

RAKOTOMALALA JEAN ROBERT

LA DÉLOCUTIVITÉ ET LES SALUTATIONS

S'il est admis que le langage porte une trace mythico-religieuse, la salutation entre de plein pied dans cette catégorie. En effet, la salutation est avant tout dans la transcendance verticale : le salut ne peut provenir que du créateur comme en témoigne l'expression anglaise « Save our soul ». Le passage de la salutation vers la transcendance horizontale est de nature délocutive et finit par engendrer une surdélocutivité. La première délocutivité résulte du fait que personne ne peut se suffire à lui-même, et la surdélocutivité intervient quand le salut est compris comme une simple marque de politesse qui s'inscrit désormais sur la transcendance horizontale.

Mots clés : salut, salutation, transcendance verticale, transcendance horizontale, délocutif, surdélocutif, nature.

ABSTRACT:

If it is admitted that the language bears a trace mythic-religious, greeting enters full foot in this category. Indeed, the greeting is primarily in the vertical transcendence: Salvation can come only from the creator as evidenced by the phrase "Save our soul ". The passage of the greeting towards horizontal transcendence is by delocutive nature and eventually cause a surdelocutive. The first delocutive results that no one can stand on its own, and the surdelocutive occurs when salvation is understood as a simple mark of politeness which is subscribed in to the horizontal transcendence.

Key words: Hi, greeting, vertical transcendence, horizontal transcendence, delocutive, surdelocutive, nature.

LA DÉLOCUTIVITÉ ET LES SALUTATIONS

Commençons par prendre connaissance des salutations. On peut supposer qu'à l'origine le salut a le sens d'être hors de

danger dans la perspective d'un univers animiste ou tout au moins d'un univers qui accepte la transcendance divine. Une fois que l'on admet l'existence d'un créateur, on croit également que la sauvegarde des Dieux qui s'accorde ou se refuse est une ordonnance du monde dans le sens précisé par HEIDEGGER de la sorte :

« L'ouverture d'un monde donne aux choses leur mouvement et leur repos, leur éloignement et leur proximité, leur ampleur et leur étroitesse. Dans l'ordonnance du monde est rassemblée l'ampleur, à partir de laquelle la bienveillance sauvegardante des dieux s'accorde ou se refuse. Et même la fatalité de l'absence de Dieu est encore un mode de l'ordonnance du monde. » (HEIDEGGER, 1987 [1949], p. 48)

Le salut est donc bel et bien cette bienveillance divine qui s'accorde et qui est l'objet de quête de l'homme. Comme en témoignent les découvertes dans la grotte de Lascaux, un site

daté du paléolithique, l'homme est pris dans une double transcendance qui le relie à la fois aux divinités et aux autres dans la perspective du salut.

Quand le salut concerne l'existence au monde visible, il implique l'idée de protection qui fait que l'on soit épargné des dangers non pas par ses propres forces ou ses propres actions mais parce que les divinités ont accordé leur bienveillance. Dans le vernaculaire malgache, nous trouvons trace de cette implication théologique dans le langage.

Il ne faut pas croire que la population malgache est une population acquise totalement à la religion chrétienne ou à quelques autres religions allogènes. La transcendance verticale de l'homme malgache le relie aux divinités en passant par les ancêtres. Ces divinités ne sont pas clairement définies. Elles concernent les êtres vivants, elles sont dans les végétaux aussi bien que dans les animaux. Elles sont aussi dans l'eau, dans la terre, dans les pierres, bref elles sont partout. Ce qui veut dire en définitive que les malgaches sont dans animistes.

Cet animisme fait que toute chose est sacrée et que cela implique que tout changement que l'homme doit accomplir dans l'ordre des choses doit être précédé d'une prière à ces divinités. Dans la tradition, on ne coupe pas un arbre sans faire une prière pour ce changement ne soit pas néfaste mais apporte le salut de l'homme. Pareillement, avant de commencer un travail de labour, il faut au préalable tenir un discours qui relève de l'excuse de devoir toucher à la terre mère et de la sorte de pouvoir demander le salut de l'homme.

Si ces traditions religieuses envers l'inerte commencent à se perdre actuellement, il en est d'autres qui ne sont pas prêt de s'abolir en dépit du laminage des religions allogènes. Le comportement des Malgaches envers les animaux est très spécifique à ce propos. Donnons-en deux exemples.

Le premier, c'est qu'il faut tuer une poule. Il s'agit de verser le sang de cet animal. Dès lors cette action ne peut pas être faite par une femme dont le rôle est de donner la vie. Ensuite, il faut demander pardon à la poule de devoir la tuer. Cette demande de pardon consiste à dire à la poule de ne pas se mettre en colère mais de bénir l'action afin que l'homme puisse avoir son salut en ingérant la poule. Comme il ne s'agit pas seulement de s'adresser à la poule mais surtout de se mettre en relation avec les divinités, c'est le doyen de la maison qui s'acquitte de cette prière et vers la fin de la prière, il asperge de l'eau la tête de la poule afin qu'elle ne souffre pas trop et ce n'est qu'alors qu'il peut trancher le coup de l'animal.

Le deuxième exemple peut être considéré comme une expansion de ce premier. Dans l'immolation d'un zébu, le sacrifice rituel connaît deux étapes. Après la prière de demande de bénédiction pour le salut de l'homme, l'officiant donne l'ordre d'asperger d'eau la tête du zébu pour la même raison de moindre souffrance. Puis, on tranche le coup de l'animal. L'officiant recueille des morceaux de viande choisis : foie et bosse ; et les offre aux divinités sur un plateau rituel. C'est cela la première étape.

La seconde étape intervient lorsque les viandes sont cuites. De la même manière l'officiant offre sur le plateau rituel les mêmes morceaux mais déjà cuits. La raison de ces rituels est de supplier les Dieux d'accorder le salut des hommes en dépit du fait qu'il perturbe l'ordonnance du monde en tuant un animal qu'il n'a pas créé.

Il y a lieu de croire que cette quête de salut était un universel humain, ou encore un universel humain si l'on intègre dans la réflexion les religions modernes. La parousie est une quête de salut pour l'humanité. En effet, il est permis d'accorder foi à cette universalité en tenant compte des témoignages de la grotte de Lascaux. L'art pariétal (15.000 ans avant J.C.)

est une divinisation des animaux qui sont ainsi tombés dans le domaine du sacré et devenant du coup objet de prière.

L'opposition se situe dès lors entre l'homme et l'animal divin. Dans la société préhistorique si l'animal venait à disparaître, la disparition de l'homme aurait été aussi certaine. C'est ainsi que l'homme demandait son salut dans les figures pariétales d'animaux. Autrement dit, la première religiosité est une quête de salut.

Maintenant, il nous faut franchir un pas de plus et observer un autre phénomène qui implique le salut. Il s'agit d'interroger l'érotisme dans son rapport au salut.

Le premier indice qui va nous mener à ce rapport est encore le principe selon lequel, dans le monde animiste, il faut demander le pardon des divinités avant de toucher à la nature. Nous émettons alors l'hypothèse suivante, la femme relève de la nature mais pas l'homme.

Nous retrouvons exactement le même rapport que précédent, d'un côté il y a la femme divinisée et l'humanité qui divinise. On peut encore dire d'une autre manière cette opposition : l'homme est un être de guerre et de travail mais la femme appartient au monde divin du sacré en tant que nature. L'interdit de l'inceste est une forme de cette différence entre la femme divinisée et l'humanité divinisant.

L'on sait que sans interdit de l'inceste il y aurait déferlement de la violence pour la possession de la femme. C'est que nous montre sans jamais le dire le mythe d'Œdipe que l'on peut résumer ainsi : l'identité de sexe entraîne la rivalité et la différence de sexe suscite le désir. C'est cela l'explication du parricide de Laïos par Œdipe lui-même, suivi immédiatement du mariage de ce fils meurtrier à sa propre mère Jocaste.

Tout cela est connu, mais le fait nouveau qui mérite notre attention est que le rapport avec une femme non incestueuse n'est pas dépourvu d'interdit. Un interdit qui provient du fait que toute jouissance de la nature est une modification de cette nature ; dès lors cette modification de la nature exige que l'on demande pardon aux divinités. Voilà pourquoi, il est toujours nécessaire, pour la possession d'une femme, de demander le salut de l'homme par une immolation de zébu. Ce rituel de la quête du salut prenait la forme du cuissage par le roi, dans l'époque féodale, afin de conjurer le sort.

En outre, quand on sait que le monde du féminin est le monde pur du jeu de l'apparence par opposition au monde du travail du masculin ; on comprend l'interdit entourant la femme. L'interdit entourant la femme a pour mission de freiner la frénésie de violence que risque de produire le désir. Il s'agit d'une sorte de mise à distance pour contrer la jouissance immédiate. Il s'ensuit alors le paradoxe mais juste suivant : c'est l'interdit qui désigne la femme à la convoitise, autrement dit, l'interdit a pour corollaire sa transgression, une transgression qui ne supprime pas l'interdit :

« L'interdit donne de la valeur, une valeur sexuelle ou érotique, à l'objet de l'interdit; l'objet est «désigné par l'interdit même à la convoitise» : «c'est l'interdiction qui pèse sur lui qui l'a désigné au désir» [cf. Girard]; il y a «don paradoxal de l'objet de convoitise», le désir ayant pour objet la perte et le danger. Dans l'exubérance du don ou la dépense des ressources -- et l'acte sexuel est un «don d'énergie exubérante» --, «le respect, la difficulté et la réserve l'emportent sur la violence»; mais «[...] le renoncement souligne réciproquement la valeur séduisante de l'objet». » (LEMELIN, 1996)

La question de l'érotisme comme attribut féminin consiste à dire que c'est la nudité féminine qui est érotique aussi bien pour l'homme que pour la femme ; parce que l'érotisme en tant que jeu autotélique s'oppose au monde du travail. Ce jeu autotélique se comprend mieux avec les autres attributs féminins : les bijoux. Les outils tirent leur valeur du travail qu'ils permettent d'accomplir, tandis que les bijoux, ne permettant d'accomplir aucun travail, tirent leur valeur par leur opposition au monde du travail, en justifiant leur existence par la convoitise dans l'étalement de leur beauté comme luxe.

Cette dernière remarque renforce l'interdit entourant la femme. Le luxe n'est pas une accumulation mais au contraire une dilapidation exubérante. Il s'ensuit une nouvelle interprétation de l'interdit. L'interdit qui frappe la femme est également cet interdit du luxe. Le travail a pour but de permettre à l'homme de vivre, mais quand la richesse produite par le travail est risquée dans le désir d'un bijou, l'homme risque sa vie elle-même dans la dilapidation de richesse. C'est ce risque qui se présente comme un interdit dans le monde du travail mais dont la transgression est passionnante par l'angoisse que la transgression elle-même crée.

On comprend alors pourquoi la transgression qui arrache l'homme du monde du travail vers le monde du jeu a pour corollaire la quête du salut dans un jeu verbal où l'homme joue à croire que les divinités écoutent et entendent sa voix, que les divinités apprécient les offrandes qu'il leur présente. C'est pour la même raison les offrandes sont toujours la quintessence de ce que l'homme a de plus précieux, de plus luxueux : la partie fine dans le sacrifice animal (le foie, la bosse, le miel, l'alcool) ; la virginité de la femme dans le sacrifice humain.

Si dans la Genèse, l'homme est condamné au travail, c'est parce que le monde pur du jeu est un monde de dilapidation dans lequel l'homme ne peut se maintenir. Ce qui est interdit dans le monde du travail est le jeu, parce que dans le jeu l'homme risque sa vie. C'est pour cette raison qu'à chaque fois que l'homme transgresse cet interdit, il prie pour obtenir le salut qui provient seulement des divinités responsables de l'ordonnement du monde.

Puisque risquer la vie est un interdit dans le monde du travail, par expansion de cet interdit, nous pouvons aussi comprendre l'interdit qui entoure la mort. Le défunt, de par sa source latine, est celui qui ne fonctionne plus, il est ainsi en pleine transgression du monde du travail. S'il est interdit de tuer, c'est parce que la mort arrache l'homme de manière définitive du monde du travail dans lequel l'homme est condamné et, du monde profane qui le projette dans le monde sacré des interdits. Les rites funéraires sont alors à comprendre comme une quête de salut, d'une part, pour éviter la contamination de la violence de la mort et ; d'autre part, pour bien séparer le monde profane du travail du monde sacré des interdits.

Il est interdit de tuer, mais cette interdiction peut être levée – et non supprimée – par des rituels qui convertissent le meurtre en sacrifice. Le propre du sacrifice par immolation est qu'il est un acte rituel qui consiste à renoncer à un bien pour un autre plus grand, c'est-à-dire une quête du salut de l'homme au sein de la transcendance verticale. Autrement dit, le sacrifice est une valeur d'échange et non une valeur d'usage en termes d'économie. Lorsque l'on tue un zébu pour la boucherie, il s'agit d'une valeur d'usage ; quand il est tué en sacrifice, c'est la valeur d'échange qui est actualisée au sein d'une quête de salut.

Donnons un dernier exemple pour illustrer le sacrifice comme valeur d'échange afin de bien préciser le statut du salut.

Dans la mythologie, il y a un sacrifice célèbre. Quand, sous l'égide d'Agamemnon, les Grecs ont levé une armée pour aller reprendre Hélène ravie par le Troyen Pâris, leur flotte fut bloquée par des vents nuls à Aulis. C'est alors que le devin Calchas révéla que la divine Artémis, déesse de la chasse, punissait ainsi les grecs pour avoir abattu des animaux sauvages et que pour apaiser sa colère, il faut sacrifier Iphigénie, la fille d'Agamemnon.

C'est le célèbre sacrifice à Aulis. Nous voyons très bien alors que le sacrifice a pour but la réussite d'une entreprise humaine. Autrement dit, pour le salut de l'homme. L'immolation d'une jeune fille vierge est monnaie courante dans les temps anciens ; ainsi, nous apprenons que pour changer le lit du fleuve Maninday dans le Sud-Ouest de Madagascar, il a fallu sacrifier une jeune fille vierge afin qu'en cas de crue le fleuve n'inonde pas le tombeau royal dont la colère serait très préjudiciable à l'activité humaine. Témoignent de ce sacrifice les banians de Miary.

S'il en est ainsi du salut, il nous faut maintenant l'embrayer sur la délocutivité. BENVENISTE définit la délocutivité de la manière suivante :

« Un verbe est dit « dénominatif » s'il dérive d'un nom ; « déverbatif », si d'un verbe. Nous appellerons délocutifs des verbes dont nous nous proposons d'établir qu'ils sont dérivés de locutions » (BENVENISTE, Problèmes de linguistique générale,1, [1966] 1982, p. 277)

Un dénominatif est par exemple le verbe « s'évertuer » qui dérive de « vertu » et un déverbatif, la conversion d'un verbe en nom comme « création » à partir de « créer ». Le rapport ainsi mis en évidence est donc un rapport morphologique.

Nous n'avons plus besoin, à la lumière de cette définition, de définir ce que c'est une locution, il suffit de comprendre qu'une locution est un discours qui se caractérise par une forme plus ou moins stabilisée par le fait qu'il a pour mission de modifier un rapport interlocutif qui implique la double transcendance. En ce qui concerne le salut tel qu'il est décrit ici, l'homme s'adresse aux divinités dans des formules rituelles pour accomplir sa quête ou plus exactement sa requête relative aux interdits.

Ce discours rituel contient matériellement le mot « salut » ; et lorsque l'on se rend compte que le propre du rituel est une permanence de la forme, on comprend facilement pourquoi le segment de discours ainsi concerné soit appelé « locution ». De cette première remarque il faut passer à une seconde pour comprendre le mouvement délocutif.

Le rapport interlocutif avec les divinités ne peut pas être effectué par n'importe qui. Il faut que ce soit une personne habilitée à le faire puisque la puissance divine peut être dangereuse pour une personne faible. C'est ainsi que les femmes et les enfants sont toujours écartés de la fonction de prêtrise. Mais le prêtre – dans une acception très large – n'officie pas toujours pour lui-même, puisqu'il est une personne habilitée, tout humain en quête de salut s'adresse à lui.

BENVENISTE, avec son style propre nous rapporte cette différence d'office avec son explication du cas moyen en ces termes :

« Sur le sens général du moyen, tous les linguistes s'accordent à peu près. Rejetant la définition des grammairiens grecs, on se fonde aujourd'hui sur la distinction que PÂNINI, avec un discernement admirable pour son temps, établit entre PARASMAIPADA « mot pour un autre » (=actif), et L'ĀTMANEPADA, « mot pour soi » (=moyen). À la prendre littéralement, elle ressort en effet d'oppositions comme

celle dont le grammairien hindou fait état : skr. YAJATI « il sacrifie » (pour un autre, en tant que prêtre) et YAJATE, « il sacrifie » (pour soi en tant qu'offrant) » (BENVENISTE, [1966] 1982, p. 170).

C'est quand le prêtre officie pour autrui, son discours peut être commenté par quelqu'un d'autre qui voulait rapporter l'événement en disant : il fait le salut pour tel mariage ou tel autre événement qui met l'individu en position de transgression d'interdit. Comme le factitif est à l'origine de plusieurs verbes, par exemple « faire la roue » c'est « rouler », « faire le tremble » c'est trembler. C'est ainsi que faire le salut a donné naissance par délocutivité au verbe « saluer », il ne s'agit pas là d'une simple dérivation morphologique, étant donné que le prêtre officiant intercède en faveur d'une autre personne, c'est cette différence que précise la remarque suivante :

« Soit le verbe latin SALUTARE, « saluer ». La formation en est limpide ; SALUTARE dérive de SALUS-TIS ; c'est donc, à strictement parler, un dénomatif en vertu d'une relation qui semble évidente. En réalité le rapport de SALUTARE à SALUS exige une autre définition ; car le SALUS qui sert de base à SALUTARE n'est pas le vocable SALUS, mais le souhait SALUS ! » (BENVENISTE, [1966] 1982, p. 277)

La racine historique du délocutif « saluer » est donc religieuse. Si le prêtre salue pour un mariage, c'est parce que l'union d'un homme à une femme – au sens strict – est un interdit dans la mesure où c'est une débauche d'énergie au service du jeu pur des sens. Si cela est admis, il nous faut maintenant expliquer pourquoi la vie sociale avec ou sans relation à la transcendance verticale n'est possible sans salutation. En effet, il est très instructif de constater que rencontre et séparation sont l'occasion de salutation.

Commençons d'abord par le comportement vernaculaire qui intègre une croyance aux divinités. Le pluriel du mot signale le caractère animiste de cette croyance comme nous le verrons dans l'analyse de la salutation.

Il existe une donnée qui permet de comprendre la démocratisation de la salutation à tous les membres de la société. La vie est rythmée par l'activité diurne et le sommeil nocturne. Pendant l'activité diurne, les esprits malfaisants ont une moindre efficacité à cause de la lumière du jour et la solidarité des humains qui sont à portée de voix ou à portée de regard. Mais pendant le repos nocturne cette vigilance collective ne peut plus être tenue, à cause à la fois de l'obscurité et du sommeil. Ce qui veut dire que pendant la nuit, chaque individu est livré à lui-même, et c'est ce moment de séparation absolue qui favorise les actions des esprits malfaisants puisque l'individu est vulnérable.

C'est pour cette raison qu'il est nécessaire de se saluer au réveil pour renouer avec la transcendance horizontale. Mais en quoi consistent les salutations en ce moment d'éveil ? C'est une salutation qui ne comporte pas souvent le verbe « saluer » bien qu'on la comprenne à partir de la valeur illocutoire de ce verbe.

Il s'agit en fait de demander comment s'était passée la nuit. À première vue, donc, l'acte illocutoire accompli est une interrogation. Pour que cette interrogation soit comprise comme un acte de salutation, il faut faire intervenir la notion de dérivation illocutoire ou de trope illocutoire.

ANSCOMBRE présente la dérivation illocutoire comme un moyen de préservation de la face quand on est contraint de solliciter quelqu'un à une action. Voici cette présentation à partir d'un exemple:

« -Pouvez-vous ouvrir la fenêtre (I₁) ?

Très grossièrement, I₁ est la question VOUS EST-IL POSSIBLE D'OUVRIR LA FENÊTRE ? et I₂ la requête OUVREZ LA FENÊTRE, POUVOIR étant le marqueur requérant – si rien ne s'y oppose – l'application de la loi de discours : « Questionner quelqu'un sur ses possibilités de faire une action F, c'est lui demander de faire F » (ANSCOMBRE, 1980, p. 87)

La notion de trope illocutoire ne diffère pas sensiblement de la notion de dérivation illocutoire comme en témoigne le passage extrait suivant des textes de KERBRAT-ORIOCCIONI :

[...], « Tu peux me passer le sel ? » peut être considéré comme un trope dans ma mesure où l'énoncé signifie bel et bien « Passe-moi le sel », comme en témoigne l'enchaînement, et le fait que les conditions de réussite auxquelles est soumis un tel énoncé sont pour l'essentiel celles qui caractérisent la requête, et non celles qui sont propres à la question (en tant que question, l'énoncé est non « relevant », donc susceptible d'« échouer » : de même que dans une métaphore, ses conditions de vérité concernent avant tout le sens dérivé, de même en cas de trope illocutoire, ses conditions de réussite sont liées à la valeur dérivée et non point littérale. » (KERBRAT-ORECCHIONI, 1994, p. 59)

Nous avons présumé que la question de la première rencontre, au matin, qui porte sur la manière dont s'était passé la nuit, a pour mission d'accomplir une salutation. Mais cette présomption ne va pas de soi parce qu'elle n'est garantie ni par la notion de dérivation illocutoire ni par le trope illocutoire que de manière indirecte. Ce qui fait problème par rapport aux exemples allégués dans les notions convoquées, c'est qu'ici la question ne porte pas sur la possibilité de faire quelque chose mais sur un état de chose.

Il nous faut donc expliquer la particularité de cette question pour la comprendre comme trope illocutoire. La question a une base intertextuelle. En effet, elle n'est posée que sur la base de l'état des personnes lors de la dernière entrevue, un état que l'on souhaite se maintenir car conforme aux quêtes de salut qui ont cours dans les rites. La question revient donc à se demander si les divinités continuent d'accorder leur salut aux hommes.

C'est bien par métonymie que la question glisse des divinités aux hommes puisque comme il est souligné plus haut, seuls les prêtres peuvent traiter avec les divins. En plus traiter avec les divins exigent des formules rituelles. GOBARD, dans une analyse de la composante magique du langage nous dit la même chose :

« "Amen" peut correspondre pour une traduction simplement cognitive à "qu'il en soit ainsi", ou familièrement à "d'accord" ou "okay". La substitution du seul signifié privé de son signifiant magique démontre aussitôt que c'est bien le signifiant absolu qui fonctionne comme tel.

"Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, d'accord".

L'effondrement instantané de la formule rituelle lorsqu'elle s'active au niveau de la dénotation d'un accord ordinaire est bien la preuve que l'on ne traite avec le surnaturel que grâce à un langage extralinguistique » (GOBARD, 1980, p. 193)

Il faut entendre par langage extralinguistique ici, les formules rituelles qui ne supportent pas de modification signifiant dans une démarche sémasiologique, un langage destiné au rapport interlocutif avec la transcendance verticale.

On voit bien maintenant que faute de pouvoir traiter avec le divin sans offrande, il n'est pas possible d'établir un lien direct avec lui. Le détour métaeptique est là pour contourner l'obstacle. Il s'ensuit une démocratisation de l'acte de salut. Pour justifier cette démocratisation, il n'est que d'analyser l'euphémisme caractéristique de l'enchaînement à la question:

1. *Nafohany [il m'a remis debout]*

Dans cette traduction, nous avons le pronom impersonnel "il" qui est décrit dans la grammaire traditionnelle comme un pronom de la troisième personne à quoi BENVENISTE rétorque c'est le pronom de la personne absente ou de la non-personne:

« La troisième personne représente en fait le membre non marqué de la corrélation de personne. C'est pourquoi il n'y a truisme à affirmer que la non-personne est le seul mode d'énonciation possible pour les instances de discours qui ne doivent pas renvoyer à elles-mêmes, mais prédisent le procès de n'importe qui ou n'importe quoi hormis l'instance même, ce n'importe qui ou n'importe quoi pouvant toujours être muni d'une référence objective. » (BENVENISTE, [1966] 1982, pp. 254-255)

La non-personne est ce qui est exclue par les instances de discours « je » et « tu » qui sont des individus linguistiques. Dans la mesure où les divinités ne se manifestent pas par une instance de discours, elles sont donc une non-personne. C'est dans ce sens que LEVINAS parle d'« illéité » (LEVINAS, 1992). Ce « il » de la traduction est imposé par le fait que l'on ne peut pas traiter avec les divinités comme d'un allocutaire susceptible de devenir un « je » que dans les moments sacré de l'office.

Quand on sait que ces offices ont globalement pour but de demander le salut des hommes auprès des divinités, ce salut est envisagé comme un état qui perdure et non comme un état ponctuel au moment de l'office, il est normal que ce salut soit envisagé de manière détournée dans le vécu profane de tous les jours. C'est ce que nous montre l'euphémisme « il » pour renvoyer à une divinité pour éviter de la nommer au risque de provoquer sa colère. Ce rapport de prudence avec la divinité est bien expliqué dans la Bible au moment où Moïse va rencontrer Dieu :

« Va avertir le peuple de ne pas se précipiter pour me voir. Sinon beaucoup d'entre eux mourraient. Même les prêtres, qui peuvent pourtant s'approcher de moi, doivent se purifier, de peur que je n'intervienne contre eux » (EXODE, pp. 19, 21-22)

Par ailleurs, FREUD précise que, parmi les objectifs du tabou, il y a la nécessité de *protéger les humains contre la puissance ou la colère des Dieux ou des démons* (FREUD, Totem et Tabou, [1912]1993, p. 22). En ce qui concerne les prohibitions religieuses, l'interdit de s'approcher des Dieux fonctionne de la même manière : un tabou qui vise à protéger les hommes de la puissance divine comme nous le pouvons constater ci-dessus, dans le passage de l'Exode. Cette interdiction s'étend aussi au niveau linguistique :

« Tu ne prononceras pas mon nom de manière abusive, car moi, le Seigneur ton Dieu, je tiens pour coupable celui qui agit ainsi » (EXODE, 1982, pp. 20, 7)

Ainsi, à partir de cette démocratisation, saluer n'est plus le privilège des prêtres d'autant plus que la séquence linguistique pour l'accomplir ne contient plus nécessairement le terme de la locution de crainte de blasphémer, car il ne s'agit pas d'un moment sacré d'un rituel, mais d'un moment du vécu profane au quotidien. En définitive, cette salutation est accomplie comme telle par interpénétration de la transcendance horizontale et de la transcendance verticale.

La transcendance verticale interdit la référence directe aux divinités dans la question qui manifeste la salutation. C'est pour cela que la salutation ne fait pas référence directe au salut que seules les divinités peuvent prodiguer ou refuser. Nous avons vu que le rapport entre ce salut et la question est métaeptique. L'enchaînement atteste cette référence indirecte par l'utilisation du « il » qui est un moyen naturel pour désigner la non personne. Rappelons que la non-personne est à la fois la personne qui n'est pas impliquée en tant qu'acteur dans la communication et ce qui ne peut pas être considéré comme une personne dont les divinités. C'est-à-dire les personnes qui ne sont ni destinataires ni destinataires de la parole mais qui peuvent en être l'objet. Et également, les objets du monde qui ne peuvent pas être locuteurs dans une communication sauf personnification ou allégorie. Il ne faut pas oublier qu'en outre, la non personne est aussi les divinités ou les puissances surnaturelles dont les noms sont frappés de tabou linguistique.

Cependant, on peut économiser cette explication en faisant intervenir le mécanisme de la règle du détachement du sens. Prenons d'abord connaissance de la version faible de cette règle :

« Règle (faible) de détachement du sens: Si on peut démontrer P, si de plus on peut démontrer (P signifie Q), alors on peut démontrer Q. (CORNULIER, 1982, p. 127)

Cette règle porte le numéro de paragraphe « C » et elle correspond au théorème « C' » que nous reproduisons également ci-contre :

THÈSE DE DÉTACHEMENT DU SENS (VARIANTE FAIBLE). Thèse (faible) de détachement du sens: ((P & (P signifie Q)) implique Q. Dans les formulations C et C' du détachement du sens, on peut appeler P L'INTERPRÉTÉ, Q L'INTERPRÉTANT, et la proposition « (P signifie Q) » L'INTERPRÉTATION. L'idée du détachement (faible) du sens est que la conjonction d'un interprété avec une interprétation implique l'interprétant. » (Ibid.)

Dès lors questionner quelqu'un du réseau de la transcendance horizontale sur le comment il a passé la nuit, c'est faire référence indirecte au fait que pendant la nuit chaque individu est livré à lui-même avec pour seule protection le salut qui s'accorde ou se refuse de la part des divinités. Si cette question fonctionne comme P dans le cadre de la thèse du détachement du sens, alors on peut accepter que poser cette question, c'est y lire, dans le cadre des tabous linguistiques liés aux divinités, une question sur son salut. C'est donc questionner sur son salut, selon la thèse du détachement du sens.

L'objection qui peut être soulevée maintenant contre cette première application de la règle du détachement est consistante pour être passée sous silence. Questionner sur le salut d'un individu, n'est pas le saluer.

Ainsi, pour résoudre la contradiction entre ce que nous prétendons démontrer et cette objection, il nous faut faire intervenir, une seconde fois, la règle du détachement du sens à partir d'un autre interdit.

Nous avons pris connaissance dans l'analyse du salut qu'il appartient à une locution parce que faisant partie d'une formule rituelle à partir de laquelle les prêtres, et exclusivement eux, ou quelqu'un d'équivalent, s'adressent à Dieu pour demander le salut des hommes. L'interdiction revient alors à dire qu'il faut être un prêtre pour être autorisé à parler de salut, car le salut est un privilège des Dieux.

Si, en plus, l'on sait que le salut ne peut pas être commandé mais seulement suggéré – comme d'ailleurs toute requête – on comprend pourquoi il nous faut appliquer de nouveau la règle du détachement du sens. En effet, il y a lieu de croire que l'interdit est une contrainte et que toute contrainte cherche une issue la moins coûteuse. Voici justement un exemple emblématique de cet interdit. Il s'agit de la prière de Jésus Christ dans le jardin de Gethsémani :

« Ô mon Père, tout t'est possible, éloigne de moi cette coupe de douleur. Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux! » (De l'Évangile selon saint Marc. 14,36)

Cet interdit empêche à l'homme ordinaire *a fortiori* de présumer du salut de qui il s'inquiète en vertu de la transcendance horizontale. Ce qui explique que son souhait se mue en question. C'est ce que nous pouvons retrouver de nouveau dans la règle du détachement du sens.

Dans le premier résultat de la règle nous avons dit que poser une question sur la manière dont quelqu'un a passé la nuit implique une question sur son salut. Ce résultat à son tour devient un P et ce P signifie Q que l'on salue, donc par la règle du détachement faible, c'est saluer dans le sens illocutoire.

Nous retenons de ces explications que la délocutivité peut connaître un enchevêtrement multiple sous la contrainte d'interdit linguistique et que la délocutivité est une citativité illocutoire. C'est-à-dire que la locution de laquelle dérive le terme délocutif est performative, une performativité qui motive tout le discours contenant la locution, voire motivant la transcendance verticale et la transcendance horizontale sous la perspective de la quête du salut. Les discours qui correspondent à cette définition sont innombrables et traversent les temps et les espaces qu'il nous semble que l'on peut tenir cette conclusion comme pertinente.

Afin de la conforter observons une autre apparition de la salutation dans une sémiotique autre que linguistique. Ce faisant, nous souscrivons entièrement à la remarque de BENVENISTE qui remanie le paradigme saussurien entre linguistique et sémiologie. Saussure pense que la linguistique est un territoire parmi la sémiologie qu'il assigne à l'étude de la vie des signes au sein de la société. (SAUSSURE, 1982, p. 33). Voici ce changement de paradigme :

« Toute sémiologie d'un système non-linguistique doit emprunter le truchement de la langue, ne peut donc exister que par et dans la sémiologie de langue. Que la langue soit ici instrument et non objet d'analyse ne change rien à cette situation, qui commande toutes les relations sémiotiques ; la langue est l'interprétant de tous les autres systèmes, linguistiques et non-linguistiques. » (BENVENISTE E. , [1974] 1981, p. 60)

Pour accomplir une salutation, dans le cadre du stress de la concentration de populations dans les grandes agglomérations, voici quelques expressions – au sens sémiotique de ce terme – qui ne sont pas du tout linguistiques mais relèvent d'autres codes comme le gestuel, le visuel ou le sonore, mais interprétées comme salutation reviennent pratiquement à

« saluer », c'est-à-dire, accomplir par leur production un acte de langage que l'on qualifie de salutation.

Parmi ces expressions, nous pouvons citer le hochement de tête, la main portée à hauteur de la tête (forme dérivée du salut militaire), la main levée à n'importe quelle hauteur avec la paume en avant, etc. En ce qui concerne les automobilistes, l'expression interprétée est soit un coup d'avertisseur, soit un appel de phare. À celles-là, on peut ajouter les différentes manifestations vocales inanalysables produites au moment des rencontres.

La remarque que nous devons produire sur ces exemples consiste à dire que nulle part, il n'est fait mention du mot « salut » ni du verbe « saluer », ni même mention de quelque chose qui puisse être qualifié de linguistique, pourtant la salutation est accomplie. Cet accomplissement ne doit pas nous rendre perplexe puisque dire « salut » dans les conditions décrites dessus suffit à saluer selon la délocutivité.

Cette description fait qu'il n'y a pas de raison à ce que l'on s'oppose au fait que l'on remplace ce « salut » délocutif, forme ritualisée, par d'autres sémiotiques. C'est ce que prévoit la règle de détachement fort du sens dont voici la formulation et le commentaire allant dans le sens de ce que nous voulons expliquer :

« Quel que soit P, quel que soit Q, ((P & (P signifie Q)) signifie Q).

Peu importe que P soit une « proposition » ou un « fait ». Évidemment, si Q ne signifie rien dans un langage donné, la conjonction d'un acte quelconque P, avec une interprétation P signifie Q dans ce langage, ne produit aucun sens par détachement du sens, faute que Q signifie quelque chose. Q doit donc déjà appartenir au langage de l'interprétation. Mais cela n'est pas vrai de « P » : pour que le détachement du sens dérive Q, il est indifférent que « P » ait déjà une définition dans le langage de l'interprétation, qui justement lui en assigne une. Il n'est même pas nécessaire que « P » soit prononcé ou produit à l'intérieur de l'énonciation interprétative, (...). Le détachement du sens est donc un principe qui permet à un langage de s'incorporer n'importe quel élément nouveau comme signe de n'importe quelle valeur qu'on puisse déjà y exprimer. En ce sens, l'inventivité sémiologique est arbitraire, radicalement et totalement, dans la mesure où le détachement fort du sens a la force d'une règle. » (CORNULIER, 1982, p. 136)

C'est ainsi que, en application de la règle de détachement du sens (version forte), des sémiotiques qui ne sont plus linguistiques, donc sans relation morphologique du tout avec la locution originale, reprend la valeur illocutoire du paradigme dans les conditions d'énonciation équivalente, pour accomplir cette valeur illocutoire. Cependant, il ne faut pas croire que cette valeur illocutoire est exactement la même que celle dont elle dérive. Les salutations effectuées dans ces sémiotiques privilégient exclusivement la transcendance horizontale.

On s'aperçoit alors que la salutation ainsi dépourvue de relation avec les divinités n'est plus perçue comme une quête de salut, mais une quête de reconnaissance dans le réseau de transcendance horizontale. C'est pour cette raison que cette salutation peut se permettre d'accueillir diverses formes sémiotiques. Sinon, les hochements de tête, les levers de chapeau, la main donnée, etc. produit au moment de la première rencontre, ne signifient aucune valeur illocutoire. Ce qui veut dire que « saluer » dans sa version citadine est devenu l'effectuation

d'une reconnaissance, une reconnaissance qui a donné naissance à la possibilité de l'énonciation suivante :

2. *Je salue le courage de cet homme*

Que l'on interprète, en seconde application de la règle du détachement du sens, ces salutations dans d'autres sémiotiques comme une simple marque de politesse n'empêche pas que la marque de politesse s'effectue sur la base de cette reconnaissance. Même, quand la salutation prend une forme linguistique, les contraintes de la trépidation de la ville continuent de s'appliquer de telle manière qu'il suffit de dire « bonjour » pour accomplir la salutation. Une salutation qui ne s'interprète plus comme :

3. *Je souhaite que vous ayez un bon jour.*

Ce qui veut dire que la règle du détachement du sens (variante forte) peut servir d'appui pour expliquer le phénomène de la délocutivité conformément à son enrichissement chez DUCROT qui la formule comme suit :

« Je prendrai pour E1, le signifiant *salus* muni de la signification S1, et pour E2, ce même signifiant, mais compris comme S2. Si l'on admet que E2 est dérivé de E1, il est assez facile de tenir cette dérivation pour délocutive. » (DUCROT, 1980, p. 48)

En définitive, saluer dans cette surdélocutivité est une manière d'accomplir une fonction phatique dans le sens Bronislav MALINOWSKI : établir un contact entre membre d'un même réseau de transcendance horizontale.

Université de Toliara, 05 janvier 2012

Travaux cités

- ANSCOMBRE, J.-C. (1980). "Voulez-vous dériver avec moi?". Dans *Rhétoriques, Communications* (Vol. 16, pp. 61-123). Paris: Seuil.
- BENVENISTE, E. ([1966] 1982). *Problèmes de linguistique générale, I*. Paris: Gallimard.
- BENVENISTE, E. ([1974] 1981). *Problèmes de linguistique générale, II*. Paris: Gallimard.
- CORNULIER, B. (1982). "Le détachement du sens" dans *Les Actes de Discours, Communications*, 32. *Communications*, pp. 125-182.
- DUCROT, O. (1980). "Analyses pragmatiques". (Seuil, Éd.) *Communications*(32).
- EXODE. (1982). *Bible*. Paris: Société biblique française.
- FREUD, S. ([1912]1993). *Totem et tabou, Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*. (W. Marièlene, Trad.) Paris: Gallimard.
- GOBARD, H. (1980). "Diglossie ou tétraglossie, tétragénèse du langage". Dans B. GARDIN, & J.-B. MARCELLESI, *Sociolinguistique, Approches, Théories, Pratiques* (pp. 191-195). Paris: Presses Universitaires de France.
- HEIDEGGER, M. (1987 [1949]). *Les chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard.

KERBRAT-ORECCHIONI, C. (1994). "Rhétorique et Pragmatique: les figures revisitées". *Langue française, volume 101, N°1*, pp. 57-71. Récupéré sur Persée.

LEMELIN, J. M. (1996). *L'expérience ou l'évènement tragique*. Consulté le août 17, 2013, sur https://www.google.mg/#bav=on.2,or.r_qf.&fp=d6bc00e82892d683&q=lemelin+:+exp%5E% C3%A9rience+t+%C3%A9v%C3%A9nement+tragique: www.ucs.mun.ca/~lemelin/EVENEMENT.html

LEVINAS, E. (1992). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

SAUSSURE, d. F. (1982). *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot.