Système linguistique et ethos communicatif

Language as system and cultural rules of communication

Catherine Kerbrat-Orecchioni

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/praxematique/540>

ISSN : 2111-5044

Éditeur

Presses universitaires de la Méditerranée

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

Pagination : 35-57

ISSN : 0765-4944

Référence électronique

Catherine Kerbrat-Orecchioni, « Système linguistique et ethos communicatif », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 38 | 2002, document 1, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 08 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/praxematique/540>

Catherine KERBRAT-ORECCHIONI
Université Lyon 2 (GRIC)/Institut Universitaire de France

Système linguistique et ethos communicatif

1. Introduction

La linguistique a pour objectif de décrire les langues, envisagées soit «*en elles-mêmes et pour elles-mêmes*», soit dans les relations que le système entretient avec des instances externes, qui sont essentiellement de deux ordres : les processus cognitifs d'une part, et le contexte socioculturel d'autre part. C'est dans cette dernière perspective que se situe le présent volume.

Les relations entre langue et culture sont complexes, puisque la langue est tout à la fois une *composante* et un *véhicule* de la culture (cette notion recouvrant l'ensemble des savoirs et croyances, dispositions et normes, manières de dire et de faire propres à une communauté particulière¹). Selon les aspects de la langue auxquels on s'intéresse, les considérations culturelles sont plus ou moins «*incontournables*» : on peut y échapper sans dommage si l'on s'occupe du système phonologique (on ne voit guère par exemple ce que la culture a à voir dans le fait que la langue considérée ait ou non retenu comme pertinente l'opposition sourd/sonore), ou de la plupart des composantes du système grammatical, comme l'ordre des mots ou les phénomènes d'accord — en revanche, le système des formes temporelles, aspectuelles ou modales n'est pas sans refléter certaine «*vision du monde*»

---

1. C'est-à-dire, selon la formule aussi fameuse que lapidaire de Goodenough : «*Tout ce qu'il faut savoir pour être membre*» (1964, 36 : «*As I see it, a society's culture consists of whatever it is one has to know or believe in order to operate in a manner acceptable to its members.*»

propre à la communauté parlante². Ou bien encore l'existence d'une catégorie morphologique d'« honorifiques » a, comme on le verra plus loin, des implications sociales fortes. Il en est de même pour l'ensemble du lexique, que la culture investit de toute part (les découpages conceptuels opérés par la langue, l'organisation des champs sémantiques — plus ou moins finement analysés selon l'importance de ce champ pour la communauté parlante —, l'existence de certains « mots-clefs », etc., constituent à cet égard d'excellents révélateurs), et *a fortiori* pour les fonctionnements pragmatiques qui ont été mis au jour plus récemment. Précisons à ce propos que si par « langue » on entend l'ensemble de toutes les règles ou régularités qui sous-tendent la production et l'interprétation des énoncés attestés³, on doit y admettre aussi celles qui commandent le fonctionnement de phénomènes tels que les actes de langage directs et indirects, les mécanismes inférentiels, le système des tours de parole, l'enchaînement des interventions et des échanges, les connecteurs pragmatiques et conversationnels, les marqueurs de la relation interpersonnelle et les rituels de politesse, etc.

La réflexion sur les rapports entre langue et culture n'est pas nouvelle — elle caractérise déjà, dans la première moitié du XX^e siècle, le paradigme « Humboldtien » des recherches en sciences du langage (F. Boas, J. Grier, E. Sapir, B. L. Whorf). Mais avec l'extension du domaine de la « langue », il importe de repenser l'articulation entre langue et culture, et l'hypothèse dite « de Sapir-Whorf », dont on sait qu'elle connaît deux formulations :

— Version forte : les catégories de la langue *conditionnent* notre vision du monde

— Version faible : la langue *reflète* la culture, et constitue donc pour l'analyste un moyen d'appréhender à travers elle les réalités culturelles

-
2. Par exemple, le système français se caractérise par une relative symétrie des formes temporelles, le présent étant encadré par le passé d'un côté et le futur de l'autre (à noter toutefois que les formes de passé sont plus nombreuses que les formes de futur). Or une telle représentation des choses peut sembler étrange, voire présomptueuse, à des locuteurs dont le système grammatical n'admet pas de considérer le futur comme un véritable « temps » symétrique du passé (ou invite à l'accompagner d'un *Inch' Allah* ou quelque formule du même genre) — il est certain que l'avenir n'a pas le même statut de « factuel » que le présent ou le passé.
  3. Conception « large » de la langue, qui est loin de faire l'unanimité chez les linguistes.

dont elle est dans une certaine mesure le miroir. C'est essentiellement à cette version que je vais m'intéresser⁴ il est incontestable non seulement que la culture imprègne l'ensemble des discours produits par la communauté parlante, mais aussi qu'elle est en quelque sorte « encapsulée » dans le système de la langue, selon des modalités diverses qu'il convient d'interroger. Je le ferai en me limitant à un type particulier de faits culturels, à savoir les *normes communicatives* en vigueur dans une société donnée (car ces « polysystèmes » que sont les cultures diffèrent aussi quant à leurs conceptions et pratiques de l'échange langagier)⁵ normes dont il semble *a priori* évident qu'elles ont quelque chose à voir avec la langue, mais qui en même temps nous confirment que la langue et la culture constituent bien deux instances indépendantes⁶ il suffit à cet égard de constater que le fonctionnement de la communication varie sensiblement d'un pays anglophone à l'autre (voir par exemple Renwick, 1983, sur l'« ethos communicatif » comparé des Australiens et des Américains, ou Herbert, 1989, sur les différences dans le fonctionnement du compliment chez les anglophones d'Afrique du Sud et des États-Unis⁷), et peut à l'inverse se ressembler dans des sociétés qui n'utilisent pas la même langue pour communiquer (exemple des sociétés à culture musulmane).

Mais commençons par illustrer l'idée selon laquelle il est permis de voir dans la langue un certain nombre de « traces » de la conception qu'une société se fait de la communication et des rapports sociaux, en reprenant quelques-unes des observations effectuées dans le champ de la pragmatique contrastive (ou *cross-cultural pragmatics*).

2. Que la langue reflète la culture — quelques exemples

2.1.1a « Preuve lexicale » (*lexical evidence*)

Poursuivant à sa manière la tradition whorfienne, Wierzbicka reprend en divers lieux l'idée selon laquelle les découpages concep-

4. Clyne constate ici même la rareté des études de ce type — signalons toutefois des ouvrages tels que Smith (ed.), 1987, ou Garcia & Otheguy (eds), 1989 (mais il est vrai que la plupart des études réunies dans ces volumes comparent l'usage qui est fait de l'anglais entre locuteurs natifs et non natifs). Les études de ce genre sont encore plus rares concernant le français (il serait pourtant fort instructif de comparer le fonctionnement de la communication dans les différentes sociétés francophones).

tuels, tels qu'ils se cristallisent dans le lexique, varient d'une langue à l'autre (à l'exception de quelques «Primitifs sémantiques» universels qui ont de ce fait vocation à venir fonder le *Natural Semantic Metalanguage*⁵). Dans cette mesure, ces découpages marquent à des degrés divers la culture dans laquelle ils s'inscrivent, la démonstration de Wierzbicka s'appliquant aussi bien à l'ensemble des termes qui désignent des *speech acts* ou des *speech genres*, qu'à des termes isolés tels que l'anglais *privacy* ou le japonais *enryo* (qui signifie quelque chose comme *self-restraint*, 1991a:76) voir aussi (1991b) l'analyse qu'elle nous propose de quelques autres mots-clefs du japonais, admis comme révélateurs des «Valeurs culturelles centrales» (*core cultural values*) de cette société, dans la mesure où viennent en quelque sorte s'y condenser certains aspects spécifiques de l'idéologie collective en matière de communication, et qui se reconnaissent d'abord aux difficultés qu'on a à les traduire⁶.

Notons toutefois que l'argument lexical, avec ses différentes facettes (existence ou non de tel ou tel concept lexicalisé, fréquence de tel ou tel terme, connotation péjorative ou méliorative qui s'y attache), doit être manié avec précaution. Par exemple, Wierzbicka note (1991a:48-49) que *compromise* est neutre en anglais, alors que son équivalent allemand est frappé d'une connotation négative — mais en français, un «Compromis» c'est plutôt une bonne chose (sauf s'il implique une «Compromission») faut-il en conclure que la société française se caractérise par un à un ethos plutôt «Consensuel»? Semblablement, pour illustrer l'anti-individualisme qui règne en Corée, Underwood (1977:7) allègue la connotation négative du mot «Individu» en coréen, mais le terme n'est guère mieux connoté en français... Autre exemple encore Wierzbicka signale (*ibid.*:103) que certaines langues possèdent un mot signifiant «Mensonger», mais aucun équivalent de «Vrai», ce dont elle conclut que les cultures en question ne valorisent pas comme nous la vérité — mais le français nous fournit un cas simi-

5. Une soixantaine d'unités d'après Goddard, ici même.

6. Dans ce volume, Wierzbicka nous fournit un nouvel exemple, celui de l'adverbe *really*, dont la montée en puissance en anglais moderne, corrélative du déclin de *truly*, apparaît comme le révélateur d'un «Script culturel» caractéristique de cette société.

laire□ le substantif *menteur* existe, mais il n'a pas d'antonyme, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de substantif pour désigner «Une-personne-disant-systématiquement-la-vérité». Or ce serait aller vite en besogne que d'en déduire que nous non plus, nous n'attachons guère d'importance à la «Maxime de qualité» ; on peut tout au contraire penser que si la langue n'a pas éprouvé le besoin de se doter d'un tel terme, c'est parce qu'elle considère que l'état de choses correspondant «À de soi». D'une manière plus générale, les «Lacunes» lexicales peuvent être ramenées à deux principes explicatifs opposés (qui tous deux se ramènent à une question de «Rentabilité» du lexème)□ soit le concept correspondant est jugé trop «Anormal» pour mériter de se voir attribuer en langue une couverture lexicale propre (exemple□ l'absence d'antonyme à «Hisogynie» — la «Hisandrie» n'existant en France qu'à l'état de néologisme), soit au contraire il correspond à un état de choses trop «Normal» (en langue comme en discours, on ne verbalise pas, en vertu cette fois de la maxime de quantité, l'«Allant de soi»).

En tout état de cause, il est évident que de telles considérations ne sont pertinentes qu'*en système*, et qu'elles ont besoin d'être corroborées par d'autres observations convergentes.

2.2. Honorifiques

Formes grammaticalisées de la déférence, les honorifiques (qui exploitent des procédés aussi bien morphosyntaxiques que lexicaux, voire prosodiques⁷) permettent de situer son interlocuteur⁸ par rapport à soi sur un axe vertical (en fonction de facteurs tels que l'âge ou le statut), et renvoient donc à une conception des échanges sociaux où tout est déterminé par la nature de la relation interpersonnelle, conçue en termes essentiellement hiérarchiques. Ainsi dans une langue comme le japonais la «Deixis sociale» l'emporte-t-elle sur la deixis personnelle□ quand l'expression de la personne est obligatoire en français dans la quasi-totalité des énoncés, alors que la spécification de la relation interpersonnelle n'y est exprimée que secondairement, c'est exactement

7. Voir nos *Interactions verbales*, t. II□ 25-35, sur ces différents procédés dans différentes langues□ et Irvine, 1992, pour une comparaison du fonctionnement des honorifiques en javanais, wolof, et zoulou.

8. Et secondairement le délocuté (on parle alors de *referent honorifics*, par opposition aux *addressee honorifics*).

le contraire qui s'observe en japonais, où l'expression de la personne est facultative et le plus souvent indirecte (la personne étant calculée à partir du «registre» adopté).

Les honorifiques constituent donc un lieu privilégié d'observation de la façon dont s'interpénètrent le linguistique et le culturel, et dont les déterminations sociales viennent investir le système de la langue car ces unités sont en quelque sorte, nous dit Friedrich (1972:298)

Janus-faced, because linked into both the linguistic matrix of grammatical paradigms and the cultural matrix of social statuses.

2.3. Actes de langage et formules rituelles

Quelques exemples, prélevés un peu au hasard (on pourrait les multiplier *ad libitum*)

— *Le vœu en grec* une étude comparative du fonctionnement des échanges votifs en français et en grec (Katsiki, 2000) a permis de mettre en évidence, outre le caractère plus «superstitieux» de la société grecque (par la présence d'une catégorie de vœux servant à conjurer le mauvais œil), son caractère «solidaire» : la «fête du nom» (partagée pas tous les porteurs du même prénom) l'emporte sur l'anniversaire (strictement individuel), et les formules utilisées à cette occasion font référence aux liens existant entre les interlocuteurs, ou associent un maximum de personnes dans la célébration on aura par exemple un échange tel que

Nombreuses années. — Merci et toi tu as quelqu'un qui a sa fête pour que je lui souhaite — Oui, mon frère. — Que tu sois heureux de lui, nombreuses années.

Ce qui invite Katsiki à conclure (p. 107)

De ces formules il ressort que les interlocuteurs sont dans une relation d'interdépendance la vie de l'un est liée à la vie de l'autre, le bonheur de chacun est celui de tous (tous les membres du groupe en question).

— On peut aussi extraire certaines significations culturelles de formules telles que *Help yourself* (qui marque la valeur accordée à l'autonomie

individuelle, et peut dans cette mesure sembler choquante à des sujets valorisant plutôt l'«Assistance», ou *Thank you for your time* (qui marque l'importance accordée au territoire temporel, tout comme le terme *privacy* marque l'importance accordée au territoire spatial).

—Les cas d'emploi du *remerciement* permettent en effet de faire l'inventaire de ce qu'une société donnée considère comme des «Actions bienfaites» (tout comme l'excuse permet de lister ce qu'elle considère comme des offenses). Mais on peut voir aussi des indicateurs culturels dans les formulations elles-mêmes du remerciement. Ainsi, notre «Merci» se contente d'accuser réception d'un cadeau et d'en exprimer quelque gratitude — même chose de l'anglais «Thank you», et de son quasi-équivalent «I appreciate». Mais en arabe, cet acte de langage se réalise volontiers sous la forme d'une bénédiction («Que Dieu te protège», «Qu'Il te donne la santé», etc.). Quant au Japon, ce sont les formules d'excuse (divers équivalents de «Je suis désolé») qui peuvent faire office de remerciement (voir Benedict, 1946/1995 : 126 ; Lebra, 1982 : 92 ; Kasper, 1995 : 7), ce qui peut s'expliquer de la façon suivante : lorsqu'on se trouve contraint d'accepter un cadeau ou une faveur quelconque, on éprouve un sentiment mêlé de gratitude et de culpabilité (coupable on est d'avoir accepté de léser le territoire d'autrui, et débiteur tant que l'on ne lui aura pas «rendu la pareille»). Tout est alors question de dosage : si c'est la gratitude qui l'emporte, comme c'est généralement le cas chez nous, on se contentera de remercier ; si le sentiment de culpabilité est dominant, comme le veut la mentalité japonaise particulièrement «Sensible à la dette» (Coulmas, 1981 : 89 ; Lebra, 1982 : chap. 6 ; Wierzbicka, 1991a : 157 et 1991b : 359), on produira plutôt une formule d'excuse (*grateful apology*)⁹.

On voit donc que les formules rituelles peuvent être la trace, moins anodine qu'il n'y paraît, d'une certaine *logique culturelle* sous-jacente.

---

9. De la même manière, un visiteur coréen prononcera en clôture d'interaction une formule comme «Excusez-nous pour le dérangement», alors qu'en France cette formule n'est de mise qu'en cas de visite inopinée, et véritablement «Dérangante» (le remerciement étant sinon jugé suffisant).

3. À la recherche de l'ethos

Puisqu'il s'avère que certains faits de langue reflètent certaines valeurs et normes culturelles en matière de communication, il est possible d'exploiter certaines observations linguistiques pour reconstituer au moins partiellement cette logique culturelle, c'est-à-dire l'*ethos communicatif* propre à la société concernée.

3.1. Définitions

La notion d'ethos trouve son origine dans la *Rhétorique* d'Aristote, où elle prend place au sein de la fameuse triade *logos/ethos/pathos*, et où elle désigne les qualités morales que l'orateur «*affiche*» dans son discours, sur un mode généralement implicite (il ne s'agit pas de *dire* ouvertement que l'on est pondéré, honnête ou bienveillant, mais de le *montrer* par l'ensemble de son comportement), afin d'assurer la réussite de l'entreprise oratoire.

Dans la littérature pragmatique et interactionniste contemporaine, on peut voir deux prolongements distincts de cette notion :

— En psychologie sociale ou chez Goffman, si le terme d'«*ethos*» n'apparaît pas, la notion correspondante (ou quelque chose qui lui ressemble fort) est bien présente sous d'autres habillages, tels que «*Présentation de soi*» (*demeanor*) ou «*Gestion de l'identité*» (*identity management*)¹⁰.

— En pragmatique contrastive (*via* l'ethnologie — Bateson surtout, qui introduit le terme en 1936 — et l'ethnographie de la communication), le mot «*ethos*» est au contraire utilisé, mais avec un sens passablement éloigné de sa signification originelle. Brown et Levinson par exemple (1978 : 248) le définissent ainsi, en se référant explicitement à Bateson :

'Ethos', in our sense, is a label for the quality of interaction characterizing groups, or social categories of persons, in a particular society. [...] In some societies ethos is generally warm, easy-going, friendly; in others it is stiff, formal, deferential; in others it is characterized by

---

10. Voir Kerbrat-Orecchioni, 2002.

displays of self-importance, bragging and showing off [...] in still others it is distant, hostile, suspicious.

En fait, l'ethos ainsi conçu présente bien certains points communs avec la notion aristotélécienne puisqu'il renvoie 1. à certaines qualités abstraites des sujets sociaux, 2. qui se manifestent concrètement, dans leurs comportements discursifs en particulier (les acteurs ont intériorisé certaines «valeurs», qu'ils vont afficher dans leur manière de se conduire dans l'interaction). Certaines de ces valeurs se retrouvent d'ailleurs à l'identique, comme la «Bienveillance» (aujourd'hui traitée en termes de *face-work*), la franchise, ou la modestie (promue par les rhétoriciens du XVIII^e siècle comme Bernard Lamy au rang des composantes de base de l'ethos). On retrouve aussi la vieille question de savoir si les vertus affichées («thœurs oratoires») doivent ou non correspondre aux qualités effectives du sujet («thœurs réelles») en ce qui concerne par exemple la modestie, Chen, après avoir déclaré (1993:67-8)

we may be able to categorize cultures according to how they view humbleness and modesty,

ajoute à propos des Chinois, réputés particulièrement modestes

Nor does it mean that the Chinese do not think positively of themselves. All they need to do is to appear humble, not necessary to think humbly of themselves.

Mais en même temps, certaines différences sautent aux yeux entre les deux conceptions, rhétorique et pragmatique, de l'ethos, la principale consistant en ce que la notion aristotélécienne s'applique à des *individus*, alors qu'en pragmatique contrastive elle s'applique à des *collectifs d'individus* (des *speech communities*). Différence qui n'est pas aussi radicale qu'il n'y paraît puisque d'une part, l'ethos individuel s'ancre dans l'ethos collectif (l'orateur doit bien puiser dans un stock de valeurs partagées pour que «ça marche»), et inversement, l'ethos collectif n'est appréhendable qu'au travers des comportements individuels dans lesquels il vient s'incarner (ce sont les individus qui par leur

comportement confirment et consolident les valeurs du groupe, en attestant du même coup leur adhésion à ces valeurs collectives) il s'agit donc bien toujours de se montrer sous un certain jour, autant que possible favorable, en se conformant à certaines normes en vigueur dans sa société d'appartenance (la non-conformité étant une forme de suicide social). Toutefois, le déplacement de la notion de l'individuel au collectif n'est pas sans avoir un certain nombre d'implications et sans soulever un certain nombre de problèmes.

3.2. Problèmes

Se pose d'abord le problème du découpage de ces *speech communities* elles sont constituées d'un ensemble d'individus qui partagent non seulement la même langue mais aussi les mêmes normes communicatives (les mêmes *ways of speaking*, selon D. Hymes) mais la démarche risque d'être condamnée à la circularité, puisqu'on doit poser au départ ce que l'on ne saurait trouver qu'à l'arrivée... On va donc partir de découpages *a priori*, en unités d'étendue variable (grandes aires culturelles, nations, ou sous-ensembles plus réduits, donc supposés plus homogènes), mais rien ne garantit au départ la possibilité d'aboutir à des généralisations pertinentes. L'approche interculturelle présuppose l'existence de grandes «tendances générales», qui transcendent les variations sociolinguistiques ou «sous-culturelles» (liées par exemple au sexe du sujet, à sa classe d'âge, à son milieu socioprofessionnel, ou au fait qu'il vit en milieu rural ou citadin), mais il est sûr que cette hypothèse est plus acceptable dans les sociétés relativement homogènes, comme la société japonaise, que dans des sociétés plus métissées comme celle des États-Unis, où l'unité dont on cherche à définir l'ethos doit nécessairement avoir des contours plus précis (la classe moyenne blanche, par exemple)¹¹.

Autre incertitude qui pèse sur la notion d'ethos quel est exactement le niveau où elle se localise, et corrélativement, quelles sont les

11. Sur le problème de la variation sociolinguistique au sein des *speech communities*, voir Romaine, 1982.

Notons que d'après la définition proposée par Brown et Levinson (voir *supra*), la notion d'ethos s'applique aussi bien aux sous-cultures (on parlera par exemple d'«ethos masculin vs féminin») qu'aux cultures proprement dites.

procédures de passage d'un niveau à l'autre. On ne peut qu'être d'accord avec Wierzbicka lorsqu'elle affirme (1991a:64)

It seems to me that it is very important to try to link language-specific norms of interaction with cultural values, such as autonomy of the individual and anti-dogmatism in Anglo-Saxon culture or cordiality and warmth in Polish culture,

mais on peut aussi se demander avec Kilani-Schoch (1997:85)

Comment des microphénomènes discursifs sont-ils articulés à des macrostructures culturelles plus larges

Pour tenter de répondre à cette question, il semble qu'il faille en fait distinguer *trois niveaux*, du plus «superficiel» au plus «profond», et corrélativement, du plus «micro» au plus «macro».

(1) Niveau de surface — on identifie des faits isolés, qui semblent culturellement pertinents — mots-clefs, termes d'adresse, formules rituelles, actes de langage, comportements proxémiques, etc.

À ce niveau la principale difficulté rencontrée est l'*interprétation* des faits retenus. Revenons sur l'exemple du remerciement — les formules de bénédiction qui en tiennent parfois lieu dans les sociétés musulmanes n'auront pas du tout les mêmes implications culturelles selon qu'elles gardent le souvenir de leur valeur propre, ou qu'elles n'ont pas plus de contenu religieux que notre exclamation «*Mon Dieu*». Or il n'est pas aisé de savoir ce qu'il en est si l'on ne possède pas de connaissance intime de la langue — on doit alors recourir à des informateurs — s'ils sont d'accord entre eux, tout va bien, sinon force est d'admettre la variabilité des significations culturelles de ces formules d'origine religieuse au sein d'une même société (voir dans ce volume l'étude de Traverso sur *wa-llah* en arabe syrien).

Le problème se pose en des termes similaires s'agissant des particules et affixes honorifiques (et de leur pendant négatif, les formes «*humbles*»). En japonais par exemple, le sens originel du morphème *cha*, «*honorable*», ne s'y trouve plus qu'à l'état de trace connotative — désémantisé, il conserve une valeur déférentielle, mais il va de soi que

sa signification culturelle s'en trouve quelque peu affaiblie. Autre exemple □ la formule d'invitation en urdu, qui littéralement se traduit par «Veuillez je vous prie venir de temps en temps ennoblir de votre présence la hutte de moi qui suis comme poussière □ — traduction qui fausse évidemment les choses, mais «Venez donc nous voir rendre une petite visite une de ces jours □ ne fait pas mieux l'affaire □ quelle est donc, en synchronie, la «Vérité □ de la formule, c'est-à-dire son exacte signification culturelle □

Corrélativement, la frontière se brouille quelque peu entre les phénomènes de nature *pragmalinguistique* vs *sociopragmatique*, pour reprendre l'intéressante mais problématique distinction établie par Thomas (1984), afin de rendre compte surtout des différents types de *failures* qui peuvent surgir en situation interculturelle. Élargissant un peu la perspective, je considérerai comme sociopragmatiques tous les «*États* □ dont la source n'est pas purement linguistique, mais renvoie à quelque corrélat culturel □ par exemple □ appeler son patron australien «*Mr Smith* □ quand tout le monde l'appelle «*Bob* □, remercier un proche ou un inférieur dans une société où il ne convient pas de le faire, mais aussi s'excuser là où l'on attendrait un simple remerciement, sont des «*Failures* □ de nature sociopragmatique — en revanche, dire, sous l'influence de l'anglais, «*J'apprécie* □ au lieu de «*Merci* □ ou «*C'est gentil* □, ou à l'inverse, sous l'influence du français, «*Sorry Sir, what time is it* □, c'est se rendre coupable d'un «*État* □ purement pragmatolinguistique. Mais comment traiter «*Que dieu vous garde* □, adressé à un Français en guise de remerciement □ En vertu de ce qui précède, il s'agira d'un phénomène sociopragmatique si la formule conserve un caractère religieux, mais pragmatolinguistique dans le cas contraire¹².

(2) Dans un deuxième temps et à un deuxième niveau, on regroupera des marqueurs de nature diverse mais de signification à certains égards

---

12. Autre exemple de cas problématique, qui m'a été signalé par Christine Béal □ un client français qui dans un commerce formule sa requête au moyen d'un «*Give me...* □ commettra une erreur pragmatolinguistique s'il se contente de «*Dalquer* □ la tournure sur le français sans se rendre compte qu'elle est inappropriée, mais une erreur sociopragmatique s'il persiste à penser qu'un client a bien le droit de passer commande à l'aide de l'impératif (c'est alors la conception elle-même du «*Rapport de place* □ dans une telle situation qui est en jeu).

commune, afin de tenter de reconstituer le *profil communicatif* (ou *style conversationnel*) de la communauté considérée. Il est en effet permis de penser que les différents comportements communicatifs d'une même communauté obéissent à quelque cohérence profonde, qu'il font «Système», et forment ce que Weirzbicka appelle des *networks of «Conspiracies»* (1991a:282). Par exemple :

— Pour caractériser une société comme ayant un profil «Hiérarchique», on regroupera les divers types de «Taxèmes» (Kerbrat-Orecchioni, 1992) : usage dissymétrique des salutations, distribution inégale des tours de parole et des «Initiatives», fonctionnement des termes d'adresse et des honorifiques (si la langue en possède), formulation des actes de langage (adoucissement à sens unique des actes «Menaçants» et plus généralement, obligations de politesse non réciproques).

— Pour caractériser une société comme relevant d'un style communicatif «Proche» (société «à contact»), on tiendra compte des comportements proxémiques, de la fréquence des contacts oculaires et gestuels, ainsi que de la facilité avec laquelle les locuteurs utilisent des formes d'adresse familières et donnent accès à leur territoire privé, spatial (invitations) ou informationnel (confidences et autres formes de la parole intime).

Mais le problème est que ces différents indicateurs ne convergent pas toujours. Par exemple, s'ils «Conspirent» pour faire de la société brésilienne, indubitablement, une société à contact, il n'en est pas de même partout : aux États-Unis, le prénom ou le diminutif se manient avec une grande facilité, mais les normes proxémiques en vigueur sont plutôt de type «Distant»... Plus généralement, certains phénomènes de compensation peuvent intervenir afin d'assurer le maintien d'une distance moyenne, seule supportable pour les membres de la communauté : on va par exemple «Garder ses distances» pour compenser une tendance au discours informel (exemple de l'Australie, cf. Béal, 1992) ou inversement, exagérer les manifestations consensuelles pour contrebalancer symboliquement une certaine phobie du contact physique (exemple des pays scandinaves, cf. Fant, 1989).

Il faut donc admettre que pour un même axe (comme ceux de la distance horizontale et verticale), une même société puisse se voir attribuer des caractéristiques opposées selon l'angle sous lequel on l'envisage.

En outre, un «profil» est en principe un ensemble de traits relevant de paradigmes différents, mais formant une espèce de *Gestalt* ou les profils communicatifs sont généralement présentés comme de simples constellations de traits, qui relèvent bien de diverses dimensions mais non articulées entre elles (dans le cas du Japon par exemple {hiérarchie, recherche de l'harmonie et évitement de la confrontation, sens de la dette et de la solidarité *in-group*, modestie, importance accordée à la face positive}) — combinaison «amorphe» donc, dont on espère à tout le moins qu'elle est idiosyncrasique (sauf à admettre l'existence de sosies culturels)¹³.

(3) Si le plus souvent la pragmatique contrastive s'en tient à ce niveau, l'ethnographe envisage quant à lui un troisième niveau, plus «profond» ou «macro», où se trouve regroupé l'ensemble des valeurs constitutives d'une culture donnée, lesquelles se manifestent dans les styles communicatifs mais aussi dans toutes sortes d'autres comportements sociaux¹⁴.

D'après cette définition empruntée à Blum-Kulka & al. (1989:24)

[...] interactional styles form a part of a culture's ethos [...]

c'est à ce troisième niveau que se localise véritablement l'ethos, même s'il est assez commun en pragmatique de voir utiliser le terme comme un pur et simple synonyme de «style communicatif».

13. Si l'on s'en tient à un axe unique on obtient des regroupements inattendus par exemple dans la catégorie des cultures à politesse positive, Brown & Levinson font étrangement cohabiter «Western USA, some New Guinea cultures, and the Mbuti pygmies» (1978:250).

14. Sur les différences entre les approches pratiquées en CCP (*Cross-Cultural-Pragmatics*) et en ethnographie, voir Davis & Henze, 1998.

La notion d'ethos n'est pas sans rappeler la notion d'*habitus* développée par Bourdieu (à la suite de Durkheim) il s'agit là aussi d'un système de dispositions et de valeurs intériorisées par les sujets, qui orientent leurs façons de se comporter dans les différents domaines de leur vie sociale, afin qu'ils se conforment aux attentes en vigueur dans un milieu donné (la principale différence avec l'ethos étant que ces conditionnements sont envisagés en relation avec la classe sociale du sujet, plutôt qu'en relation avec sa «culture» d'appartenance).

À ce niveau en tout cas, les phénomènes communicatifs doivent être intégrés dans un ensemble plus vaste, qui doit lui aussi manifester une certaine cohérence — tel est le postulat de base de l’ethnologue, que ce soit Bateson plaidant avec éloquence en faveur de l’«étude comparée des cultures» et admettant le postulat selon lequel une communauté est «organisée» et soudée autour de caractéristiques et de valeurs communes (1977 [1977] 106), ou Ruth Benedict étudiant le Japon dans l’immédiat après-guerre

En tant qu’ethnologue aussi, je parlais du principe que les aspects du comportement en apparence les moins en rapport les uns avec les autres étaient en fait liés. J’ai considéré sérieusement la manière dont des centaines de détails entraient dans des schémas généraux. (1995 [1946] 28)

4. Conclusions

Pour en revenir à l’ethos communicatif (qu’il n’est d’ailleurs pas toujours aisé de distinguer de l’ethos «tout court»), il n’est évidemment pas question de prétendre le reconstituer, pour une culture donnée, sous la forme d’un système global et cohérent, d’une totalité monolithique et homogène. Ce que l’on peut ambitionner de dégager, ce sont plutôt de grandes tendances générales, et toujours *relatives* (car il ne faut pas oublier que l’objectif est avant tout *comparatif*) il n’est pas absurde d’affirmer, par exemple, que la société brésilienne est *plus* une société à contact que la société d’Amérique du Nord, qui l’est elle-même *plus* que la société japonaise laquelle est *plus* une société à ethos hiérarchique que nos sociétés occidentales. De telles généralisations peuvent et doivent être étayées sur des observations fines et précises, et fondées sur l’analyse de données principalement authentiques — la méthodologie s’est aujourd’hui imposée en analyse du discours-en-interaction, et comme le remarquent Brown & Levinson (1987 258)

The study of culture in the way Bateson and Benedict envisaged is now out of fashion. Perhaps in the sort of way outlined here, anthropologists might turn again to the analysis of cultural ethos with tools precise

enough to give some concrete content to such broad but interesting generalizations.

Le problème est que plus on travaille sur des données concrètes, plus le risque est grand de n'appréhender que des *bribes d'ethos*, plus les généralisations sont malaisées, et plus l'importance du contexte communicatif saute aux yeux (car le comportement des locuteurs change du tout au tout selon qu'il s'agit d'un échange conversationnel ou à enjeu transactionnel, d'une relation *in-group* ou *out-group*, d'une situation publique ou privée, formelle ou informelle¹⁵ on pourrait multiplier les exemples¹⁶). Il est bien évident que la description doit partir de données *situées*, et que le travail de généralisation doit incorporer ces considérations situationnelles. Mais la grande difficulté de l'approche est bien là¹⁷ comment tenir les deux bouts de la chaîne¹⁸ Comment concilier respect des données et quête de généralisations, en évitant les deux écueils qui guettent ce type de recherche¹⁹ la «*Sur-généralisation*» (le portrait vire alors à la caricature), et la «*Sous-généralisation*» (la description ne dépasse pas l'anecdote)²⁰

Certains travaux actuels tendent à prouver que l'entreprise n'est pas désespérée²¹, et qu'il est possible d'appréhender par le biais de la langue certains aspects de l'ethos. Pour préciser l'affirmation, reprenons une dernière fois l'exemple des honorifiques²² l'expression du respect, possible dans toutes les langues, ne s'incarne dans un système codifié d'honorifiques que pour certaines d'entre elles (javanais, thaï, coréen, japonais, etc.). Ce dont on peut déduire que dans les sociétés correspondantes, le respect dû à la hiérarchie est perçu comme une donnée fondamentale de l'échange communicatif, puisque son expression est obligatoire (elle est véritablement *contrainte* par la langue).

Soit. Mais d'une part, il ne faudrait pas croire que plus une société est organisée sur un mode hiérarchique et plus elle a de chances de posséder un système complexe d'honorifiques²³ Irvine signale ainsi qu'il en existe en zoulou, mais pas en wolof, alors que la société zoulou

15. En voici un seul²⁴ au Vietnam, société réputée à ethos non-confrontationnel, les échanges produits en contexte commercial se caractérisent au contraire par leur extrême dureté.

16. Pour nous en tenir aux travaux en français, mentionnons ceux de C. Béal, et l'ouvrage collectif édité par V. Traverso (2000).

est nettement moins stratifiée que la société wolof, avec son système de castes¹⁷. C'est que les comportements communicatifs reflètent sans doute une certaine *vision* de la société et des rapports sociaux, mais ils ne sont pas directement corrélés à l'organisation sociale objective. Ce qu'Irvine résume ainsi (1992 : 261) : les formes linguistiques sont à mettre en corrélation non avec les structures socio-économiques mais avec une «*idéologie linguistique*» (une certaine conception du bon usage de la langue), laquelle idéologie

mediates between forms of speaking and conditions of social life in a complex way.

D'autre part, la «*langue*» qu'il convient de prendre en considération, c'est la langue «*vivante*», c'est-à-dire qui ne cesse de s'actualiser en discours – dès lors qu'un système d'honorifiques est plus ou moins tombé en désuétude, il se trouve du même coup disqualifié comme révélateur culturel. À l'inverse, certains phénomènes méritent d'être pris en compte, qui sont injustement relégués dans le «*discours*», sous prétexte qu'il obéissent à des règles moins rigides que les honorifiques (ce ne sont pas des «*formes fixes*» ni véritablement obligatoires), par exemple les principaux procédés de la politesse «*à la française*», comme l'expression indirecte des requêtes, le passé ou le conditionnel de politesse, les procédés de la minimisation, etc. Si l'on accepte de prendre en compte ces phénomènes plus discrets (mais qu'il est difficile de considérer comme purement «*discursifs*» tant ils sont «*systématiques*»¹⁸), et si l'on se refuse à réduire la politesse à l'étiquette et à la déférence, il devient impossible d'affirmer sans précaution, à l'instar de Coulmas (1992), que la société japonaise est d'un ethos «*plus poli*» que les sociétés occidentales.

Ainsi nuancée, l'hypothèse «*faible*» sur les relations entre langue et culture peut difficilement être contestée. Reste l'hypothèse «*forte*» : la langue non seulement refléterait, mais *conditionnerait* de par ses

17. Semblablement, on nous a signalé que chez les Touaregs, société pourtant très hiérarchisée, les règles de la salutation étaient indifférentes au statut des interlocuteurs (le seul facteur de différenciation étant l'âge).

18. Voir par exemple Kerbrat-Orecchioni, 2001, sur la politesse telle qu'elle s'exerce en France dans les petits commerces.

caractéristiques propres les représentations culturelles. Wardaugh (1986:272) pose en ces termes la question

Do speakers of Javanese and Japanese behave the way they do because their languages *require* them to do so, or do their linguistic choices follow inevitably from the social structures they have developed, or is it a bit of both?

Face à une telle question, il est tentant de répondre, prudemment, sur le mode de «l'œuf et la poule». Pour ma part, je pencherais plutôt pour la deuxième de ces trois hypothèses. Il est en effet certain que le petit Japonais qui fait l'apprentissage du système des honorifiques en même temps qu'il apprend sa langue sera de ce fait «conditionné» à adopter un ethos déférentiel. Mais en même temps, ces honorifiques pourraient fort bien tomber en déshérence si le besoin cessait de s'en faire sentir. De même, les possibilités d'ellipse du sujet grammatical en japonais favorisent assurément la pratique du discours implicite (Lebra, 1982:124), n'empêche que si les locuteurs éprouvaient le besoin s'exprimer très explicitement (et de se montrer tout aussi «auto-assertifs» que les français), ce n'est pas la langue qui les en empêcherait. Car dans les langues aussi, la fonction crée l'organe — ainsi le développement en finnois d'un impersonnel passif a-t-il été, d'après Hakulinen (1987:146), la conséquence (plutôt que la cause) d'une certaine exigence de politesse, prenant la forme d'une distance maximale par rapport aux références personnelles. Tout au plus peut-on dire que l'existence dans le système de certaines possibilités expressives va favoriser leur actualisation, et que les systèmes linguistiques possèdent une *inertie* qui va permettre la reproduction et la préservation de certains comportements sociaux qui se modifieraient peut-être plus rapidement sans cet élément fondamentalement conservateur¹⁹. Mais les langues disposent d'une palette de ressources adaptatives (création de moyens adaptés ou abandon de moyens inadaptés, désémantisation suivie de «repragmatisa-

---

19. «In the Korean case, language serves to preserve the traditional forms of social stratification» (McBrian, 1978:320) — même si l'on assiste aujourd'hui, d'après Soh (1985) à une certaine «démocratisation» de la langue coréenne.

tion□, etc.) qui leur permet d'épouser, même si c'est avec un certain décalage, les évolutions sociales.

En fait, les cas où l'on constate une responsabilité directe de la structure de la langue sur les comportements communicatifs semblent plutôt rares□ on pourrait ainsi penser que si les interruptions sont plus fréquentes en français qu'en allemand, c'est parce que les fins de phrases y sont moins informatives, mais de nombreux contre-exemples viennent relativiser l'hypothèse (tout au plus cette propriété de la langue peut-elle venir renforcer la tendance interruptrice si caractéristique des conversations à la française). Bien des constatations vont d'ailleurs dans le même sens, par exemple□ les structures linguistiques ne sont pas pour grand chose dans les particularités du style narratif des Thai ou des Athabaskans (Indrasuta, 1988□ Scollon & Scollon, 1990), le goût pour la parataxe et les parallélismes en arabe (Johnstone, 1991□ 109), les insultes rituelles ou les échanges «□ plaisanterie□ (Canut, ici même□ il s'agit là d'activités discursives culturellement, mais non linguistiquement, spécifiques), ou le penchant pour le raisonnement contre-factuel dans diverses cultures, à propos duquel Lardière conclut (1992□ 232)□

I suggest that inclination to entertain counterfactual premises does not derive from specific grammatical constructions but rather from culture-specific values.

Parler une langue, c'est aussi exprimer la culture dont elle procède et dans laquelle elle s'inscrit.

Décrire une langue, c'est aussi prendre en compte cet au delà ou en deçà du système — même si tel n'est pas l'objectif premier de l'entreprise□ l'ethnologue s'intéresse *d'abord* à des faits culturels (qu'il appréhende entre autres au travers des discours), quand le linguiste s'intéresse *d'abord* aux règles qui régissent les langues et leurs manifestations discursives (mais qui pour nombre d'entre elles sont configurées par le culturel).

Sous le système linguistique, l'ethos□ en abordant de front cette question, on s'éloigne sans doute de la linguistique «□pure□ (comme si l'on se salissait les mains en plongeant dans ce terreau culturel dans lequel les langues s'enracinent et qu'elles charrient avec elles...), mais

pour se rapprocher d'une linguistique plus respectueuse de la vraie nature de son objet, qui à la différence des systèmes formels, est le produit direct d'une société et d'une culture.

RÉFÉRENCES

- Bateson G. 1977 [1977], *Vers une écologie de l'esprit*, Paris-Seuil.
- Béal C. 1992, «Did you have a good week-end or why there is no such thing as a simple question in cross-cultural encounters», *Australian Review of Applied Linguistics* 15-1, 23-52.
- Benedict R. 1995 [1946], *Le chrysanthème et le sabre*, Arles-Picquier poche.
- Blum-Kulka Sh., Danet B., Gherson R. 1989, «Investigating cross-cultural pragmatics an introductory view», in Sh. Blum-Kulka & al., *Cross-Cultural Pragmatics Requests and Apologies*, Norwood (N.J.)-Ablex, 1-34.
- Brown P., Levinson S. 1978 «Universals in language use Politeness phenomena», in E. Goody (ed.), *Questions and politeness. Strategies in social interaction*, Cambridge-CUP, 56-289.
- Brown P., Levinson S. 1987, *Politeness. Some universals in language use*, Cambridge-CUP.
- Chen Rong 1993, «Responding to compliments. A contrastive study of politeness strategies between American English and Chinese speakers», *Journal of Pragmatics* 20-1, 49-75.
- Coulmas F. 1981, «'Poison to your soul'. Thanks and apologies contrastively viewed», in F. Coulmas (ed.), *Conversational Routine*, La Haye-Mouton, 69-91.
- 1992, «Linguistic etiquette in Japanese Society», in R. Watts, S. Ide, K. Ehlich (eds), *Politeness in Languages*, Berlin-Mouton de Gruyter, 299-323.

- Davis K.A., Henze R.
1998, «Applying ethnographic perspective to issues in cross-cultural pragmatics», *Journal of Pragmatics* 30, 399-419.
- Fant L.
1989, «Cultural mismatch in conversation: Spanish and Scandinavian communicative behaviour in negotiation settings», *Hermès* 3, 247-265.
- Friedrich P.
1972, «Social context and semantic feature: The Russian pronominal usage», in J. Gumperz & D. Hymes (eds), *Directions in Sociolinguistics*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 270-300.
- Garcia O., Otheguy R. (eds)
1989, *English across Cultures, Cultures across English. A Reader in Cross-Cultural Communication*, Berlin: Mouton de Gruyter.
- Goodenough W.H.
1964, «Cultural Anthropology and Linguistics», in D. Hymes (ed.), *Language and Culture in Society*, New York: Harper and Row, 36-39.
- Hakulinen A.
1987, «Avoiding personal reference in Finnish», in J. Verschueren & M. Bertucelli-Papi (eds), *The Pragmatic Perspective*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 141-153.
- Herbert R.K.
1989, «The ethnography of English compliments and compliment responses: A contrastive sketch», in W. Oleksy (ed.), *Contrastive Pragmatics*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 3-35.
- Indrasuta Ch.
1988, «Narrative styles in the writing of Thai and American students», in A.L. Purves (ed.), *Writing Across Languages and Cultures. Issues in Contrastive Rhetoric*, Newbury Park: Sage, 206-226.
- Irvine J.F.
1992, «Ideologies of honorific language», *Pragmatics* 2-3, 251-262.
- Johnstone B.
1991, *Repetition in Arabic Discourse*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Kasper G.
1995, «Interlanguage pragmatics», in J. Verschueren & al. (eds), *Handbook of Pragmatics*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1-17.

- Katsiki S. 2000, «L'échange votif en français et en grec», in V. Tra-
verso (éd.), *Perspectives interculturelles sur l'interaction*,
Lyon PUL, 93-112.
- Kerbrat-Orecchioni C.
1992 et 1994, *Les interactions verbales*, vol. II et III, Paris A. Colin.
2001, «Je voudrais un p'tit bifteck' la politesse à la fran-
çaise en site commercial», *Les Carnets du CEDISCOR* 7,
105-118.
2002, «Rhétorique et interaction», in R. Koren et
R. Amossy (éds), *Après Perelman : quelles nouvelles poli-
tiques pour les nouvelles rhétoriques*, Paris L'Harmat-
tan, 173-196.
- Kilani-Schoch M. 1997, «La communication interculturelle : malentendus lin-
guistiques et malentendus théoriques», *Bulletin suisse de
linguistique appliquée* 65, 83-101.
- Lardièrre D. 1992, «On the linguistic shaping and thought : Another re-
sponse to Alfred Bloom», *Language in Society* 21-2, 231-
251.
- Lebra T. S. 1982, *Japanese Patterns of Behavior*, Honolulu Univ. of
Hawai Press.
- McBrian Ch. D. 1978, «Language and social stratification : The case of a
confucian society», *Anthropological Linguistics* 20-7, 320-
326.
- Renwick G. W. 1983, «If Australians are arrogant, are Americans boring :
If Americans are boring, are Australians arrogant», in L. E. Smith (ed.), *Readings in English as an international
language*, Oxford Pergamon Institute of English, 117-123.
- Romaine S. 1982, «What is a speech community», in S. Romaine
(ed.), *Sociolinguistic Variation in Speech Communities*,
London Edward Arnold, 3-24.
- Scollon R., Wong-Scollon S.
1990, «Athabaskan-English interethnic communication»,
in D. Tarbaugh (ed.), *Cultural Communication and Inter-
cultural Contact*, Hillsdal (N.J.) Laurence Erlbaum, 259-
288.
- Smith L. E. (ed.) 1987, *Discourse across Cultures. Strategies in World En-
glishes*, New York Prentice Hall.

- Soh Jong-Churl 1985, «Social changes and their impact on speech levels on Korean», in J.D.Woods (ed.), *Language standards and their codifications*, Exeter: Hartmann, 29-41.
- Thomas J. 1984, «Cross-cultural discourse as unequal encounter: toward a pragmatic analysis», *Applied Linguistics* 5-3, 226-244.
- Traverso V. (éd.) 2000, *Perspectives interculturelles sur l'interaction*, Lyon: PUL.
- Underwood H. G. 1977, «Foundations in thought and values: How we differ», *Korea Journal* 17-12, 6-9.
- Wardhaugh R. 1986, *An Introduction to Sociolinguistics*, Oxford: Basil Blackwell.
- Wierzbicka A. 1991a, *Cross-Cultural Pragmatics. The Semantic of Human Interaction*, Berlin: Mouton de Gruyter.
- Wierzbicka A. 1991b, «Japanese key-words and core cultural values», *Language in Society* 20-3, 338-385.