
287, 288, 289, 290, 291, 292, 295,  
296, 297, 300, 301, 302, 303, 304,  
305, 306, 307, 308, 309, 310, 311,  
312, 313, 317, 318, 319, 320, 321,  
322, 323, 324, 325, 326, 327, 328,  
329, 330, 331, 332, 333, 335, 347,  
348, 350, 365, 371, 374, 377, 379,  
380, 381, 382, 385, 386, 387, 393

insuffisance du langage · 262, 263

intentionnalité · 125, 171, 174, 224,  
258, 259, 261, 273

interaction · 80, 90, 92, 93

interlocuteur · 93

intra-locuteur · 145, 152

---

## **K**

kinésique · 102, 116

---

## **L**

langue · 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16,  
18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,

28, 29, 76, 77, 78, 79, 80, 108, 109,  
242, 243, 244, 245, 284, 285, 286

lapsus · 98, 355, 362, 367

légitimité linguistique · 127, 293, 308,  
309, 322, 323, 327

liberté · 57, 58, 59, 67, 71, 112, 132,  
139, 155, 210, 341, 359, 372, 375,  
376, 378, 394

linguistique structurale · 6, 8, 15, 67

locuteur inachevé · 27, 73, 241

locuteur-auditeur idéal · 15, 16

---

## M

masque · 193, 194, 195, 196, 197, 198,  
199, 200, 201, 202, 203, 204, 205,  
206, 207, 208, 209, 212, 213, 214,  
215, 217, 218, 219, 220, 221, 222,  
223, 224, 335, 336, 337, 338, 339,  
340, 341, 342, 343, 344

masque (faire tomber ~) · 344, 359

masque (parler sans ~) · 356

masque discursif · 1, 2, 9, 10, 2, 3, 5,  
217, 223, 224, 274, 275, 336, 338,  
339, 340, 344, 345, 346, 347, 351,  
352, 355, 356, 358, 359, 361, 369,  
370, 372, 373, 377, 378

masque réel · 208, 210, 360

mauvaise foi · 58, 59, 73, 170, 210,  
341, 342, 343, 359, 377

miroir social · 62, 73

---

## N

néoténie linguistique · 26, 27, 29, 76,  
77, 78, 79, 241, 242, 243, 245, 328,  
377, 396

norme · 131, 132, 133

---

## P

Palo Alto · 81, 89, 90, 91, 93, 101,  
106, 112, 155, 181, 246, 248, 385

parler · 76, 78, 79, 80, 255

parole · 9, 10, 11, 12, 13, 16, 18, 19,  
20, 21, 22, 23, 24, 136, 159, 176,  
177, 180, 182, 183, 184, 187, 191,  
218, 228, 230, 232, 235, 236, 237,  
238, 239, 240, 257, 266, 330, 338,  
339, 347, 349, 350, 356, 358, 371

*parrêsia* · 357, 358, 385

perfection linguistique · 27, 328

*persona* · 1, 202, 203, 205, 206, 207,  
209, 213, 217, 223, 337, 344, 360

personnage · 168, 198, 199, 201, 202,  
203, 204, 209, 210, 215, 216, 217,  
218, 223, 336, 337, 338, 341, 342,  
359, 360, 361

personne · 38, 39, 61, 215, 216, 217,  
218, 221, 223, 336, 337, 359, 360

physiognomie · 94, 389

plurilinguisme · 278, 311

polyphonie · 24, 32, 178, 179

présentation de soi · 159, 160, 161,  
162, 166, 167, 168, 169, 170, 171,  
174, 175, 177, 178, 181, 185, 186,  
187, 190, 192

principe de coopération · 145

*prosôpon* · 202

proxémie · 122, 124

psychomécanique du langage · 18, 19,  
32

---

**R**

rapport de places · 134, 136, 137

reconnaissance · 48, 61, 62, 65, 115, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 150, 156, 230, 296, 346, 361, 372

représentation linguistique · 277, 278, 283, 286, 287, 291, 313

rôle · 45, 53, 58, 59, 69, 127, 132, 170, 198, 202, 203, 205, 206, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 222, 337, 338, 341, 342, 343, 344

---

**S**

scénographie · 185, 186

sécurité linguistique · 223, 301, 303, 304, 305, 317, 320, 325, 331, 332, 334, 335, 336, 340, 373, 376

silence · 90, 112, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 293, 294, 295, 319, 334, 347, 348, 349, 351, 365, 367, 370, 374, 376

silence centrifuge · 261, 266, 269, 271, 272, 273, 366, 370

silence centripète · 261, 267, 268, 270, 271, 272, 274, 347, 348, 349, 370, 374, 376

silence des langues · 244, 245

situation de communication · 30, 114, 115, 116, 117, 126, 149, 151, 186

statut social · 127, 129, 132, 163, 211, 372

stigmaté · 54, 73

stratégie discursive · 241, 258, 269, 274, 349, 373, 376

subjectivité · 21, 23, 26, 34, 56, 77, 134

sujet parlant · 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34

---

**V**

vouloir-dire des langues · 77, 78, 79, 80, 242, 243, 245

vouloir-être · 361, 372, 377

vulnérabilité · 52, 73, 207, 213, 223, 281, 344, 365, 368, 370, 371, 376

vulnérabilité linguistique · 377, 378

## INDEX DES NOMS PROPRES

---

### A

Abric J-C · 105, 123, 126, 127, 132, 285, 286, 341, 353, 366  
Agnoletti M-F · 159  
Amossy R · 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 177, 178, 180, 181, 183, 186, 187, 350  
Anscombe J-C · 23  
Arendt H · 218, 219, 220, 343, 344, 352, 355  
Aristote · 161, 162, 163, 164, 165, 174, 183  
Austin J. L · 24, 110

---

### B

Baggioni D · 292  
Bajrić S · 26, 27, 28, 29, 33, 76, 77, 78, 79, 241, 242, 243, 328, 375, 377  
Bakhtine M · 25  
Barthes R · 162  
Beauvois J-L · 11, 15, 330  
Benveniste E · 21, 22, 23, 61, 66, 72, 80, 108, 134, 169, 235, 338  
Birdwhistell R · 89, 102  
Blanchot M · 251, 263  
Bourdieu P · 33, 139, 160, 171, 172, 173, 174, 175, 186, 277, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 307, 309, 334, 346, 350

Boyer A-M · 193, 203, 213, 223  
Bretegnier A · 277, 278, 288, 317, 318, 321, 325, 331, 332, 333, 346, 348  
Brun J · 198, 354  
Bruneau T-J · 239, 246, 247, 253, 264, 269, 270  
Buhler M · 84  
Buraud G · 197, 198, 212, 213, 338

---

### C

Cadiou Y · 11  
Caillois R · 72, 196, 197, 198, 201  
Calvet L-J · 278, 284, 286, 295, 297, 299, 300, 301, 311, 312, 313, 314, 316, 323, 332  
Camilleri C · 132, 143, 211, 360  
Canut C · 320  
Castel R · 280, 281, 282, 346  
Chabrol C · 66  
Charaudeau P · 29, 30, 60, 61, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 88, 111, 112, 114, 115, 126, 127, 149, 150, 151, 152, 153, 160, 166, 178, 183, 184, 185, 186, 189, 212, 339, 359  
Chomsky N · 13, 14, 15, 16, 67, 117  
Cordonier D · 209, 213, 344  
Culioli A · 25, 32  
Cyrulnik B · 7, 348, 349, 358

---

**D**

Danziger C · 236  
Darwin C · 95, 96, 97, 104, 366  
Delruelle E · 58, 342  
Descombes V · 260, 266, 268  
Ducrot O · 23, 25, 31, 32, 178, 179,  
267, 268, 277  
Dupont F · 202

---

**E**

Ekman P · 102, 103, 104  
Erikson E · 41, 42, 53

---

**F**

Fisher G-N · 43, 127, 130, 131, 132,  
133  
Flahault F · 135, 136  
Foucault M · 357, 358  
Francard M · 278, 294, 306, 307, 308,  
309, 310, 311, 312, 315, 316, 334,  
348  
Freud S · 40, 41, 95, 97, 98, 99, 100,  
101, 205, 362  
Fuchs C · 7, 11, 21

---

**G**

Gadet F · 9, 10  
Genouvrier E · 278, 302, 310  
Ghiglione R · 11, 14, 15, 95, 101, 104,  
106, 144, 145, 146, 147, 152, 153,  
318, 330, 339  
Gibert B · 164, 165

Goffman E · 33, 52, 53, 54, 59, 73, 89,  
121, 122, 129, 130, 131, 132, 136,  
141, 142, 143, 152, 160, 166, 167,  
168, 169, 170, 171, 172, 174, 184,  
186, 214, 216, 218, 285, 332, 341,  
343, 344, 348, 355, 356

Gordon C · 45, 46

Grice P · 145

Guespin L · 75, 109

Gueunier N · 278, 302, 303, 305, 306,  
308, 310, 315, 334

Guillaume G · 17, 18, 19, 20, 21, 32,  
33, 330

Gusdorf G · 234, 337, 341, 342, 343,  
360

---

**H**

Hall E-T · 123, 124, 125, 130

Halpern C · 37

Harari Y · 368, 369

Hegel F · 139

Hobbes T · 138, 139

Honneth A · 65, 139, 140

Hume D · 39, 40

Hymes D · 33, 116, 117

---

**J**

Jacob A · 227, 234, 235, 261, 266

Jakobson R · 85, 86, 87

Jodelet D · 285

Joly A · 11, 20, 21, 32

Jung C.G · 205, 206, 217

---

**K**

Kaufmann J-C · 35, 36, 41  
Kerbrat-Orecchioni C · 17, 22, 23, 87,  
106, 113, 115, 119, 120, 128  
Khomsî A · 278, 302, 310  
Killeen M-C · 262, 266  
Kleiber G · 233  
Kuhn R · 207, 208, 344, 345, 352, 360

---

**L**

Labov W · 33, 277, 287, 288, 289, 290,  
291, 292, 293, 294, 295, 296, 297,  
300, 302, 306, 307, 310, 312, 331,  
346  
Lacassagne M-F · 118  
Laing R · 65, 135, 141, 142  
Laplantine F · 218  
Lasswell H · 83, 84, 85  
Lavater J-G · 94  
Le Breton D · 104, 226, 228, 229, 230,  
232, 239, 249, 256, 264, 265, 269  
Le Fur Y · 199, 204  
Le Goffic P · 7, 11, 21  
Le Guern M · 165  
Lenain T · 215, 216  
Levinas E · 354, 364, 365, 367  
Lipiansky E-M · 43, 49, 50, 51, 62,  
132, 136, 137, 156, 191, 337, 339  
Locke J · 38, 39

---

**M**

Magnin T · 377

Maingueneau D · 29, 30, 75, 107, 109,  
110, 111, 151, 159, 160, 166, 177,  
178, 180, 181, 183, 184, 185, 186,  
187, 189, 191, 350

Malik A · 227, 234, 246, 247, 259,  
266, 269, 270

Malraux A · 200

Marc E · 42, 49, 50, 52, 62, 63, 64,  
119, 120, 121, 129, 132, 135, 137,  
138, 141, 143, 159, 175, 176, 177,  
211, 214, 218, 230, 255, 341, 344,  
356, 360, 361

Martinet A · 328

Mauss M · 206

Mead G-M · 44

Merle J-L · 28

Metidji S · 255

Miller J · 200

Moscovici S · 43

Mucchielli A · 36, 45, 50, 134

---

**N**

Nietzsche F · 220

Normand C · 12

---

**O**

Orlandi E · 228, 232

---

**P**

Pani J · 201

Picard D · 93, 121, 129, 135

Picard M · 228, 229, 231, 232, 237,  
251



Pujade-Renaud C · 99

---

**R**

Robillard D · 278, 292, 317, 319, 321,  
322, 323, 324, 326, 327, 329, 330,  
331, 333, 334, 346, 348

---

**S**

Sarbin T-R · 45

Sarraute N · 230

Sartre J-P · 40, 54, 55, 56, 57, 58, 59,  
62, 63, 64, 73, 210, 317, 324, 340,  
341, 342, 343, 349, 360, 375, 377

Saussure F · 4, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16,  
18, 67, 87

Simmel G · 105

Smedt M · 233, 248, 251

Solère J-L · 234, 238, 240, 248, 259,  
260, 264, 266

Steiner G · 235

Stoetzel J · 127

---

**T**

Taboada-Leonetti I · 60

Tap P · 49, 51, 360

Thil E · 258, 266

Trudgill P · 297, 298, 299, 307, 346

---

**V**

Van Den Heuvel P · 237, 241, 245,  
255, 262, 263, 264, 266, 267, 269,  
271

Vion R · 150

---

**W**

Watzlawick P · 89, 90, 101, 134

Wiame A · 215, 216

Winkin Y · 82, 87, 88, 89, 90, 92, 112

Winnicott D · 62, 344

---

**Z**

Ziller R · 47

