

CHAPITRE 1.

CADRE THÉORIQUE ET PROBLÈMES MÉTHODOLOGIQUES

1. LES ACTES DE LANGAGE

La présente recherche relève du domaine de la *pragmatique*, et plus précisément de la *pragmatique linguistique*, définie comme «l'étude du langage en acte», c'est-à-dire du «*langage en situation*, actualisé au cours d'un acte d'énonciation particulier : il n'y a pas de dit sans dire», ainsi que du «*langage agissant* et modifiant en permanence l'univers du discours : il n'y a pas de dire sans faire» (Kerbrat-Orecchioni 1993 : 257).

Cette discipline, particulièrement vaste, dont l'objectif général est d'étudier "l'interaction humaine"¹, est caractérisée par la pluralité et la multitude de ses approches. Elle est à l'origine de rencontres pluridisciplinaires, réunissant plusieurs champs théoriques et diverses approches méthodologiques qui ont pour caractéristique commune de s'intéresser au langage, tel qu'il est investi par les êtres humains que sont les locuteurs ; locuteurs placés au centre de toutes ces recherches pragmatiques de provenances diverses, lesquelles visent principalement à étudier la communication dans ses implications intersubjectives et sociales.

Plus précisément, si l'investigation de la présente étude réunit explicitement des outils théoriques et méthodologiques assez divers, elle a comme axe conducteur et comme point de repère central la notion d'*acte de langage* qu'il s'agit de problématiser en confrontant les théories classiques des actes de langage avec les approches interactionnistes qui ont révolutionné ce domaine.

¹ «The discipline studying linguistic interaction between "I" and "you" is called pragmatics» (Wierzbicka 1991 : 5).

Me proposant d'étudier un acte de langage particulier, le vœu, je me suis basée autant sur la *pragmatique illocutoire*, c'est-à-dire sur la *théorie classique des actes de langage (speech acts theory)* — telle qu'elle a été essentiellement fondée par les philosophes Austin (1970) et Searle (1972) —, que sur les apports plus récents de la *pragmatique interactionniste*, qui a profondément modifié la vision du concept d'acte de langage, l'enrichissant et le complexifiant à la fois.

Dans ce cadre, j'ai eu également recours au modèle de la *politesse linguistique* — élaboré par Brown et Levinson (1978) et réaménagé par Kerbrat-Orecchioni (1992) —, dont l'intérêt est d'envisager la notion d'acte de langage sous l'angle du concept goffmanien de *face*, révélant ainsi ses implications socio-relationnelles.

En outre, dans le but d'examiner cet acte de langage à l'intérieur de deux langues différentes, le français et le grec, l'inscrivant ainsi dans une perspective interculturelle, je me suis appuyée sur le champ théorique de la *pragmatique contrastive (cross-cultural pragmatics)*, et plus généralement de la *communication interculturelle*. Cette discipline vise, à travers la confrontation pragmatique d'au moins deux langues différentes — elle-même souvent basée sur l'étude comparative d'un acte de langage précisément —, à révéler les variations concernant les styles communicatifs de locuteurs provenant de communautés discursives différentes, variations susceptibles d'être sources de malentendus, lorsque ceux-ci s'engagent dans un échange verbal.

Une certaine pluridisciplinarité est donc adoptée d'emblée, les actes de langage étant aujourd'hui reconnus comme des expressions d'actions communicatives et sociales, et le locuteur qui les produit comme une entité autant psychique que culturelle. Ce chapitre vise précisément à expliciter certaines de ces hypothèses théoriques, qui sous-tendent la réflexion portée sur le vœu, réflexion basée sur une méthodologie empirique, descriptive et contrastive — les choix théoriques adoptés ayant inévitablement orienté les outils méthodologiques employés, afin qu'ils puissent mieux répondre aux objectifs proposés.

1.1. La pragmatique des actes de langage : de la théorie classique à l'approche interactionniste

1.1.1. Langage, action et communication

«Pourquoi étudier les actes de langage»²? : c'est à cette question qu'ont voulu répondre les premiers théoriciens des actes de langage qui se sont attachés à introduire cette nouvelle notion en linguistique, en expliquant sa légitimité et son intérêt en tant qu'objet d'étude.

Leur découverte consiste à mettre en évidence le fait que le langage, outre sa force descriptive (à travers notamment des propositions dites "constatives"), donne la possibilité au locuteur de réaliser des actions — actions rendues possibles grâce précisément à l'énonciation d'une "phrase performative"³ donnée, dans un contexte donné, lorsque certaines conditions de "félicité" sont rassemblées. Ils rendent ainsi clair le fait, jusque-là inédit, que le locuteur a le pouvoir verbal non seulement de représenter symboliquement la réalité qui l'entoure (en obéissant à des conditions de vérité), mais aussi de produire du réel à travers ses paroles, d'agir sur le monde extra-linguistique par son comportement langagier, et en particulier grâce à des "actes illocutoires"⁴ :

Il semble clair qu'énoncer la phrase (dans les circonstances appropriées, évidemment), ce n'est ni *décrire* ce qu'il faut bien reconnaître que je suis en train de faire en parlant ainsi, ni affirmer que je le fais : c'est le faire (Austin 1970 : 41).

Dans cette perspective, «les actes de discours du type illocutoire sont bien les unités premières de signification et de communication du locuteur dans l'usage de la compréhension du langage. C'est lors de l'accomplissement de tels actes que les êtres humains expriment et

² Searle (1972 : 52).

³ «Quel nom donner à une phrase ou à une énonciation de ce type? Je propose de l'appeler une *phrase performative* ou une énonciation performative ou — par souci de brièveté — un "performatif"» (Austin 1970 : 41).

⁴ «Avec les théoriciens des actes de langage, la prise de parole est considérée comme un dire qui réalise ou permet de réaliser un faire. [...] Austin [...] développe alors une analyse en trois catégories d'actes réalisés par toute proposition discursive : l'*acte locutoire*, qui comprend l'énonciation d'une expression verbalisée et signifiante. C'est l'acte de dire quelque chose ; l'*acte illocutoire*, qui est l'acte accompli (performé) en utilisant les conventions linguistiques (*in saying*) ; enfin, l'*acte perlocutoire*, est ce qui est produit par le fait d'avoir dit cela (*by saying*)» (Cosnier 1998 : 103-104).

communiquent leurs pensées» (Vanderveken 1992 : 10). Ainsi, il semble désormais impossible de dissocier langage et action, les actes de langage représentant la base de tout échange communicatif, ainsi que la forme la plus élémentaire d'action sociale :

Toute communication de nature linguistique implique des actes de nature linguistique. L'unité de communication linguistique n'est pas — comme on le suppose généralement — le symbole, le mot ou la phrase ni même une occurrence de symbole, de mot ou de phrase, mais bien la production ou l'émission du symbole, du mot, ou de la phrase au moment où se réalise l'acte de langage. [...] Les actes de langage [...] sont les unités minimales de base de la communication linguistique. [...] Une théorie du langage fait partie d'une théorie de l'action, tout simplement parce que parler est une forme de comportement régi par des règles (Searle 1972 : 52-53).

Ainsi, postuler que «produire l'énonciation est exécuter une action» (Austin 1970 : 42), c'est faire des locuteurs de véritables acteurs qui “font en disant”, qui “performent” à travers leurs énoncés des actes susceptibles de modifier la réalité conversationnelle, et *a fortiori* relationnelle et sociale. Les philosophes d'Oxford sont donc les premiers à mettre les actes de langage au centre de l'interaction humaine, en affirmant que «la communication implique nécessairement les actes de langage» (Searle 1972 : 54), et à envisager ainsi le langage au sein d'une “théorie de l'action”⁵ :

D'un point de vue théorique : le système des actes de langage doit être conçu et formulé dans la perspective plus globale d'une *théorie de l'action*. Il doit aussi être envisagé dans la perspective de la communication (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 8).

Il s'agit là de l'émergence de la pragmatique illocutoire, discipline qui a inspiré par la suite nombre de travaux adoptant ce postulat communicatif fondamental, que ce soit dans le cadre de la pragmatique interactionniste qui défend que «les conversations sont constituées, au niveau basique, non pas d'unités informationnelles, mais d'actes de langage» (Kerbrat-Orecchioni 1990 : 211), ou encore dans celui de la pragmatique contrastive, qui choisit souvent d'étudier cette unité communicative dans une perspective comparative :

The minimal units of human communication are not linguistic expressions, but rather the performance of certain kinds of acts. [...] The study of speech acts is

⁵ Sur la “théorie de l'action” dans une perspective interactionnelle, voir Bange (1992, ch. 3).

to remain a central concern of pragmatics, especially cross-cultural pragmatics (Blum-Kulka, House et Kasper (eds) 1989 : 2).

1.1.2. Actes de langage et interaction

Si la théorie classique des *speech acts* a eu le mérite de révolutionner l'étude du langage en l'insérant dans la problématique de l'action sociale, elle a été par la suite objet de certains "réaménagements", apportés notamment par une discipline plus récente, la *pragmatique des interactions verbales* (ou *analyse des conversations*)⁶, qui se fixe comme «objectif de dégager les règles et principes qui sous-tendent le fonctionnement des conversations, et plus généralement, des différents types d'échanges communicatifs qui s'observent dans la vie quotidienne» (Kerbrat-Orecchioni 1994 : 7).

Nombreux sont ainsi les linguistes relevant de la "pragmatique de deuxième génération" qui, s'inscrivant dans le prolongement de la réflexion classique, ont réintégré dans leur méthodologie la notion d'acte de langage, en tant que concept descriptif pertinent et efficace dans la compréhension du fonctionnement de la communication :

The one defining characteristic of speech act theory is that it introduces a theoretical construct, the speech act, in order to give a systematic analysis of what it is that we are doing when we communicate through the use of language, and specifies, by formulating the felicity conditions defining the act, what it means to have performed a particular speech act. The value of speech act theory thus lies in enabling the analyst to describe in a systematic fashion the various possible functional analyses of an utterance and to point to considerations, specifically those pertaining to the fulfilment of the felicity conditions of the various speech acts potentially performed, that could lead to these various analyses (van Rees 1992 : 35).

Les linguistes interactionnistes ont toutefois renouvelé la conception de l'activité linguistique et élargi considérablement la perception des actes de langage, observés désormais dans leur contexte naturel, celui des conversations. Cette méthodologie empirique s'oppose ainsi aux premiers travaux en la matière, qui envisageaient les actes de langage comme des

⁶ «Il est certain que la découverte et l'exploration progressive de ce nouveau champ d'investigation qu'est l'analyse conversationnelle (ou plus largement, l'analyse des interactions verbales) constitue pour la pragmatique l'événement majeur de ces deux dernières décennies ; événement dont on ne peut pas dire qu'il ait relégué dans les poubelles de l'histoire la notion d'acte de langage, mais qui a sans nul doute entraîné ou favorisé certaines révisions à son sujet» (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 8).

entités presque abstraites et “décontextualisées”, étouffant leur véritable dynamique communicative, qui est essentiellement interactive :

Jusqu'à présent, la théorie des actes de discours, qui a été fondée au milieu du siècle par Austin, s'est essentiellement limitée à l'analyse d'actes de discours isolés accomplis lors de l'énonciation d'un seul énoncé. Elle a négligé l'analyse de conversations entières et de discours complets où des locuteurs et allocutaires en état d'interlocution contribuent successivement et parfois ensemble à l'accomplissement de plusieurs actes de discours avec l'intention collective d'atteindre certains buts discursifs communs (Vanderveken 1992 : 9).

À condition donc de l'adapter et de la rendre mobile et ouverte, en combinant la théorie classique avec d'autres pistes de réflexion, les conversationnalistes voient généralement dans la notion d'acte de langage un lieu riche d'implications :

Speech act theory must be combined with other theoretical insights concerning, for example, conventions of usage, general communicative principles, and principles of rational inference, in which notions such as interactional and sequential context do indeed play an important part. But this merely means that speech act theory in itself is not sufficient to relate utterances to speech acts ; it does not mean that speech act theory has no use whatsoever. [...] Speech act theory is not a static canon. It can be, and has been, adapted and complemented to serve a variety of needs (van Rees 1992 : 34-35).

Néanmoins, cette position ne semble pas rencontrer l'unanimité parmi la communauté des chercheurs, certains d'entre eux se montrant réticents quant à l'appropriation de la notion d'acte de langage dans l'explication des phénomènes conversationnels, ce qui donne lieu à un véritable débat, décrit par van Rees (1992 : 32) :

A number of scholars, usually of a linguistic background, consider the notion of speech act a useful tool for describing and explaining both the function of individual utterances in conversation and the way in which these individual utterances relate to one another. Prominent representatives of this position are Labov (1980 ; Labov and Fanshel 1977) and Edmondson (1981). During the past ten years, however, such a speech act theoretic account of conversational organization has met with considerable criticism by other scholars, usually of a more sociological inclination. Important representatives of this position are Levinson (1979, 1981, 1983) and Schegloff (1980, 1984, 1988).

En tout cas, nombreux sont ceux qui considèrent que les actes de langage sont aptes à contribuer à la description des comportements verbaux, prônant une cohabitation disciplinaire indispensable entre ces deux mouvements théoriques, c'est-à-dire la théorie des actes de langage et l'analyse des interactions :

It is at all usefull to apply a speech act theoretical perspective in analysing and explaining conversational phenomena. [...] When speech act theory is conceived of as the dynamic and adaptable body of insights that various speech act analysts have proved it to be, a speech act theoretical perspective to conversational phenomena, in combination with other theoretical approaches, makes it possible to more fully explain both the functioning of individual utterances in conversation, and the sequencing of these utterances relative to one another. Of course, this does not mean that the analysis and explanation made possible by the conceptual instrument supplied by speech act theory, could not be supplemented by a description of how, in actual language use, speech acts are performed and understood. Conversation analysts rightly emphasize the need for this kind of empirical work. However, this does not in any way obviate the need for the kind of systematic and theoretically motivated analysis of conversational phenomena that a speech act theoretical perspective can provide. Conversation analysts tend to overestimate the importance of the fact that a speech act theoretical approach in itself is not sufficient for giving a full account of conversational phenomena ; they underestimate the advantages that such an approach has to offer (van Rees 1992 : 45-46).

Ce point de vue, défendant la légitimité des actes de langage dans l'observation des faits communicatifs, est évidemment adopté ici, mais de manière inversée, étant donné que le point de départ est l'étude d'un acte de langage précis. En effet, lorsqu'on se place dans la problématique des actes de langage, il semble absolument indispensable de tenir compte des contributions théoriques et méthodologiques de la pragmatique interactionniste, qui a introduit des principes ayant révolutionné l'approche des actes de langage — approche extrêmement enrichie notamment grâce à l'observation empirique de ceux-ci, permettant la prise de conscience d'un certain nombre de caractéristiques essentielles de leur fonctionnement, qui resteraient autrement inaccessibles :

Whatever its merits for general linguistics, our field is obviously a rich, indeed essential, one for cultivating interest in pragmatics and in the various topics of "sociolinguistics". All definitions of pragmatics (Levinson, 1983, ch. 1) feature the context and the consequences of speech, subjects central to conversation analysis. [...] Politeness, deference, initiating and maintaining topics, eloquence, negotiating compromise — these are all interactional matters for which conversation analysis is the appropriate method of investigation. It will also require the data and methods of conversation analysis to explore the area called "intercultural communication". Consider, for fashionable example, the ever growing literature that compares and frets about American and Japanese ways of interacting. [...] In all of this, the general method — if one can call it a method — is to contrast idealized versions of one culture with anecdotes about the other. There are no data of natural interaction. There is no recognition that the communicative patterns of each speech community must be described before one can compare them (Moerman 1996 : 157).

1.1.2.1. L'étude des actes de langage en contexte

Si la vision théorique que l'on a aujourd'hui des actes de langage a largement évolué depuis les premiers travaux sur les *speech acts*, c'est donc principalement grâce à une véritable innovation méthodologique apportée par la pragmatique interactionniste, consistant à observer les actes de langage en milieu naturel. L'analyste possède désormais un outil indispensable et très efficace, le *corpus authentique*, c'est-à-dire la collecte de données conversationnelles naturelles, enregistrées et minutieusement transcrites par lui.

La nécessité des données authentiques pour l'étude des actes de langage est actuellement de plus en plus reconnue et adoptée par les analystes, l'utilisation d'exemples artificiels s'étant avérée peu satisfaisante pour rendre compte de la réalité pragmatique, quand elle ne la réduit ou ne la déforme pas dangereusement. Une approche expérimentale, consistant à proposer des hypothèses à partir de l'observation empirique des faits langagiers, semble donc indispensable à la description et à la compréhension du fonctionnement des actes de langage, envisagés comme des manifestations du comportement conversationnel des locuteurs :

L'analyse des interactions repose sur une méthode inductive : elle part des données en cherchant à identifier des comportements interactionnels récurrents, pour en proposer des catégorisations et formuler des généralisations. La démarche est résolument descriptive. Elle se fonde sur l'observation, l'enregistrement et la transcription minutieuse d'interactions authentiques (Traverso 1999 : 22).

Il semble donc difficile de faire l'économie du contexte, notion centrale dans cette procédure méthodologique qui consiste à ne plus envisager les actes de langage comme des énoncés isolés et autonomes, mais comme des moments intégrés dans le texte interactionnel et déterminés également par des facteurs situationnels :

There is a strong need to complement theoretical studies of speech acts, based primarily on intuited data of isolated utterances, with empirical studies, based on speech acts produced by native speakers in context. It is only through the study of situated speech that we can hope to construct a theory interconnecting communicative functions with the contexts in which they are embedded (Blum-Kulka, House et Kasper (eds) 1989 : 3).

1.1.2.2. Les actes de langage en tant qu'unités conversationnelles

L'analyse des interactions verbales a révélé que les conversations sont des objets construits, et plus précisément collectivement construits par les interactants qui, ensemble, négocient en permanence la mise en place de ces objets complexes, et les règles qui les régissent, aussi bien au niveau de leur forme qu'à celui de leur contenu.

Afin de révéler l'organisation structurale des conversations, "l'école de Genève" (Roulet et al. 1985) a proposé un "modèle hiérarchique", révisé par Kerbrat-Orecchioni (1990), selon lequel il est possible de distinguer cinq unités conversationnelles, organisées en rangs : trois unités dialogales — l'*interaction*, la *séquence* et l'*échange* —, et deux unités monologiques — l'*intervention* et l'*acte de langage* —, unités plus ou moins grandes, et reliées dans un système d'interdépendance, obéissant à des règles plus ou moins contraignantes, imposées par la grammaire interactionnelle :

Les conversations se présentent comme une architecture complexe et hiérarchisée, fabriquée à partir d'unités relevant de rangs différents, et qui sont emboîtées les unes dans les autres selon certaines règles d'organisation [...]. Un tel modèle peut être dit *hiérarchique*, dans la mesure où les différents constituants entretiennent des relations d'inclusion et de subordination (une conversation n'est pas simplement une "chaîne directionnelle" d'éléments qui ne seraient liés entre eux que par des relations d'ordre et de distance syntagmatique), et *fonctionnel*, dans la mesure où les unités pertinentes à ce niveau sont dotées de fonctions ("illocutoires" et "interactives") (Kerbrat-Orecchioni 1990 : 211-212).

Cette perspective, qui défend l'idée que «les conversations sont constituées, au niveau basique, non pas d'unités informationnelles, mais d'actes de langage» (Kerbrat-Orecchioni 1990 : 211), n'envisage donc plus les actes de langage comme des entités abstraites et isolées du texte interactionnel. Les actes de langage sont au contraire insérés dans le système conversationnel, à l'intérieur duquel ils représentent les unités verbales les plus petites et les plus basiques à la fois. Ils constituent ainsi des éléments fondamentaux et constitutifs de la conversation, leur formulation donnant lieu à des interventions, qui créent à leur tour des échanges, incorporés eux-mêmes dans les séquences qui composent l'interaction :

Dans cette perspective, l'objectif est de dégager une sorte de *grammaire des conversations*, qui rende compte de leur cohérence interne, et de leur

organisation structurale ; organisation généralement décrite comme une construction hiérarchique faite d'unités emboîtées les unes dans les autres, de la plus petite (acte de langage) à la plus grande (conversation), en passant par des unités intermédiaires (échange, séquence), ces unités obéissant à chaque niveau à des règles de composition qui déterminent la bonne formation de l'ensemble. Dans cette perspective donc, l'acte de langage voit tout à la fois son statut conforté (car il se trouve placé à la base de cet édifice complexe qu'est une conversation), et affaibli (car il n'apparaît plus que comme une unité parmi d'autres) (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 7).

1.1.2.3. Les actes de langage dans une perspective dialogale

Une rupture essentielle de l'approche interactionniste avec la tradition classique consiste à reconnaître aux actes de langage leur valeur interactive, à peine abordée par la théorie austino-searlienne, qui avait tendance à "décontextualiser" les actes de langage. Comme le remarque Kerbrat-Orecchioni (1990 : 230), il faut distinguer, «pour tout énoncé, ses caractérisations *illocutoire* (valeur qu'il possède hors contexte en vertu de ses propriétés linguistiques), vs *interactive* (valeur qu'il reçoit en contexte, en relation avec les actes précédents — fonction "rétroactive" — et subséquents — fonction "proactive"».

La valeur illocutoire d'un acte de langage cohabite en effet avec sa valeur interactive, le locuteur produisant son énoncé dans un contexte spécifique et le destinant à un allocataire précis qu'il désire toucher par son énonciation. Comme l'allocataire est également très actif, produisant à son tour presque systématiquement une réaction à l'acte initié, les actes de langage, et plus particulièrement les actes rituels, sont désormais difficilement envisageables sans la prise en considération non seulement du contexte, mais aussi de leur environnement cotextuel, c'est-à-dire de l'intervention qui les précède ou leur succède.

C'est donc l'échange verbal qui devient l'unité première de l'analyse, chaque acte contribuant à réaliser une intervention initiative ou réactive, et à former ainsi un échange dont les deux parties constitutives semblent souvent indissociables, dans un rapport de dépendance réciproque, aussi bien sur le plan structural que pragmatique. La "syntagmatique des actes de langage" peut ainsi «s'envisager de deux manières : (1) Au sein d'un même énoncé produit par un même locuteur [...]. (2) Au sein d'un discours dialogué : c'est la grande question de *l'organisation séquentielle des actes de langage dans les échanges conversationnels*» (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 7). Ainsi, l'étude des actes de langage est susceptible de

s'étendre à des unités conversationnelles de plus en plus larges, voire à l'interaction dans sa totalité, considérée comme étant structurellement organisée autour d'actes de langage.

Le passage de la description isolée des actes de langage à leur observation interactionnelle révèle la prise de conscience du fait que «dire, c'est faire, mais c'est aussi faire faire»⁷. Ainsi, les actes de langage sont de plus en plus abordés comme des objets co-construits, produits complexes de la dynamique interactive des partenaires engagés dans un échange verbal. Loin d'être définitivement figés et abstraitement déterminés, ils semblent plutôt être en permanence négociés par les interlocuteurs, qui mettent progressivement en place leur échange communicatif, en réalisant leurs productions verbales, et en l'occurrence illocutoires, dans un mouvement parallèle et interactif d'interprétations mutuelles.

1.1.2.4. Actes de langage et continuité pragmatique

Or, les actes de langage, unités minimales du texte conversationnel, constituent des objets assez complexes qui, loin d'obéir aux classifications proposées par les premières approches pragmatiques (rangeant les actes dans de grandes familles illocutoires), échappent aux tentatives typologiques. Selon Kerbrat-Orecchioni (1995 : 6), «il est permis d'être sceptique sur le caractère "naturel" des frontières qui séparent les différentes catégories illocutoires, qu'il s'agisse des grandes familles d'actes (les déclaratifs ne sont pas si nettement distincts des assertifs que le prétend Searle, ni les assertifs des expressifs), ou des actes eux-mêmes».

L'observation empirique montre que les actes de langage ne constituent pas des objets isolables, aux contours bien précis, et nettement séparés les uns des autres, mais se trouvent plutôt liés dans un rapport de continuité pragmatique — continuité qui concerne leurs relations aussi bien syntagmatiques que paradigmatiques, ce qui complique considérablement la tâche descriptive, et cela doublement. Il est difficile d'une part d'identifier les actes de langage dans le texte conversationnel, c'est-à-dire de délimiter avec précision leurs frontières textuelles⁸, et d'autre part de définir les

⁷ Kerbrat-Orecchioni (1990 : 11).

⁸ «La question "A-t-on affaire ici à un seul et même acte ou à deux actes distincts?" peut également être posée dans une perspective [...] syntagmatique : elle renvoie alors au problème du *bornage* des actes de langage figurant dans un même énoncé, et du

énoncés en question, une fois découpés, en leur attribuant des valeurs illocutoires leur correspondant.

En effet, les frontières qui existent entre les différents actes de langage sont parfois assez relatives, ce qui fait que l'on peut difficilement les envisager comme des entités pragmatiques autonomes, des objets stables et immuables, clairement définis, et qui se distinguent les uns des autres. Ainsi, il arrive souvent que des caractéristiques attribuées à un acte de langage donné se retrouvent dans le comportement interactionnel d'autres actes, cette proximité fonctionnelle pouvant brouiller leur identité exacte. En outre, un seul énoncé peut être pluriel pragmatiquement, servant à réaliser dans certains cas deux actes différents, imbriqués dans une énonciation unique⁹.

La réalité conversationnelle incite donc fortement à renoncer à une conception unitaire des actes de langage, pour les considérer plutôt comme des objets complexes, pluriels et flexibles, impliqués dans un rapport de véritable "continuum" pragmatique :

A-t-on affaire en la matière à des catégories discrètes, ou non discrètes? Il est évidemment possible de postuler, au niveau de la définition des concepts, la discrétion ; par exemple, d'opposer radicalement l'assertion à la question, comme l'acte qui fournit vs sollicite une information. Mais dès qu'il s'agit de mettre en correspondance catégories abstraites et énoncés réels, on constate que bien des énoncés ont en fait un statut intermédiaire, et que c'est un *continuum* que nous offre la réalité empirique» (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 6).

Évidemment, cette situation n'est pas du tout confortable pour l'analyste qui vise à étudier un acte de langage précis et elle le contraint à être pris dans un dilemme quasi insoluble.

D'une part, il doit, afin de délimiter son objet d'analyse, isoler l'acte en question, en cherchant à esquisser le plus clairement possible ses spécificités pragmatiques, dans le but d'en proposer une définition. Or, définir un acte de langage, c'est-à-dire reconnaître à un énoncé donné des caractéristiques illocutoires qui lui sont propres, nécessite un double processus d'identification et de séparation : on définit en effet un acte en fonction non seulement de ce qu'il est, mais aussi de ce qu'il n'est pas, non seulement de ce qu'il permet de faire, mais aussi de ce qu'il ne permet pas

découpage de celui-ci en unités pragmatiques successives» (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 6-7).

⁹ «Un énoncé donné ne réalise pas toujours un seul et unique acte. [...] Il n'y a pas de correspondance biunivoque entre les valeurs illocutoires et les structures qui les réalisent» (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 9).

de faire, non seulement de ce qu'il fait faire, mais aussi de ce qu'il ne fait pas faire (les vœux seraient différents des salutations ou des remerciements, les compliments des félicitations, etc.).

D'autre part, étant donné que les actes de langage sont, comme on l'a vu, liés entre eux, ils peuvent difficilement être étudiés en dehors des rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres, et ceci d'un point de vue aussi bien syntagmatique que paradigmatique — les affinités pragmatiques qui existent entre les différents actes de langage étant parfois confirmées par le fait qu'ils cohabitent souvent à l'intérieur de la même intervention, du même échange ou de la même séquence. Ainsi, afin d'étudier un acte de langage, l'analyste est pratiquement obligé de tenir compte des correspondances pragmatiques existant entre cet acte précis et les actes avec lesquels celui-ci se trouve dans un rapport de proximité, et d'admettre paradoxalement que son objet échappe à toute tentative de définition rigoureuse, définition qui est pourtant incontournable.

C'est dans cette espèce de contradiction que s'inscrit l'étude d'un acte de langage, obstacle méthodologique auquel viennent s'ajouter d'autres difficultés, lorsque c'est dans une perspective comparative que l'on envisage cette recherche, et que l'on désire tenir compte, outre des valeurs illocutoires et conversationnelles de l'acte en question, de ses valeurs socio-relationnelles. Les actes de langage, et notamment les actes rituels, sont en effet susceptibles de refléter le système de valeurs, et notamment la conception de la politesse linguistique, d'une communauté discursive donnée :

Le langage n'est pas seulement un instrument de communication. C'est aussi un ordre symbolique où les représentations, les valeurs et les pratiques sociales trouvent leurs fondements. Ces dimensions du social ne sont pas disjointes ; au contraire elles s'interpénètrent profondément. Les représentations et les valeurs à travers lesquelles une société construit sa vision du monde et son identité résident essentiellement dans le langage ; celui-ci est ainsi l'agent fondamental de la socialisation de l'individu et de son intégration à la culture. Mais la culture elle-même n'est pas extérieure à l'ordre du discours : le langage ne se contente pas de mettre des "noms" sur des objets physiques et culturels ; il est le champ où ces objets sont produits comme représentations sociales (représentations qui informent et orientent les pratiques) ; plus qu'un reflet de la réalité culturelle, il est la condition constitutive de sa possibilité (Ladmiral et Lipiansky 1989 : 95).

1.1.3. Actes de langage et politesse linguistique

Contrairement à l'aphorisme d'Artaud, disant que «le corps social a assez de tout rite», «l'arbitraire ritualiste de la loi» semble très présent dans

les interactions quotidiennes, verbales ou sociales. En effet, la conversation semble être un lieu de socialisation, qui permet aux locuteurs de se constituer en tant qu'individus et de construire interactivement leur identité sociale. Comme le signale Goffman (1988 : 148), «la parole est socialement organisée, non seulement en termes de distribution des locuteurs et des registres linguistiques, mais aussi comme un petit système d'actions de face-à-face, mutuellement ratifiées et rituellement conduites. C'est, en d'autres termes, une rencontre sociale».

Dans cette "rencontre sociale", les interactants s'engagent verbalement à respecter un "contrat communicatif" tacite reposant sur le "principe de coopération"¹⁰, qui constitue le «pont que les individus jettent entre eux et sur lequel ils s'engagent momentanément dans une communion mutuellement soutenue. Cette étincelle, et non l'amour sous ses formes les plus visibles, est ce qui illumine le monde» Goffman (1974 : 104). La conversation constitue ainsi un lieu unique de rencontre interindividuelle :

En tant que foyer d'attention principal, la conversation a un caractère unique, car elle crée pour celui qui y prend part un monde et une réalité où d'autres participent également. Cet engagement spontané et conjoint est une *unio mystica*, une transe socialisée. Il faut voir aussi qu'une conversation a sa vie et ses exigences propres. C'est un petit système social qui tend à préserver ses frontières ; c'est un îlot de dépendance et de loyauté, avec ses héros et ses traîtres (Goffman 1974 : 101).

La rencontre communicative entre deux (ou plusieurs) individus est particulièrement délicate, car elle met en contact, outre deux corps pourvus de la faculté de la parole, deux "faces sacrées" que les locuteurs doivent préserver mutuellement, lors de cette "épreuve" psychique et sociale qu'est la conversation, en tant que lieu d'affirmation et de transformation du moi, d'autrui, et de la relation interpersonnelle :

On peut définir le terme de *face* comme la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier. La face est une image du moi délinéée selon certains attributs sociaux approuvés, et néanmoins partageable, puisque, par exemple, on peut donner une bonne image de sa profession ou de sa confession en donnant une bonne image de soi (Goffman 1974 : 9).

¹⁰ Sur le "principe de coopération" et les "maximes conversationnelles", voir Grice (1979).

Ainsi, tout épisode conversationnel susceptible de menacer la face des interactants et de troubler cet équilibre personnel et social nécessite immédiatement un effort de “réparation” destiné à remédier aux dégâts causés et à rétablir une harmonie relationnelle. Dans le but de créer, de renvoyer, ou de retrouver une bonne “image du moi”, les locuteurs mobilisent la formulation d’un certain nombre «d’actes rituels qui représentent, à un plus grand degré, l’ordonnancement symbolique des échanges quotidiens» (de Salins 1996 : 225), et qui visent spécifiquement à la préservation de la face, et au maintien de l’équilibre socio-relationnel, qui est largement d’ordre rituel :

Lorsque ceux qui participent à une entreprise ou à une rencontre ne parviennent pas à prévenir un événement qui, par ce qu’il exprime, est incompatible avec les valeurs sociales défendues, et sur lequel il est difficile de fermer les yeux, le plus fréquent est qu’ils reconnaissent cet événement en tant qu’incident — en tant que danger qui mérite une attention directe et officielle — et s’efforcent d’en réparer les effets. A ce moment, un ou plusieurs participants se trouvent ouvertement en déséquilibre, en disgrâce, et il leur faut essayer de rétablir entre eux un état rituel satisfaisant. J’emploie le terme *rituel* parce qu’il s’agit ici d’actes dont le comportement symbolique sert à montrer combien la personne agissante est digne de respect, ou combien elle estime que les autres en sont dignes. L’équilibre est une image adéquate, car la durée et l’intensité de l’effort de réparation s’ajustent exactement à la persistance et à la gravité du danger. La face est donc un objet sacré, et il s’ensuit que l’ordre expressif nécessaire à sa préservation est un ordre rituel (Goffman 1974 : 21).

Certains actes de langage sont pourvus d’une fonction rituelle plus importante que d’autres, et constituent de véritables “routines conversationnelles”, c’est-à-dire des “règles cérémonielles” qui «représentent tout ce qu’il y a de conventionnel dans nos communications», permettant aux locuteurs de satisfaire «par des actes symboliques, à l’idée de la “sacralité” que revêt notre moi social» (de Salins 1988 : 20).

Les locuteurs ont recours à ces actes rituels, lors d’événements sociaux particulièrement importants dans la vie privée et publique de l’individu, entraînant des enjeux interpersonnels conséquents et nécessitant des comportements verbaux appropriés. En outre, il existe également deux moments interactionnels fondamentaux dans la rencontre interindividuelle, l’ouverture et la clôture de la conversation, qui sont également accompagnées de petites “cérémonies verbales”, en apparence “vides”, mais très significatives rituellement et quasi-automatiquement formulées, dès que deux personnes se trouvent en présence :

Les règles cérémonielles remplissent leur fonction sociale, dans la mesure où beaucoup d'actions qu'elles régissent ne durent guère, n'entraînent aucun frais substantiel et peuvent s'insérer dans n'importe quelle interaction. Quelle que soit l'activité en cours, aussi profane et aussi matérielle qu'elle apparaisse, elle peut être l'occasion de multiples petites cérémonies, dès lors que d'autres personnes sont présentes. L'observance de ces pratiques, régie par les obligations et les attentes cérémonielles, fait qu'un flux constant de complaisances traverse la société... Les gestes que parfois nous nommons vides sont peut-être, en fait, les plus pleins de tous (Goffman 1974 : 81).

Goffman (1973), distinguant deux types d'échanges rituels, l'"échange confirmatif" et l'"échange réparateur", est en fait le premier à montrer «l'impact considérable des rituels socio-culturels sur le langage et la conversation ordinaires» (de Salins 1996 : 215). Il attire ainsi l'attention des sociologues, des linguistes et des socio-linguistes sur les rituels conversationnels et montre que ceux-ci, bien que négligés jusque-là au nom de leur gratuité et de leur vide informationnel (selon la conception encore dominante en sciences du langage), participent fortement et intimement à l'acte de communication sociale :

Ces deux échanges fondamentaux, confirmatif et réparateur, sont parmi les actes les plus conventionnalisés et les plus formels auxquels nous nous livrons, et ceux qui étudient la société moderne les ont traditionnellement traités comme un résidu vide et trivial de l'activité sociale. Pourtant [...] presque toutes les brèves rencontres entre individus consistent précisément et entièrement en l'un ou l'autre de ces échanges. En deux mots, chaque fois qu'un individu se frotte à l'autre, on entend le plus souvent "bonjour" ou "excusez-moi". Il est grand temps d'étudier ces "bonjour" et ces "excusez-moi", ou leurs équivalents (Goffman 1973 : 75).

Ainsi, les rituels conversationnels, en tant qu'ils contribuent à l'organisation des échanges communicatifs et à la mise en place des relations interpersonnelles, sont fondamentaux d'un point de vue social, maintenant efficacement la cohésion intragroupale. Comme le remarque Segalen (1998 : 20-21), «le rite fait sens : il ordonne le désordre, il donne sens à l'accidentel et à l'incompréhensible ; il donne aux acteurs sociaux les moyens de maîtriser le mal, le temps, les relations sociales. L'essence du rituel est de mêler temps individuel et temps collectif».

La réflexion goffmanienne trouve un écho important dans le modèle de la *politesse linguistique*, élaboré par Brown et Levinson (1978). Ce modèle provoque en effet une rencontre intéressante entre deux concepts, celui d'acte de langage et celui de face, qui se trouvent fusionnés dans la création d'une nouvelle notion, celle de "FTA" (*Face Threatening Act*), terme-clé de cette théorie.

Les “FTAs” sont des actes susceptibles de menacer les faces des interlocuteurs durant l’échange communicatif, c’est-à-dire leur face “positive”, correspondant à leur narcissisme, et/ ou leur face “négative”, concernant leur territoire dans toutes ses manifestations (temporel, spatial, corporel, intellectuel, affectif, etc.) ; ce sont des actes qui risquent de perturber par là même le déroulement de la conversation et de troubler les rapports existant entre les interactants. Dans le but de se protéger des conséquences négatives de ces actes, les locuteurs mettent en place un “travail de figuration” (*face work*) qui leur donne la possibilité de préserver mutuellement leurs faces ; il s’agit soit d’éviter de produire des “FTAs”, soit, lorsque leur évitement total n’est pas possible, d’atténuer leurs effets menaçants à travers divers procédés d’adoucissement :

L’acte offensant risque de jeter le doute sur le code rituel ; l’offenseur dissipe ce doute en montrant que le code et lui-même, en tant que qu’il y adhère, sont toujours en bon état (Goffman 1974 : 23).

Afin de compléter ce modèle de politesse qu’elle trouve trop pessimiste par rapport à la réalité interactionnelle, Kerbrat-Orecchioni (1992, 1996b) introduit la notion de “FFAs” (*Face Flattering Acts*), ou “anti-FTAs”, afin de désigner les actes de langage, nombreux également dans les interactions, qui visent, contrairement aux “FTAs”, à valoriser les faces des interactants, constituant de véritables petits cadeaux verbaux souvent généreusement échangés entre eux.

S’il «est impossible de décrire efficacement ce qui se passe dans les échanges communicatifs sans tenir compte de certains principes de politesse, dans la mesure où de tels principes exercent des pressions très fortes [...] sur les opérations de production/ interprétation des énoncés échangés» (Kerbrat-Orecchioni 1992 : 159), il semble qu’un des mérites de ce modèle soit de révéler le rôle que jouent les actes de langage, à travers leur implication dans le “système des faces”, dans la construction des relations interpersonnelles, et de leur reconnaître, outre leur valeur illocutoire, une valeur socio-relationnelle (reconnaissance particulièrement pertinente pour les actes rituels).

Envisagés dans cette perspective, les actes de langage constituent de véritables “relationèmes”¹¹. Leur formulation a des effets positifs ou

¹¹ «Dans une perspective plus “psycho-sociologique” que l’analyse pragmatique classique, mais en même temps dans son prolongement direct (car les valeurs

négatifs sur les interactants et est susceptible de modifier leurs relations interpersonnelles, aussi bien sur l'axe horizontal, réduisant ou élargissant la distance qui existe entre eux, que sur l'axe vertical, instaurant un rapport hiérarchique ou égalitaire.

Les actes de langage, représentant les formes basiques de l'action communicative et sociale, sont susceptibles de refléter le style interactionnel des locuteurs. Comme le révèlent les recherches menées dans le cadre de la pragmatique contrastive, chaque communauté discursive, impliquant ses locuteurs dans des échanges conversationnels différemment chargés d'un point de vue socio-relationnel, possède une conception de la politesse qui lui est propre et propose à ses membres des solutions verbales culturellement spécifiques, afin qu'ils puissent résoudre les problèmes communicatifs rencontrés dans les interactions quotidiennes :

La politesse est un efficace réducteur d'*agônia*, c'est-à-dire tout à la fois de conflit, et d'angoisse, ces deux réalités que la langue grecque unit sous un même signifiant. [...] Elle a des vertus pacifiantes, sécurisantes, voire euphorisantes — en particulier grâce aux formules rituelles, qui sont autant de solutions toutes faites que la langue met à la disposition des sujets parlants, leur permettant de résoudre, à la satisfaction générale, les problèmes communicatifs qu'ils rencontrent tout au long de leur vie sociale (Kerbrat-Orecchioni 1992 : 304).

1.2. Pragmatique contrastive : universaux et variations dans le fonctionnement des actes de langage

1.2.1. La pragmatique contrastive

Nombreuses sont les recherches pragmatiques qui s'inscrivent dans une perspective comparative, faisant émerger un champ disciplinaire de plus en plus important, la "pragmatique contrastive" (*cross-cultural pragmatics*)¹². Cette discipline, dont l'objectif global est «d'élaborer une *théorie contrastive des conversations*» (Kerbrat-Orecchioni 1994 : 7), est fondée sur le principe que les règles linguistiques comme les règles pragmatico-conversationnelles ne sont pas universelles, mais varient

relationnelles découlent des valeurs illocutoires), *les actes de langage peuvent être décrits comme de puissants "relationèmes"*» (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 11).

¹² «Ces dernières années, les recherches de ce type ont connu un véritable "boom" — qu'elles adoptent une perspective théorique, ou applicative ; qu'elles se présentent sous le label "Contrastive Conversation Analysis" (Maynard 1989), "Contrastive Pragmatics" (Olesky 1989), "Cross-Cultural Pragmatics" (Blum-Kulka & al. 1989, Wierzbicka 1991a), ou "Intercultural Communication Theory" (Gudykunst 1983)» (Kerbrat-Orecchioni 1994 : 8).

culturellement. La variabilité des normes communicatives peut être interne, lorsqu'elle est observée à l'intérieur de la même société¹³, en fonction des différentes "sous-cultures" (*variations sociolectales et idiolectales*), ou externe, affectant les systèmes interactionnels des différentes sociétés (*variations ethnolectales*).

Ce sont Hymes et Gumperz qui, avec l'*ethnographie des communications*, créent, dans les années 60, «un nouveau domaine de recherche qui se veut entièrement consacré à l'étude de la parole en tant que phénomène culturel» (Bachmann, Lindenfeld et Simonin 1991 : 61). Ils attirent alors l'attention sur le fait que les variations communicatives reflètent des divergences culturelles plus profondes, et soulignent, par là, l'intérêt d'une observation systématique des différences conversationnelles envisagées en étroite relation avec l'organisation socio-culturelle d'une communauté discursive :

Nous avons l'habitude de considérer le sexe, l'ethnicité et la classe sociale comme des paramètres donnés et comme des limites à l'intérieur desquelles nous produisons nos identités sociales. L'étude du langage comme discours interactionnel montre que ces paramètres ne sont pas des constantes allant de soi mais sont produits dans un processus de communication. Pour traiter les problèmes d'identité et leurs rapports aux divisions sociales, politiques et ethniques il nous faut donc analyser les mécanismes communicatifs dans lesquels ils surgissent (Gumperz 1989b : 7).

Ainsi, la pragmatique contrastive cherche à expliciter ce que Gumperz appelle la "logique culturelle" (*cultural logic*) qui motive les comportements communicatifs des locuteurs, afin de rendre possible leur interprétation qui est dépendante de la prise en compte du contexte dans lequel se situent ces actions verbales :

The fact that two speakers whose sentences are quite grammatical can differ radically in their interpretation of each other's verbal strategies indicates that conversational management does rest on linguistic knowledge. But to find out what knowledge is we must abandon the existing views of communication which draw a basic distinction between cultural or social knowledge on the one hand and linguistic signalling processes on the other. We cannot regard meaning as the output of non-linear processing in which sounds are mapped into morphemes, clauses and sentences by application of the grammatical and semantic rules of sentence-level linguistic analysis, and look at social norms as extralinguistic forces which merely determine how and under what conditions such meaning units are used (Gumperz 1982 : 185-186).

¹³ «The cultural norms reflected in speech acts differ not only from one language to another, but also from one regional and social variety to another» (Wierzbicka 1991 : 26).

Les actes de langage constituent un des objets privilégiés de la pragmatique contrastive, et sont souvent envisagés dans une perspective interculturelle qui a connu un développement assez important récemment :

The cross-cultural comparison of speech behavior has always attracted considerable interest. In the past decade applied linguistics, increasingly aware of its implications for language teaching and learning, have become particularly interested in this field of study. Making use of terminology from the anthropological, the sociological, and the philosophical literature, researchers adopted the terme *speech act* as a minimal unit of discourse upon which to focus their investigations (Blum-Kulka, House et Kasper (eds) 1989 : 174).

1.2.2. L'approche interculturelle des actes de langage

De plus en plus de travaux relevant de la pragmatique illocutoire renoncent à l'illusion universaliste qui caractérise les théories classiques, où «les actes de langage sont imprudemment admis comme étant universels, alors que leur inventaire est établi à partir des termes qui les désignent dans une langue donnée (généralement l'anglais)» (Kerbrat-Orecchioni 1990 : 11). Ainsi, dans le prolongement des études ethnographiques, ces recherches adoptent une perspective contrastive, et, partant du principe de la variabilité culturelle des comportements communicatifs, visent à comparer un (ou plusieurs) acte(s) de langage à l'intérieur d'au moins deux ethnolectes différents, afin de décrire systématiquement les différences pragmatiques observées, révélatrices de l'«éthos»¹⁴ ou style communicatif des locuteurs, et susceptibles de troubler les rencontres interculturelles. Les variations qui affectent le fonctionnement des actes de langage semblent en effet étroitement liées à des facteurs culturels, la langue et la culture se trouvant dans un rapport, étroit et interdépendant, de détermination dialectique :

Different cultures find expression in different systems of speech acts, and [...] different speech acts become entrenched, and, to some extent, codified in different languages (Wierzbicka 1991 : 26).

Les études comparatives en matière d'actes de langage, caractérisées par la diversité de leur origine disciplinaire, de leurs positionnements

¹⁴ Kerbrat-Orecchioni (1994 : 63) définit l'*éthos* comme «la manière de se présenter et de se comporter dans l'interaction — plus ou moins chaleureuse ou froide, proche ou distante, modeste ou immodeste, “sans gêne” ou respectueuse du territoire d'autrui, susceptible ou indifférente à l'offense —, en relation avec les systèmes de valeurs en vigueur dans la communauté en question».

théoriques et de leurs visées descriptives, ont cependant toutes en commun le fait de chercher à se situer par rapport à une question qui semble centrale, celle de *l'universalité des actes de langage* :

There seem to be at least three different approaches to the question of universality in speech act behavior : first, the theoretical, speech act theory oriented approach, which seeks to validate claims in regard to the universality of the basic structure of speech acts : second, the ethnographically oriented approach pursued by cultural anthropologists, who seek to highlight the differences in the conceptualization and actual use of speech acts across different societies ; and third, the more linguistically oriented approach, which debates the question of universality within specific contrastive analyses of particular speech acts (Blum-Kulka, House et Kasper (eds) 1989 : 23).

En effet, on pourrait regrouper globalement les recherches contrastives concernant les actes de langage autour de deux grandes tendances, donnant lieu à un véritable débat : celle qui prône l'existence, dans les différentes langues, d'*universaux* dans la réalisation des actes de langage, et celle qui défend l'existence de *variations* culturelles affectant le fonctionnement des actes de langage.

Selon Blum-Kulka, House et Kasper (eds) (1989 : 8), ces deux mouvements qui opposent deux points de vue différents auraient deux représentants typiques : d'une part, Fraser (1985) qui soutient que les stratégies de réalisation des actes de langage et d'expressions de politesse sont essentiellement les mêmes à travers les langues et les cultures et que seul l'emploi approprié de chaque stratégie donnée n'est pas identique interculturellement ; et, d'autre part, Wierzbicka (1985) qui s'oppose à cette position, en reliant les différences existant entre le polonais et l'anglais en matière d'actes de langage à des normes et des valeurs culturelles profondément enracinées — défendant ainsi l'idée que les différences linguistiques sont dues à des différences fondamentales concernant l'"éthos" culturel et que toute revendication d'universalité au niveau de la politesse impliquée dans la réalisation des actes de langage correspond à des prétentions anglocentriques.

Blum-Kulka, House et Kasper (eds) (1989 : 8-9) considèrent que l'extrémisme de ces deux positions s'explique sans doute par le fait qu'il existe peu de travaux comparatifs consacrés aux actes de langage, et qu'ils sont insuffisants pour se prononcer catégoriquement sur cette question, d'autant plus que l'étendue des langues étudiées est très réduite. Afin de participer à ce débat, ces linguistes mettent donc en place un projet important, nommé "CCSARP" (*Cross-Cultural Speech Act Realization*

Project), qui propose, à travers l'observation de deux actes de langage, la requête et l'excuse, dans sept langues différentes, un compromis visant à relativiser cette opposition si absolue, en défendant l'existence aussi bien de ressemblances que de différences dans le fonctionnement des actes de langage.

Il semble en effet très difficile de trancher sur la part universelle et la part culturellement spécifique des comportements langagiers, à travers les différentes sociétés comparées, certaines études contrastives étant attirées par la ressemblance, d'autres par la différence qu'elles essaient de repérer, de comprendre et d'interpréter, parfois au risque de l'exagérer :

It is important to acknowledge and study this socio-cultural relativity in discourse activity but it is equally important not to exaggerate such differences. There must be universal principles of communication, because otherwise meaningful contact between people from different ethnic backgrounds may prove impossible. Undoubtedly, however, a great deal more data from different cultures is needed before one can reach any definitive answers to the thorny and controversial issue of what is universal and what is culturally specific (Sifianou 1992 : 43).

Il existerait donc un juste milieu à trouver et un équilibre à maintenir, afin d'échapper à la tentation d'établir des oppositions absolues, entre le *culturel* et l'*universel*. Goffman (1974 : 41) postule l'existence, en dehors des spécificités sociales et culturelles, d'une certaine universalité dans les comportements humains, dont il faudrait tenir compte avant de se tourner vers la compréhension de la différence¹⁵ :

L'idée impliquée dans mon propos est que, sous leurs différences culturelles, les hommes sont partout semblables. S'il est vrai qu'il existe une nature humaine universelle, ce n'est pas en examinant les personnes elles-mêmes que nous l'éclaircirons. Il faut plutôt considérer le fait que, partout, les sociétés, pour se

¹⁵ Selon Todorov (1989b : 54), le déni absolu de l'universalité risque, tout comme celui de la différence, d'être dangereux : « Tout comprendre, c'est tout dominer », écrivait Gobineau. Je crois que cette affirmation force un peu les choses ; elle s'inscrit du reste dans une critique des Lumières et de l'humanisme classique. L'effort de la raison pour aller vers "plus de lumière" a pu être vu comme dominateur, voire totalitaire. C'est, à mon sens, une généralisation abusive. Pour Lévi-Strauss, qui s'inscrit dans ce courant anti-humaniste, toute pensée universalisante conduit nécessairement au régime du parti unique. C'est y aller un peu fort ! La pensée universalisante a donné naissance à un régime qui s'appelle la démocratie, où est affirmé le principe des droits de l'homme, c'est-à-dire des droits de l'autre. L'humanisme est le fondement indispensable à l'idée démocratique et les critiques de l'humanisme deviennent facilement, si l'on n'y prend pas garde, des critiques de la démocratie. Segalen par exemple était pour la différence et contre l'universalité, donc aussi contre le rapprochement des peuples ; cela l'amenait à affirmer : "S'ils sont en contact, que ce soit à la guerre". Cela dit, l'humanisme ne peut être le principe politique d'un État, la politique reposant par définition sur l'existence de frontières. Mais il peut servir de conscience critique à l'intérieur d'un État, pour modérer, voire empêcher certains choix ».

maintenir comme telles, doivent mobiliser leurs membres pour en faire des participants de rencontres auto-contrôlés. Le rituel est un des moyens d'entraîner l'individu dans ce but : on lui apprend à être attentif, à s'attacher à son moi et à l'expression de ce moi à travers la face qu'il garde, à faire montre de fierté, d'honneur et de dignité, à avoir de la considération, du tact et une certaine assurance. Ce sont là quelques-uns des comportements élémentaires qu'il faut intégrer à une personne pour qu'elle puisse servir d'interactant, et c'est en partie à eux que l'on se réfère quand on parle de nature humaine universelle.

Cela étant dit, l'observation des actes de langage à l'intérieur de communautés discursives différentes laisse paraître, outre une certaine universalité relative, de nombreuses variations culturelles, situées à tous les niveaux de leur réalisation, qui méritent d'être examinées.

La variation peut, d'abord, concerner l'existence des mêmes actes dans les différents ethnolectes, les paradigmes d'actes de langage pouvant ne pas correspondre, lorsque le même référent illocutoire n'est pas attesté partout. Chaque langue propose une organisation différente de la réalité, et, comme le signalent Blum-Kulka, House et Kasper (eds) (1989 : 180), «just as different cultures divide the color spectrum into noncorresponding or overlapping terms, so the repertoire of speech acts for each culture is differently organized». Ce phénomène de non-correspondance n'est d'ailleurs pas forcément lié à une véritable divergence référentielle, les mêmes fonctions communicatives pouvant être réalisées à l'aide de moyens pragmatiques différents dans chaque langue, lorsque «la variation ne tient plus à la seule inexistence d'un référent désignable, mais à une différence de *conceptualisation*, de catégorisation, c'est-à-dire de découpage de la réalité. [...] Il en est des actes de langage comme de tout autre ensemble référentiel : les découpages conceptuels que les différentes langues opèrent ne sont pas isomorphes» (Kerbrat-Orecchioni 2000 : 77).

Lorsqu'il existe une correspondance référentielle en apparence parfaite, la variation se place, fréquemment, au niveau de la réalisation des actes de langage, qui peuvent emprunter des moyens de formulation spécifiques à chaque langue, obéir à des conditions contextuelles d'emploi différentes (concernant la situation, le destinataire, l'emplacement interactionnel, etc.), et déclencher des réactions culturellement déterminées :

A working assumption has been that such named speech acts as apologies or requests are translatable from language to language and that what was needed was to discover the set of linguistic realizations which performed the same specific function in each language (Blum-Kulka, House et Kasper (eds) 1989 : 174).

Enfin, la variation peut toucher la valeur socio-relationnelle et la signification culturelle des actes de langage, comme elles apparaissent à travers leur implication dans le système de politesse, leurs enjeux interpersonnels ou leur poids émotionnel, tels qu'ils sont vécus et interprétés par les locuteurs de chaque communauté. Comme le constate Kerbrat-Orecchioni (1994 : 28), «ce sont non seulement les comportements eux-mêmes qui varient mais aussi, corrélativement, leur *interprétation* et les *valeurs* qu'une société donnée attache à un comportement donné».

Les actes de langage présentent donc, leurs caractéristiques universelles mises à part, des variations à tous les niveaux de leur fonctionnement, variations illocutoires, conversationnelles et socio-relationnelles révélatrices sur le plan culturel. Cette hypothèse, qui modifie doublement la conception des actes de langage (et des échanges communicatifs en général), ainsi que les moyens méthodologiques mis à disposition pour les aborder, semble être confirmée par beaucoup d'études qui — s'opposant à une vision universaliste et largement ethnocentrique des actes de langage — s'inscrivent dans une perspective contrastive, dans le but de dégager aussi bien les similarités que les différences dans la réalisation des actes de langage à travers les différentes langues. Ainsi, dans son étude pragmatique comparée sur le français et le chinois, Auschlin (1993 : 22) met l'accent sur «deux aspects différents bien qu'étroitement reliés de la problématique comparative en matière d'actes de langage : l'articulation de faits "socio-culturels" aux faits de langue ; et l'incidence de spécificités culturelles sur la détermination même des actes de langage».

Si les actes de langage — unités conversationnelles basiques et minimales — constituent des objets d'analyse assez privilégiés qui continuent à donner lieu à des études comparatives, c'est qu'ils semblent constituer un lieu d'observation propice et économique. L'examen de ces aspects bien particuliers et aux proportions réduites favorise une réflexion approfondie qui permet d'ouvrir des perspectives assez étendues sur des problématiques plus larges et infiniment ouvertes, comme l'"éthos" communicatif des locuteurs et la communication interculturelle :

En se concentrant sur telle ou telle catégorie d'expressions verbales, plutôt que de vouloir englober tout le champ de la communication, l'étude ethnocontrastive des actes de parole a de fortes chances de se développer plus rapidement que l'ethnographie de la communication au niveau comparatif [...]. Pour l'ethnographie de la communication à la recherche de méthodes de travail *au*

niveau comparatif, il s'agit là d'un cadre analytique qui permet d'isoler certains aspects spécifiques de la communication verbale et d'en faire un examen microscopique visant à mettre en relief quelques rapports entre la structure linguistique et le contexte socio-culturel (Lindenfeld 1993 : 59-60, 71).

1.2.3. Actes rituels, "éthos" communicatif et communication interculturelle

Parmi les actes de langage, au centre des recherches interculturelles, se trouvent souvent des actes rituels, qui semblent fondamentaux dans la compréhension du système communicatif d'une communauté discursive donnée, car ils occupent un espace très important dans le comportement verbal, comme le signale Hymes (1962 : 41-42), qui est le premier à souligner l'importance de leur étude contrastive :

A vast portion of verbal behavior in fact consists of recurrent patterns, of linguistic routines. Description has tended to be limited to those with a manifest structure, and has not often probed for those with an implicit pattern. Analysis of routines includes identification of idiomatic units, not only greeting formulas and the like, but the full range of utterances which acquire conventional significance, for an individual, group, or whole culture.

En effet, les actes routinisés présentent l'intérêt particulier d'entretenir un rapport direct avec le contexte socio-culturel, et de cristalliser des caractéristiques très révélatrices du système de valeurs d'une société, en explicitant, à travers l'action qu'ils permettent d'accomplir, le lien entre la langue et la culture :

L'étude ethnocontrastive des actes de parole du type "formules toutes faites" est donc révélatrice de normes, de valeurs et d'attitudes propres à une société particulière à un moment particulier de son histoire. D'où son intérêt méthodologique pour tous les chercheurs qui s'appliquent à découvrir des rapports entre le langage et la société, quel que soit leur point de départ théorique (Lindenfeld 1993 : 66).

C'est ainsi que Coulmas (1979) inaugure véritablement ce champ, en étudiant les expressions formulaires des félicitations, afin de montrer que les routines conversationnelles révèlent de façon particulièrement significative les normes et les représentations socio-culturelles qui sous-tendent le fonctionnement d'un système interactionnel donné. L'étude des variations observées dans le fonctionnement des actes rituels, éléments précis et limités à l'intérieur d'une réalité conversationnelle trop vaste, est donc susceptible de faire apparaître des caractéristiques très significatives des styles communicatifs de locuteurs appartenant à des cultures

différentes, et de contribuer par là au décryptage des implicites culturels et à la compréhension des différents systèmes conversationnels. Cette perspective constitue ainsi un apport très riche à l'amélioration de la connaissance que l'on peut avoir d'une culture donnée, de son organisation et de son interprétation par ses propres membres ; et ce, par le fait que les actes rituels, tout en agissant sur la réalité sociale, reflètent les codes culturels qui définissent leur fonctionnement.

L'étude des actes de langage dans une perspective contrastive peut également contribuer à l'amélioration de la communication interculturelle, les variations rituelles observées étant susceptibles de provoquer des malentendus en situation de contact exolingue. En effet, si « parler une langue, c'est adopter une forme de comportement régie par des règles » et que, encore plus précisément, « parler une langue, c'est réaliser des actes de langage » (Searle 1972 : 52), il devient clair que les variations culturelles qui affectent le fonctionnement des actes de langage font que le passage d'une langue à l'autre ne s'effectue pas sans difficultés, aussi bien linguistiques que relationnelles. Ainsi, la compréhension de ces variations est susceptible de réduire les malentendus interculturels, permettant aux locuteurs, lors de leur contact avec une nouvelle culture, de savoir à quels comportements s'attendre et quelles attitudes adopter dans les différentes situations communicatives¹⁶.

Le fait que les variations interactionnelles puissent, lorsqu'elles sont méconnues, s'avérer problématiques dans une rencontre interculturelle rend les approches contrastives d'autant plus justifiées que les sociétés actuelles sont caractérisées par leur caractère pluri-ethnique, sans avoir toujours les moyens d'assurer la cohabitation pacifique des membres de ces cultures plurielles :

La vie urbaine nous impose des styles langagiers bien adaptés aux relations de la vie domestique ou aux rapports entre pairs mais qui risquent d'être mal compris dans des situations interculturelles. On pourrait supposer que, à condition de pouvoir isoler les sources linguistiques de malentendu et de définir les normes d'usage d'une langue, un comportement approprié pourrait s'apprendre. Mais les choses ne sont pas si simples : la communication verbale est elle-même constitutive

¹⁶ « L'ethnographie de la communication [...] cherche avant tout à observer et à décrire les structures comportementales récurrentes dans un cadre situationnel déterminé. "Une ethnographie devrait spécifier clairement ce qu'un étranger devrait savoir pour réaliser de façon correcte et appropriée n'importe quel rôle dans n'importe quelle situation sociale... L'objet de l'ethnographie de la communication est de spécifier ce que sont les solutions appropriées dans une situation donnée et ce que sont les conséquences de la sélection d'une solution sur les autres" (C. O. Frake : "How to ask for a drink in Subanun" (in *Language and Social Context*, 1972)» (de Salins 1988 : 18).

de la réalité sociale ; or, là où les conventions de communication et les symboles de l'identité sociale divergent, la réalité sociale est elle-même problématique. En outre, prises ensemble, la communication verbale et la réalité sociale tendent à reproduire une idéologie qui a sa propre histoire (Gumperz 1989b : 9).

1.2.4. *La non-universalité des actes de langage et la question du métalangage*

Malgré l'intérêt incontestable que présente la description comparée des actes de langage, celle-ci se heurte à de nombreux problèmes théoriques et méthodologiques, qui constituent parfois de sérieux obstacles descriptifs, susceptibles de mener à de véritables impasses. Les contraintes théorico-méthodologiques qu'entraîne presque inévitablement la perspective contrastive sont inextricablement liées à question de l'universalité des actes de langage, question posée immédiatement, dès le choix de l'objet d'analyse.

En effet, l'entreprise comparative présuppose au moins l'existence du même acte de langage au sein des langues qui font l'objet de la comparaison, ce qui constitue une condition nécessaire pour leur confrontation ; cela signifie que, sur le plan référentiel, le même comportement communicatif doit pouvoir être effectivement attesté dans les deux ethnolectes (par exemple l'*acte de souhaiter*) :

Aborder dans une perspective interculturelle la question des actes de langage, c'est : sélectionner tel acte, ou telle famille d'actes (*speech act set*), et comparer son fonctionnement dans deux ou plusieurs communautés linguistiques, cela du point de vue de ses réalisations (explicites et implicites), et de ses conditions contextuelles d'utilisation. C'est ainsi par exemple que l'on comparera le fonctionnement du remerciement en France et en Espagne, ou en Russie, ou chez les Eipo de Nouvelle-Guinée... — ce qui présuppose d'abord que *le même acte* (appelé en français "remerciement") existe dans ces différentes sociétés, et soulève d'entrée de jeu la redoutable question de *l'universalité des actes de langage* (Kerbrat-Orecchioni 2000 : 75-76).

Cependant, l'identification du même acte de langage dans deux langues différentes n'est pas évidente, car il n'existe pas de correspondance pragmatique absolue entre deux systèmes conversationnels, chacun organisant à sa manière les activités verbales des locuteurs, en fonction d'un ensemble de normes socio-culturelles qui déterminent des choix communicatifs spécifiques. Ainsi, même lorsque le même acte de langage est observé dans deux langues différentes, il arrive souvent qu'il obéisse à des conditions d'emploi différentes, car sa

formulation correspond à des situations qui ne sont pas les mêmes. Les différences observées mettent donc en cause l'impression première d'identité pragmatique, la question qui se pose étant jusqu'à quel point on peut considérer qu'il s'agit toujours du même acte de langage :

Even in societies where it has been established that a named speech act can be translated, one cannot assume that what appears to be the same situation will result in the same speech act. [...] For these reasons it is necessary to recognize from the outset that in a cross-cultural study one must allow for the possibility of eliciting differing speech acts in response to the same situation (Blum-Kulka, House et Kasper (eds) 1989 : 181).

La non-universalité des actes de langage, affirmée et constatée par les travaux de la pragmatique contrastive, pose d'emblée la question du métalangage descriptif qu'il convient d'employer dans les approches comparatives des actes — question qui, si elle est fondamentale durant toutes les étapes de l'analyse, s'impose déjà au niveau de la dénomination des actes de langage :

Nous voudrions [...] évoquer un dernier sujet de controverse en ce qui concerne les actes de langage : Sont-ils ou non universels? Il va de soi que les réalisations des actes de langage varient d'une langue à l'autre : les études sont nombreuses qui comparent les formules permettant d'accomplir, ici et là, la requête, l'excuse, ou le remerciement. Mais le problème se pose d'abord en amont : que veut dire "comparer l'expression du remerciement dans les langues X, Y et Z?" Cela a-t-il un sens? C'est-à-dire, étant admis que l'acte de remerciement consiste dans la manifestation d'une certaine reconnaissance envers celui ou celle qui vous a fait un cadeau, rendu un service, ou gratifié de quelque autre action bénéfique : (1) La chose (l'activité correspondante) existe-t-elle? Ce n'est pas si sûr [...] (2) Mais en outre, même quand le référent manifestement existe, le concept correspondant n'existe pas forcément, car il en est de ce champ d'expérience comme de tous les autres : les découpages conceptuels qu'opèrent les différentes langues ne coïncident jamais totalement (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 11).

C'est que déjà intraculturellement, afin de pouvoir dénommer, définir et décrire un acte de langage, l'analyste emploie généralement la langue naturelle, c'est-à-dire une langue précise (souvent sa langue maternelle), qui offre certes des moyens d'expression précieux, mais impose en même temps des limites assez importantes. En effet, dans le but de dénommer un acte de langage et de poser par là son existence pragmatique, on l'identifie souvent à un verbe performatif précis, fourni par la langue, qui lui correspondrait.

Or, cette correspondance n'est pas toujours évidente, car on se confronte au «problème des relations existant entre les *actes illocutoires*

(construits dans et par la théorie) et les *verbes illocutoires* (fournis par la langue naturelle)» (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 5). En effet, on constate que la langue naturelle peut soit ne pas disposer de terme destiné à l'acte en question (ce qui ne signifie pas forcément que l'activité pragmatique est inexistante), soit englober polysémiquement, dans un terme unique, plusieurs actes de langage, soit, enfin, disposer plusieurs termes synonymes pour désigner le même acte :

There is no one-to-one correspondence between illocutionary verbs and illocutionary forces. Illocutionary forces are, so to speak, natural kinds of uses of language, but we can no more expect the vernacular expressions to correspond exactly to the natural illocutionary kinds than we can expect vernacular names of plants and animals to correspond exactly to the natural biological kinds. Many possible illocutionary forces do not have a corresponding verb in English nor even a corresponding illocutionary force indicating device, and frequently one and the same illocutionary force is named by several non-synonymous verbs (Searle et Vanderveken 1985 : 179).

On peut imaginer l'ampleur que peut prendre ce problème interculturellement car, si l'on sait aujourd'hui que les différentes sociétés conçoivent et dénomment différemment les actes de langage, ces différences ont été longtemps ignorées dans les travaux concernant la question. Nombreuses sont en effet les études qui, dans leur prétention universaliste posée ou implicite, délibérée ou inconsciente, semblent victimes d'un ethnocentrisme assez accentué. Même lorsqu'elles s'inscrivent dans une perspective comparative, elles semblent souffrir plus précisément d'un certain anglocentrisme : l'anglais est, dans ce type de travaux, la langue de référence dominante, voire quasiment exclusive ; ses verbes performatifs, tels qu'ils ont servi à dénommer et à organiser les comportements communicatifs propres à cette société, servent souvent de filtre culturel à toutes les autres langues étudiées :

Il n'est pas [...] étonnant que les inventaires des actes de langage (*speech acts*) proposés par les pragmaticiens anglo-saxons coïncident presque parfaitement avec la liste des termes que la langue anglaise met à leur disposition pour les étiqueter (*speech acts verbs*) : cette coïncidence est fatale, et elle n'est pas en soi condamnable, car on peut fort bien admettre que pour les communautés *anglophones*, le système des actes de langage se reflète en effet dans l'organisation du lexique correspondant. Mais il n'y a aucune raison pour que cette organisation lexicale propre à l'anglais fournisse une image appropriée des systèmes d'actes existant dans d'autres cultures (Kerbrat-Orecchioni 2000 : 77).

Wierzbicka (1986, 1991) est une des premières à dénoncer le caractère ethnocentrique des descriptions anglo-saxonnes aux

généralisations trop arbitraires et à constater les limites de la langue naturelle, particulièrement embarrassantes dans l'entreprise d'une étude contrastive d'un acte de langage donné. Elle a donc postulé qu'il faudrait se libérer totalement de la langue naturelle, car l'emploi descriptif de celle-ci, toujours "marqué" culturellement, risque de fausser complètement l'analyse et d'entraîner des conclusions forcément ethnocentriques.

Ainsi, se proposant de combattre ce risque, elle met en place un modèle basé sur l'élaboration d'un "métalangage sémantique naturel" (*natural semantic metalanguage*)¹⁷ destiné à éviter ce piège qui guette inévitablement toute comparaison en matière d'actes de langage, et à répondre au besoin descriptif d'envisager les actes indépendamment des langues précises. Il s'agit en effet d'un métalangage élaboré non plus à partir de la langue ordinaire, mais à partir de ce qu'elle appelle *a universal language of semantic primitives*, condition unique et nécessaire, selon elle, pour une description contrastive des actes de langage :

If speech acts performed in different languages can be compared at all, it is precisely because, I believe, all sentences in all languages can be translated into a universal language of semantic primitives. To put it less strongly : speech acts performed in different languages are comparable to the extent to which the constructions and expressions that embody them can be translated into a universal language of semantic primitives (Wierzbicka 1986 : 71).

S'il est «certain que l'entreprise comparative n'est pas possible sans l'élaboration d'un métalangage partiellement émancipé de la langue ordinaire» (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 12), le modèle proposé par Wierzbicka, bien qu'il tienne compte du fait que les actes de langage sont culturellement déterminés, visant à établir un métalangage "naturel" qui serait au-dessus de toute langue et culture, et donc applicable à toutes, semble toutefois connaître à son tour des limites qui sont parfois justement d'ordre culturel. Outre le fait qu'il paraisse difficilement applicable, car peu économique au niveau descriptif, puisque pour désigner une notion, en l'occurrence un acte, on a recours à une multitude de termes, ce modèle

¹⁷ «To compare meanings one has to be able to state them. To state the meaning of a word, an expression or a construction, one needs a semantic metalanguage. To compare meanings expressed in different languages and different cultures, one needs a semantic metalanguage independent, in essence, of any particular language or culture — and yet accessible and open to interpretation through any language. I propose for this purpose a "natural semantic metalanguage", based on a hypothetical system of universal semantic primitives» (Wierzbicka 1991 : 6-7).

semble être lui-même un produit culturel, conçu à son tour dans la langue anglaise et employant des termes qui sont chargés culturellement :

On pourrait aussi contester le caractère prétendument universel de ces traits sémantiques (que Wierzbicka préfère d'ailleurs parfois qualifier, plus prudemment, de "quasi-universels" : en particulier, le système descriptif repose sur les modalités du "savoir" et du "vouloir", ainsi que sur la relation de causalité, catégories dont certains ethnographes ont précisément dénoncé le caractère "occidentalo-centrique" (voir par exemple Rosaldo 1982, sur Les Ilongot des Philippines) (Kerbrat-Orecchioni 2000 : 79).

Cependant, «même si son usage se révèle moins rentable que prévu et qu'il semble condamné à voir croître petit à petit le nombre des mots de base indispensables aux descriptions, les problèmes qu'il permet de poser sont indéniables» (Traverso 1999 : 96). En effet, le mérite de ce modèle, ainsi que d'autres approches de ce type, semble résider dans la prise de conscience du problème de l'ethnocentrisme, difficile à évacuer complètement dans les recherches contrastives, l'analyste ayant toujours plus ou moins un regard culturel, ou peut-être interculturel, sur les faits qu'il décrit, dont il doit être conscient pour ne pas généraliser et universaliser arbitrairement ses conclusions. Si l'ethnocentrisme n'est toujours pas combattu, du moins est-il désormais reconnu, plus ou moins maîtrisé et, enfin et surtout, problématisé par l'analyste.

En effet, s'il est pratiquement impossible de faire totalement l'économie de la langue ordinaire dans la description des faits langagiers¹⁸, il est clair que l'emploi inconditionnel de celle-ci comporte des risques méthodologiques susceptibles de déboucher sur des interprétations déroutantes, et que seul le recours récurrent, permanent, inlassable à la réalité interactionnelle peut mettre l'analyste à l'abri de cette menace ethnocentrique et constituer pour lui une certaine garantie.

2. L'ÉTUDE CONTRASTIVE DU VŒU

L'étude d'un acte de langage précis constitue une entreprise complexe, non seulement sur le plan théorique, mais aussi d'un point de vue méthodologique, complexité due à la particularité des actes de langage en tant qu'objets d'observation.

¹⁸ «On ne voit pas comment dans les faits l'analyste pourrait se passer des termes que la langue naturelle met à sa disposition» (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 6).

Bien que les actes de langage représentent des éléments conversationnels dont la “taille” limitée réduit l’ampleur de la tâche analytique, la limitant aux activités verbales les plus petites, ils constituent en même temps des entités difficilement apprivoisables pour l’analyste cherchant des régularités pragmatiques. En outre, l’étude des actes de langage se complexifie davantage lorsqu’on se place dans une perspective comparative, car, comme on l’a vu précédemment, chaque langue découpe et organise à sa manière la réalité pragmatique.

L’étude d’un acte de langage nécessite, outre une certaine pluralité d’approches théoriques, un rassemblement d’outils méthodologiques dont la combinaison peut permettre de cerner cet objet conversationnel particulièrement complexe, ouvrant un vaste sujet de réflexion.

Après avoir exposé les présupposés théoriques qui sous-tendent la réflexion portée sur le vœu dans le cadre de cette recherche, je tenterai par la suite de présenter le compromis méthodologique qui a été mis en place dans ce but, et qui concerne globalement : la collecte de données destinées à l’observation de ce phénomène conversationnel, ainsi que leur transcription et leur traduction pour ce qui est des occurrences grecques ; la question de la définition du vœu en tant qu’acte de langage ; la description de la réalisation et du fonctionnement du vœu à l’intérieur des ethnolectes français et grec, ainsi que la comparaison des observables ; enfin, la possibilité d’interpréter culturellement les variations votives attestées dans leurs implications socio-relationnelles et en corrélation avec les “éthos” communicatifs respectifs — d’autant plus que ces variations sont susceptibles d’avoir des répercussions interculturelles sur la communication franco-grecque.

2.1. Le(s) corpus votif(s)

L’observation du vœu est essentiellement empirique et réalisée à partir d’un corpus mixte, français et grec, dont la caractéristique principale est la diversité des données collectionnées, du point de vue de leur nature et de leur provenance. Plutôt que d’un corpus votif précis et singulier, il s’agit ici de “corpus au pluriel”, d’une pluralité de corpus : le terme “corpus” est en effet employé afin de désigner les quelques milliers d’occurrences votives variées, collectionnées et utilisées dans le cadre de cette recherche.

Évidemment, il faudrait distinguer nettement les “types de formules votives” des “occurrences votives”, dans lesquelles on retrouve souvent les mêmes expressions. La répétition de la même formule dans la constitution du corpus n’est pas redondante, celle-ci étant de nouveau retenue chaque fois qu’elle révèle d’une autre façon sa spécificité pragmatique en fonction des différents contextes. Ainsi, si la même expression figure dans plusieurs occurrences, c’est qu’elle est jugée autrement informative, apportant à chaque reprise de nouvelles informations sur le fonctionnement de l’acte de vœu. L’énonciation d’une expression n’ayant jamais exactement la même signification et ne prenant sens qu’en corrélation avec les données contextuelles, le produit votif, loin d’être définitivement déterminé et rigide, constitue au contraire une création vivante provenant de la dynamique triadique que forment le locuteur, son allocutaire et le contexte.

Les occurrences votives qui constituent le corpus sont également caractérisées par la diversité de leur origine, comportant des *conversations ordinaires familières et institutionnalisées* (en tête à tête et téléphoniques), des *interactions médiatiques* (télévisuelles et radiophoniques), des *dialogues fictionnels* (romanesques, théâtraux et cinématographiques), des *correspondances* (personnelles et formelles), des extraits de la *presse*, ainsi que des sources plus inclassables (par exemple, des messages publicitaires, des slogans politiques, etc.).

2.1.1. La diversité des données votives

Si l’emploi d’un corpus entièrement authentique constitue la solution idéale pour l’étude des phénomènes conversationnels, dans certains cas, cette solution n’est toutefois ni tout à fait possible, ni vraiment souhaitable, et en tous les cas insuffisante, car, malgré tous les avantages qu’elle présente incontestablement, elle semble difficilement applicable et adaptable à certains objets d’analyse : c’est le cas, par exemple, des actes de langage, aspects bien spécifiques et limités dans un vaste système interactionnel, et dont l’observation systématique exige l’élargissement du corpus mis à disposition.

En effet, le recours exclusif à un corpus unique, bien délimité et transcrit, dans le but d’examiner un acte de langage, paraît inapte à représenter, ne serait-ce que partiellement, le phénomène en question (puisque de toute manière toute transcription conversationnelle n’est que

très relativement représentative de la réalité interactionnelle). Une telle option méthodologique nécessiterait un enregistrement presque illimité de conversations, afin de parvenir à collectionner la matière nécessaire à la reconstitution de l'acte à étudier, à travers le repérage d'un nombre suffisant de petites instances verbales qu'il habite dans les interactions¹⁹.

Étant donné que ce choix est matériellement presque impossible, et à la fois inévitablement réducteur dans les possibilités d'observation qu'il offre, il semble indispensable, afin de ne pas limiter considérablement la vision — que l'on espère plus ou moins globale — de l'acte à étudier, d'étendre au maximum la palette des données recueillies. En élargissant le corpus autant que possible, l'acte en question pourra être représenté de façon, sinon exhaustive (ambition certainement utopique), du moins satisfaisante, capable de mettre en évidence son fonctionnement, à travers la compréhension de sa pluralité pragmatique :

Lorsque l'on cherche à décrire la réalisation de certains actes (excuse, compliment, etc.), le corpus lui-même ne donne pas toujours un éventail suffisamment étendu d'occurrences. Il est préférable, dans ce cas, comme le disent Labov (1972) et Stubbs (1983), de faire appel à d'autres sources plutôt que d'appauvrir l'analyse par manque de données (Traverso 1996 : 4).

C'est pourquoi, si, dans le but d'étudier le vœu, la priorité a été accordée aux données naturelles — obtenues à partir d'enregistrements réalisés dans les deux communautés discursives —, la solution la mieux adaptée a consisté à opter pour une collecte de données variées, aptes à révéler le maximum de caractéristiques possibles concernant le fonctionnement de cet acte de langage. Plus qu'un simple choix, la constitution d'un corpus votif multiple a donc été une véritable nécessité, imposée presque inévitablement par la nature de l'objet d'analyse (malgré le caractère inconfortable d'un tel parti pris méthodologique, signifiant une ouverture d'observation presque infinie).

¹⁹ D'autres recherches de ce type se sont confrontées à cette question méthodologique, comme celle de l'équipe rassemblée dans le cadre du projet CCSARP, qui renonce finalement à l'adoption d'un corpus naturel et opte pour la solution du questionnaire : «One major concern of sociolinguistic research is the manner in which data are to be collected. Ideally, all data should come from "natural" conditions: "Our goal is then to observe the way that people use language when they are not being observed" — the Observer's Paradox (Labov, 1972, p. 209). Unable to achieve this, we might settle for "authentic" data, recorded by participant observers during natural interactions. However, in CCSARP we were interested in getting a large sample, in seven countries, of two specific speech acts used in the same contexts. This would have been virtually impossible under field conditions» (Blum-Kulka, House et Kasper (eds) 1989 : 13).

En effet, le vœu représentant un aspect rituel assez “microscopique” au sein des interactions françaises et grecques, sa description est le produit d’une combinaison délibérée de différents types de corpus, nécessaire pour le recueil d’une quantité suffisante de données. Le corpus sélectionné dans le but d’examiner l’acte de vœu n’est donc pas homogène, mais hybride, et cette hétérogénéité concerne non seulement la nature multiple des données recueillies, mais aussi les techniques mises en œuvre pour la collecte des données, et leurs sources, plurielles également.

D’abord, concernant les méthodes de recueil des données, une grande partie du corpus repose sur des *enregistrements* d’interactions que j’ai réalisés en Grèce (principalement à Athènes et dans la région d’Attique) et en France (essentiellement à Paris et à Lyon)²⁰. Dans beaucoup de cas, seules les parties conversationnelles comportant des vœux ont été retenues et transcrites (transcription par ailleurs assez minimaliste, consistant en une transposition par écrit des occurrences concernées), tandis que certaines interactions ont été transcrites et exploitées dans leur totalité — la compréhension du vœu nécessitant dans certains cas le recours à d’autres éléments du contexte conversationnel, qui sont souvent à l’origine de sa formulation et déterminent parfois son contenu sémantique.

En outre, une part considérable des données recueillies a été également réalisée grâce à ce que Béal (2000 : 19-20) appelle des “*exemples rapportés ou notés au passage*”²¹, technique consistant à saisir, durant les interactions verbales (par rapport auxquelles je me situais en tant que participante, ou en tant que témoin), toutes les instances votives et de les noter immédiatement. Si leur emploi exclusif eût été discutable, sachant que cette démarche implique trop la subjectivité de l’observateur qui rapporte à sa façon la situation de communication, ce type de données a néanmoins été précieux, complétant considérablement le corpus enregistré.

²⁰ Concernant les occurrences françaises, elles ont été enrichies par la consultation des corpus de mémoires de maîtrise, réalisés par des étudiant(e)s de l’Université Lyon 2 : il s’agit notamment de Chabout S. (1997), Fahmi A. (1997), Hmed N. (1997), Lepesant G. (1997), Lucchetti L. (1995) et Mallavin S. (1995).

²¹ «Ce sont les exemples que l’on peut collecter [...] en dehors des périodes d’enregistrement. Ces exemples constituent un complément non négligeable au corpus enregistré, en particulier lorsque celui-ci ne fournit pas un nombre d’occurrences suffisamment élevé pour la réalisation de certains actes. Ils ne permettent pas cependant de travailler sur les nuances (l’exactitude des paroles prononcées n’est jamais garantie, le paraverbal est inaccessible) et surtout ils ne peuvent pas à eux seuls constituer la base d’un corpus».

Cette démarche a évidemment la particularité de singulariser l'analyste en tant qu'interactant — puisqu'il doit combiner son activité conversationnelle avec celle de l'observation de celle-ci —, l'obligeant à être dedans et dehors à la fois, à vivre la situation de l'intérieur, en s'impliquant, mais aussi de l'extérieur, avec une certaine distance. Cette méthode, qui peut donner lieu à une véritable obsession observatrice, a également une autre particularité, liée à la première : celle d'être illimitée et de durer pendant toutes les phases de l'analyse, rendant le corpus totalement ouvert, tant que l'analyste continue à pratiquer son rôle de locuteur des langues étudiées, et à observer infatigablement le phénomène conversationnel visé, poussé par ce réflexe d'annotation (attitude plus ou moins discrète, ne passant pas toujours inaperçue des autres participants).

Dans le cas du vœu, comme il constitue un acte rituel d'une présence très importante dans les interactions, les tentations d'enrichir infiniment le corpus sont nombreuses, ce qui ne cesse de modifier la perception du phénomène observé, au fur et à mesure que ce matériel vivant s'organise. La maîtrise d'un corpus illimité et "illimitable" s'avère assez difficile, mais il semble difficile également de renoncer à de nouveaux exemples votifs, qui viennent éclairer d'une autre manière cet acte de langage.

Enfin, outre les données orales qui prédominent nettement, le corpus votif contient des éléments provenant de *supports écrits* de toute sorte, comme le courrier classique et électronique, des textes journalistiques, ainsi que des œuvres littéraires.

2.1.1.1. Données orales et écrites

Il est vrai en effet que l'observation du vœu s'est essentiellement appuyée sur des données orales, recueillies dans les conversations quotidiennes en France et en Grèce, étant donné la fréquence de cet acte dans les interactions de tout type (familiales, institutionnalisées ou médiatiques). Cependant, si la primauté a été donnée à l'oral, c'est-à-dire aux vœux "parlés", échangés oralement entre les interactants, j'ai jugé utile de ne pas exclure les vœux "écrits" — fréquemment attestés également —, mais de les insérer dans le corpus, qui s'est ainsi considérablement élargi.

L'intérêt de cet élargissement n'est pas seulement quantitatif, mais également qualitatif, les particularités de l'énonciation écrite permettant de compléter la perception de l'acte de vœu. En effet, que ce soit dans le cadre

de la correspondance, dans celui de la publicité écrite (qui exploite assez régulièrement des moyens votifs afin de promouvoir les différents produits destinés à la consommation), ou encore dans celui de la presse — constituant de plus en plus un lieu qui accueille et qui transmet des messages personnels, devenant une sorte d'intermédiaire médiatique par lequel passe toujours davantage l'échange de vœux —, on constate que la production écrite de vœux se singularise par rapport à la formulation votive orale : il s'agit là d'une modalité particulière qui propose et impose ses propres lois spatio-temporelles, privilégiant entre autres une expression votive plus élaborée aussi bien structurellement que sémantiquement.

2.1.1.2. Données naturelles et fictionnelles

L'utilisation de données authentiques (orales ou écrites) a été largement privilégiée et légitimement valorisée dans la description du vœu, ce type de données étant incontestablement les plus appropriées dans l'observation des faits langagiers, tels qu'ils sont produits dans l'interaction par les locuteurs d'une société donnée.

Cependant, si les données naturelles sont incontournables dans l'entreprise descriptive des phénomènes conversationnels, il serait regrettable que les données fictionnelles, qui ont certes trop longtemps monopolisé l'accès à la compréhension du langage, soient aujourd'hui rejetées d'emblée au nom de l'inauthenticité qui caractérise la fiction²². Il semblerait que l'on puisse au contraire défendre l'hypothèse que leur prise en considération présente un intérêt particulier, et que, combinées aux données naturelles, elles sont susceptibles d'apporter un enrichissement considérable à la compréhension des phénomènes interactionnels observés :

Bien que les interactions authentiques restent l'objet d'analyse par excellence, il peut être bon de laisser une place aux représentations stylisées et élaborées que nous en offrent les textes de fiction (Traverso 1999 : 122).

Ainsi, outre les conversations ordinaires, des éléments provenant de sources fictionnelles ont été également employés dans l'étude du vœu, qu'il s'agisse de dialogues romanesques, théâtraux, ou cinématographiques, et leur contribution s'est avérée particulièrement enrichissante dans la

²² Voir par exemple cette citation de Stevenson : «Le roman existe, non pas par ses ressemblances avec la vie, mais par son incommensurable différence avec elle».

description des comportements votifs. Si la fiction, en tant qu'imitation du réel, n'est pas en mesure de représenter parfaitement la réalité conversationnelle, la combinaison de données fictionnelles avec un corpus authentique est fort intéressante en tant qu'elle complète la compréhension des actes rituels — en confirmant certaines observations naturelles, ou encore à travers le contraste créé par les particularités des normes fictionnelles²³ :

On ne parle pas au théâtre (ni non plus du reste dans le roman) comme dans la vie. Mais, dans la mesure où la littérature tend à la conversation ordinaire une sorte de miroir grossissant dans lequel viennent se condenser, avec une simplicité, une évidence, une intelligibilité accrues, *certaines* des faits pertinents, l'analyse conversationnelle peut tirer avantage de ces inconvénients mêmes, et trouver dans ce type de corpus abondante matière à réflexion — le tout étant bien sûr de ne pas y chercher ce qu'on ne saurait y trouver (par exemple : des indications précises sur le fonctionnement des salutations, ou sur la façon dont se négocient les tours de parole) ; c'est-à-dire : de ne pas prendre la simulation pour l'objet simulé, ni la carte pour le territoire (Kerbrat-Orecchioni 1996a : 48).

2.1.1.3. Données dialogales et monologales

Contrairement aux premiers travaux consacrés aux actes de langage, il semble actuellement, grâce notamment aux apports de l'analyse conversationnelle, de plus en plus difficile de les concevoir comme des énoncés isolés et monologiques, produits par un locuteur unique, hors contexte et en marge de tout échange langagier. Le dialogue semble en effet l'emporter sur la vision monologique des actes de langage, qui constituent désormais une expression minimale mais constitutive de l'activité dialogale :

Le dialogue étant admis comme la forme à la fois *primitive* et *basique* de l'exercice du langage, c'est à lui qu'il faut s'intéresser d'abord (au lieu de considérer le dialogue comme une espèce de monologue plus complexe, ce sont au contraire les discours "monologiques" que l'on considérera comme dérivés) (Kerbrat-Orecchioni 1998 : 55).

²³ Kerbrat-Orecchioni (1996a : 45-46) observe, par exemple, «la rareté dans le texte de théâtre de certains échanges rituels, comme les salutations : les séquences d'ouverture et de clôture sont très généralement escamotées, ou considérablement abrégées (une seule partie de la "paire adjacente" se trouve réalisée, l'autre étant curieusement "oubliée". Plus généralement, le dialogue théâtral a tendance à réduire à la portion congrue tout ce qui relève de la *parole phatique*, dont on sait pourtant la place qu'elle occupe dans les conversations quotidiennes».

La description du vœu comme acte de langage s'inscrit donc dans une perspective dialogale, et cela déjà dans la constitution du corpus, qui est composé non seulement de simples énoncés votifs correspondant précisément à l'acte de langage (énoncés certes indispensables à la description des propriétés morpho-syntaxiques, sémantiques et pragmatiques qui sont propres au vœu), mais aussi d'unités conversationnelles plus larges, le vœu étant envisagé comme partie de l'interaction. Ainsi, parmi les occurrences collectionnées, nombreuses sont celles qui s'étendent à des niveaux supérieurs à l'*acte de langage* (exemples 1-2), comme l'*intervention votive* (exemples 3-4), l'*échange votif* (exemples 5-6), la *séquence*, incluant au moins un échange votif (exemples 7-8), voire parfois l'*interaction* dans sa globalité :

1. *Bon petit dîner.*

2. *kalo ximona* (bon hiver)

3. Bon ben *bon courage* comme je t'ai dit quoi car il y a du boulot quand même.

4. *su efxome kali epitixia* jati to aksizis (je te souhaite bon succès parce que tu le mérites)

5. L1- *bonne soirée*
L2- merci à toi aussi

6. L1- *kalo kalokeri*
bon été
L2- *efxaristo episis*
merci de même

7. Séquence de clôture d'une conversation téléphonique familière :

[...]

L2- enfin bon je te rappelle ce soir

L1- ouais

L2- et puis on verra mieux comment on fait d'accord

L1- ouais ouais allez bisous

L2- ben *bon après-midi*

L1- ouais allez bye

L2- donc je regarde pour vous si je trouve des trucs

L1- ouais si tu trouves des trucs sympas

L2- ouais d'accord

L1- allez bisous

L2- bisous salut

8. Séquence d'ouverture d'une conversation téléphonique télévisuelle :

- L1- ne
oui
L2- ja sas
bonjour
L1- ja sas
bonjour
L2- ti kanete
comment allez-vous
L1- kala esis
bien et vous
L2- *xronia sas pola*
nombreuses années à vous
L1- efxaristo
merci
L2- *oti epiθimite*
tout ce que vous désirez
L1- *episis*
de même
[...]

Cette perspective dialogale et interactive permet d'envisager le vœu en tant que partie constitutive d'une intervention, mais aussi d'un échange rituel, l'échange votif, l'intervention initiative entraînant presque systématiquement une réaction. Elle permet également d'étudier les fonctions conversationnelles qu'accomplit le vœu, selon son emplacement dans les deux séquences rituelles de l'interaction (ouverture et clôture), et plus rarement dans le corps du texte conversationnel.

La prise en compte de l'environnement verbal du vœu, c'est-à-dire de tous ces éléments cotextuels qui cohabitent avec sa formulation (cohabitation qui peut être assez suggestive quant aux valeurs votives), donne par ailleurs la possibilité de réfléchir sur les rapports pragmatiques et conversationnels que le vœu entretient avec d'autres actes de langage. Envisagé sous une optique dialogale, le corpus est susceptible de mettre en évidence la complexité pragmatique du vœu, ainsi que de permettre une compréhension plus étendue et plus nuancée de son fonctionnement interactionnel.

Le vœu semble être d'ailleurs souvent le produit du cotexte (donc le reste de l'interaction peut aider à la compréhension rétroactive du contenu votif, ou des raisons du choix de cet acte de langage), tandis que sa formulation peut avoir des répercussions plus longues sur l'interaction (souvent, il sert d'amorce d'un nouveau thème par exemple). On se rend compte, lorsqu'on observe un acte de langage, que les perspectives "micro" et "macro" sont indissociables, de sorte que l'on ne peut pas aborder l'une

en faisant abstraction de l'autre, tellement les niveaux communicatifs sont interdépendants et s'entremêlent constamment.

L'approche dialogale d'un acte de langage implique également la prise en compte, au niveau du dispositif communicatif, non seulement de conversations dilogales, menées par deux interactants, mais aussi d'interactions trilogales, et plus généralement polylogales²⁴. L'augmentation du nombre de participants modifie, dans certains cas, les effets pragmatiques de l'acte, et presque systématiquement ses conditions d'emploi, comme le montre l'observation du vœu au sein d'échanges à plusieurs partenaires interactionnels.

2.1.1.4. Données intraculturelles et interculturelles

À l'intérieur des recherches adoptant une approche interculturelle, Traverso (1999 : 92-93) fait une distinction, fondée sur le type de données employées, entre : d'une part, celles qui s'appuient sur l'étude de "situations interculturelles", visant à examiner les malentendus effectivement produits dans une rencontre interculturelle entre des locuteurs appartenant à des cultures différentes ; et d'autre part, celles qui relèvent de l'observation de "situations intraculturelles", consistant «à décrire les comportements interactionnels à l'intérieur de deux cultures différentes afin de les comparer».

Nombreux sont les chercheurs qui défendent l'idée que la solution méthodologique idéale, dans une étude interculturelle, consisterait à combiner les deux types de données. Ainsi, Traverso (1999 : 95) souligne à ce propos que «pour réaliser une étude interculturelle en prenant le moins de risques possible, le cadre méthodologique idéal serait de disposer : d'un corpus interculturel présentant une certaine situation où les cultures sont mises en contact ; d'un corpus intraculturel dans la même situation pour chacune des cultures» ; et Béal (2000 : 15-17) d'affirmer également, après avoir passé en revue les «trois approches possibles pour la communication

²⁴ «La façon dont les linguistes envisagent la communication s'est considérablement complexifiée ces derniers temps. En particulier : - *Du point de vue de l'émission* : les diverses théories de la polyphonie ont montré que sous un même locuteur pouvaient se dissimuler différents énonciateurs [...] - *Du point de vue de la réception* : la théorie standard des actes de langage n'envisage ceux-ci (qu'ils soient directs ou indirects) qu'adressés à un destinataire unique, car elle adopte sans le dire (et sans en avoir même conscience) une conception exclusivement dyadique de la communication» (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 8-9).

interculturelle» (“contrastive”, “interlangue” et “interactive”), que «dans l’idéal, un “bon” corpus interculturel est un triple corpus constitué d’un corpus en langue maternelle 1, d’un corpus en langue maternelle 2 et d’un corpus dans la langue de communication choisie (1, 2 ou 3)».

En ce qui concerne le vœu, son étude est fondée sur l’observation non seulement de situations relevant de conversations françaises et grecques, mais aussi de situations relevant d’interactions franco-grecques, où les deux univers se confrontent véritablement. Si les situations du deuxième type sont plus rares que les premières, elles ne sont pas pour autant absentes du corpus votif, qui est en réalité triple, voire quadruple. Il est composé, d’une part, d’un corpus français et d’un corpus grec qui constituent des *données intraculturelles*, destinées à l’observation du vœu tel qu’il fonctionne à l’intérieur de chaque ethnolecte, et seulement par la suite à la comparaison des observables. D’autre part, il comprend également un corpus franco-grec, que l’on peut subdiviser en deux catégories, c’est-à-dire un corpus en langue française et un corpus en langue grecque, en fonction de la langue de communication choisie en situation interculturelle, lorsque des locuteurs francophones et hellénophones se mettent en contact (ce qui n’exclut pas toutefois le *code switching*, adopté parfois par des interactants bilingues) : il s’agit là des *données interculturelles* destinées à l’observation des malentendus votifs qui risquent de surgir lors d’une rencontre franco-grecque.

Il est vrai que le corpus votif est caractérisé par une assez forte prédominance des données intraculturelles qui l’emportent sur les données véritablement interculturelles, lesquelles sont beaucoup plus difficiles à collecter. En effet, s’il est possible d’enregistrer, ou encore de participer ou d’assister à une situation interculturelle, recueillir des occurrences votives lors de ces rencontres semble assez difficile, d’autant plus que dans ce type d’interactions les comportements rituels sont parfois quelque peu affaiblis.

Les données interculturelles sont toutefois présentes, même si leur rôle est plutôt complémentaire par rapport au double corpus intraculturel principal, ce qui correspond également aux objectifs fixés ici qui étaient principalement descriptifs, visant à décrire le rituel votif dans chacune des deux langues, avant de les comparer, et à se pencher seulement par la suite sur des considérations interculturelles, qui constituent en quelque sorte le prolongement de cette entreprise contrastive.

En conséquence, on pourrait considérer que l'étude du vœu, telle qu'elle est proposée ici, est essentiellement comparative, et seulement secondairement et indirectement interculturelle. Cependant, on peut supposer que ces oppositions théorico-méthodologiques sont trop absolues, et que la présente recherche, en tant qu'elle s'inscrit dans le champ de la pragmatique contrastive, relève pleinement de la problématique interculturelle, à partir du moment où la description et la comparaison réalisées visent justement à dégager et à interpréter les variations qui risquent de poser problème dans une rencontre interculturelle, lorsque des locuteurs francophones et hellénophones sont effectivement invités à communiquer.

2.1.2. La représentativité et la comparabilité des données

Tout choix méthodologique comporte, outre des avantages qui favorisent par certains aspects l'analyse, certains inconvénients qui imposent des limites descriptives. Ainsi, le corpus, tel qu'il est constitué pour l'étude comparative du vœu en français et en grec, pose un certain nombre de problèmes, aussi bien théorico-déontologiques que méthodologico-descriptifs.

Sur le plan intraculturel déjà (c'est-à-dire le corpus français et le corpus grec pris individuellement), le corpus utilisé dans le cadre de cette recherche est caractérisé, comme il a été souligné plus haut, par la diversité des données recueillies. Or, si la nature multiple des données présente, contrairement à l'utilisation d'un corpus unique, l'avantage d'une plus grande richesse au niveau des observables, elle implique nécessairement un manque d'homogénéité qui pose certains problèmes descriptifs, d'abord internes et corrélativement contrastifs.

L'hétérogénéité des données vient tout d'abord révéler un problème qui concerne toutes les recherches descriptives portant sur un phénomène conversationnel et réalisées à partir d'un corpus. Il s'agit de la question de la *représentativité des données*, à savoir jusqu'à quel point le matériau rassemblé est susceptible de représenter toute une réalité discursive et rituelle — réalité tellement riche, variée et mobile, ainsi que culturellement hétéroclite, même à l'intérieur de la même société :

Un problème commun à toutes les analyses relevant d'une démarche inductive à partir d'un échantillonnage d'individus étroit est celui de sa représentativité. Il

est bien évident que l'idéal serait un échantillon large dans lequel se fondraient toutes les micro-cultures qui peuvent être liées à l'âge, au sexe ou à la classe sociale des participants» (Béal 2000 : 20).

Cette question, à laquelle se confronte inévitablement toute analyse, semble effectivement très difficile à résoudre, sauf à assumer la relativité des données disponibles dans la représentation d'un ethnolecte complexe et peu uniforme :

La fiabilité de la comparaison repose en premier lieu sur le choix de situations, sinon similaires, du moins comparables. Et cette première étape recèle parfois des surprises. [...] Reste entière la question de la représentativité culturelle des corpus. La démarche comparative postule en effet l'homogénéité de la culture, postulat qui présente des risques [...]. L'idéal serait évidemment de caractériser précisément la culture (ou "sous-culture") représentée dans les corpus étudiés — et donc, plutôt que de locuteur français, parler de locuteur français en précisant sexe, classe d'âge, appartenance géographique et sociale. Mais ce n'est pas toujours réalisable. [...] L'analyse doit tenir compte de ces biais possibles, et assumer le fait qu'elle ne met en lumière que des *tendances moyennes générales*, repérées sur la base de la récurrence de certains comportements interactionnels *et* dans la mise en contraste avec une autre culture (Traverso 2000 : 34).

Lorsqu'on se situe dans une perspective interculturelle, le problème de l'hétérogénéité des données et celui de leur représentativité s'accroissent particulièrement, et font émerger une autre question affectant l'analyse. Il s'agit de la *comparabilité des données*, à savoir comment comparer deux corpus qui se différencient considérablement, étant déjà assez hétéroclites sur le plan intraculturel et probablement partiellement représentatifs des langues respectives. Cette question renvoie à la comparabilité des objets d'analyse eux-mêmes, c'est-à-dire des résultats descriptifs obtenus à partir de l'observation des deux corpus comprenant des situations culturellement spécifiques, et différemment interprétées par les membres des sociétés respectives :

Social rules and cultural values are learned, enforced, and manipulated — indeed, they exist — only on the social occasions in which they are oriented to and used. Social organization consists of how actors treat each other. Culture is composed of the knowledge, logic, presuppositions, and other processes that made the talk sensible and intelligible for those whose talk it was. The ethnographer should study natural social occasions and inspect them for what the natives talked about and for how they talked (Moerman 1996 : 150).

On voit bien que les questions de représentativité et de comparabilité des données sont susceptibles d'ébranler la légitimité méthodologique de la procédure adoptée. Cependant, l'observation des phénomènes langagiers à

travers l'utilisation d'un corpus, même hétérogène (surtout lorsque cette hétérogénéité constitue un choix inévitable, la nature de l'objet imposant une variété de données), semble pouvoir beaucoup apporter à la compréhension des comportements communicatifs. C'est le cas évidemment lorsqu'on vise à une analyse qualitative, car il est difficilement concevable d'ambitionner des résultats quantitatifs dans le cadre d'une telle approche et avec ce type de données.

2.1.3. La transcription des données et la traduction du grec

Après la constitution du corpus, deux autres étapes préliminaires précèdent l'analyse elle-même, liées à la présentation du corpus : la *transcription* des occurrences aussi bien françaises que grecques, et la *traduction* des occurrences grecques, cette question ne se posant pas pour le français, étant donné que les destinataires de cette recherche, réalisée en France et en français sont principalement francophones.

2.1.3.1. La transcription des occurrences votives

La méthode de transcription employée pour les *occurrences françaises* est une simple transcription orthographique, une sorte de mise en écrit des productions orales. Ainsi, ce sont essentiellement les propriétés verbales qui figurent dans les transcriptions françaises, et plus rarement d'autres éléments disponibles à titre complémentaire, cela uniquement lorsqu'ils sont pragmatiquement informatifs, comme par exemple les rires (des phénomènes comme les pauses, les chevauchements, l'intonation, etc., retranscrits habituellement, ne figurent pas dans ce travail, qui ne visait pas à l'exploitation de tels paramètres interactionnels).

Quant aux *occurrences grecques*, sans figurer d'abord en écriture grecque, elles sont directement transcrites selon les conventions de l'Alphabet Phonétique International (A.P.I.)²⁵. La transcription du grec, bien qu'essentiellement basée sur l'A.P.I., est légèrement simplifiée, adaptée aux besoins de l'analyse, certaines distinctions phonétiques (comme les caractères ς , ζ , Δ) étant délibérément omises au profit d'une

²⁵ Voici les correspondances de l'alphabet grec avec l'A.P.I. : α / a, β / v, γ / y, δ / ð, ϵ / e, ζ / z, η / i, θ / ð, ι / i, κ / k, λ / l, μ / m, ν / n, ξ / ks, \omicron / o, π / p, ρ / r, σ / s, τ / t, υ / i, ϕ / f, χ / x, ψ / ps, ω / o.

meilleure lisibilité des données, étant donné qu'un souci phonétique absolu serait peu pertinent dans le cadre de cette étude aux objectifs essentiellement pragmatiques.

2.1.3.2. Traduisibilité des actes rituels et traduction du vœu

La question de la traduisibilité, c'est-à-dire de la possibilité de transposer un ensemble de significations dans une autre langue, se pose de façon beaucoup plus décisive dans le domaine des actes rituels qui, étant conçus et employés dans un contexte précis dont il semble difficile de les extraire, sont particulièrement inaccessibles à la traduction :

Formulaic expressions function as wholes, as a convenient way to signal knowledge that is already shared. In oral tradition, it is not assumed that the expressions contain meaning in themselves, in a way that can be analysed. Rather, words are a convenient tool to signal already shared social meaning (Tannen (ed.) 1982 : 1-2).

D'abord, les actes rituels se réalisent le plus souvent à l'aide de routines conversationnelles spécifiques, c'est-à-dire des formules stéréotypées et figées qui sont largement désémantisées, même à l'intérieur d'un ethnolecte donné, leur véritable signification étant avant tout pragmatique et ne coïncidant pas avec leur sens littéral :

While it is likely that our understanding of any utterance in conversation is firstly contextual and only secondarily literal, there are many phrases which are more "formulaic" than others [...] combinations of words which have become associated in everyone's mind and are often repeated in sequence (Tannen et Öztekin 1981 : 37).

Outre l'écart entre leur sens littéral et la fonction pragmatique qu'elles accomplissent, les expressions routinisées divergent d'une langue à l'autre. En effet, même lorsque le même rituel verbal, c'est-à-dire la même fonction pragmatico-conversationnelle, existe dans deux langues différentes, les moyens morpho-syntaxiques et sémantiques destinés à sa réalisation ne sont pas forcément identiques, chaque langue disposant dans ce but d'un stock de formules spécifiques qui lui est propre. Inversement, il peut arriver qu'une correspondance, morpho-syntaxique et surtout sémantique, apparente entre certaines formules existant dans les deux langues soit trompeuse, et ne constitue pas pour autant une analogie pragmatique parfaite.

Ces deux spécificités des routines, c'est-à-dire leur sens littéral désactivé et leur variation à travers les langues, rend toute tentative de les traduire particulièrement difficile, voire parfois vaine. Face à cette difficulté de traduction des expressions rituelles dans une autre langue, certains traducteurs, dans le cas des dialogues fictionnels, loin de traduire littéralement les routines et de prendre le risque de produire des calques sémantiques agrammaticaux qui troubleraient la compréhension du récepteur, adoptent fréquemment l'une de ces deux stratégies : soit l'adaptation totale à la langue ciblée, à travers le recours à des expressions sémantiquement divergentes, mais pragmatiquement correspondantes — ce qui constitue une solution qui n'est pas toujours confortable pour le traducteur²⁶ —, soit l'évitement complet de traduction (et cela surtout lorsqu'il n'y a même pas la possibilité d'adapter la traduction parce que la langue en question ne connaît pas de situation ou de rituel analogues) :

Exemples de sous-titres tirés du film *L'apiculteur* de Théo Angelopoulos : la formule *kaloston*, signifiant littéralement "bienvenu", est traduite "ah qui voilà", la formule *zoi se sas*, signifiant littéralement "vie sur vous", est traduite "mes condoléances", tandis que la formule *kalo ðromo*, signifiant "bonne route", n'est pas traduite.

Cette deuxième attitude est très fréquente, et on peut l'observer notamment dans les traductions filmiques, où l'on constate souvent des passages qui ne sont pas traduits en sous-titrage, comme peuvent le percevoir les spectateurs maîtrisant les deux langues. Cette stratégie d'évitement est bien évidemment motivée par une certaine économie cinématographique pratiquée au niveau des sous-titres, où il y a une tendance à ne pas tout traduire, à ne traduire que ce qui est considéré comme essentiel. Très souvent, dans ces choix économiques de traduction, le contenu l'emporte sur la relation, l'informatif sur le non-informatif (d'autant plus que les formules rituelles sont souvent perçues comme vides), ce qui entraîne un nettoyage généralisé de tout ce qui est "autre", de tout ce qui peut déranger le spectateur par sa singularité, sa différence.

²⁶ «Je me demande toujours si, en traduisant à l'italien un roman français du XIX, il faut mettre *signore* chaque fois que le texte original met "monsieur". Deux Français, de toute condition sociale, se disent "oui, ou merci monsieur" et seul San Antonio rencontre des gens qui disent "ouais", un point c'est tout. Mais en italien, on dira simplement *si* ou *grazie*, sauf si l'on veut adopter un ton cérémonieux. L'élimination de tous ces "monsieur" rend le texte plus compréhensible au lecteur italien (solution *target oriented*) mais il lui interdit la compréhension de l'univers social français. D'ailleurs les Français se vouvoient très souvent là où les Italiens se tutoient. Alors, *vai al diavolo!* ou bien *andate al diavolo, signore?*» (Eco 1994 : 196).

Cependant, si certains traducteurs procèdent ainsi, choisissant de se soumettre plutôt à la langue-cible, en s'adaptant le plus possible à sa réalité pragmatique, aux dépens des spécificités de la langue d'origine qu'ils préfèrent taire ou camoufler dans un effort de rendre compréhensible leur traduction, il n'en est pas de même pour d'autres qui, ne visant pas à cette trahison "réussie", se soucient de rendre visible l'univers qui se dégage de la langue originale. Il s'agit là de deux approches différentes, la première consistant à gommer les divergences et les particularités de l'autre langue, et la seconde, au contraire, à les mettre en relief, différence liée aux objectifs opposés qui y sont visés, comme le note Eco (1994 : 193) à propos de la traduction littéraire :

[Le traducteur doit] savoir si, en traduisant, il faut amener le lecteur à comprendre l'univers culturel de l'auteur, ou bien s'il faut transformer le texte original en l'adaptant à l'univers culturel du lecteur — comme si, disons, l'auteur était prêt à récrire son propre livre dans la langue de l'autre, comme s'il l'avait écrit selon le génie de la langue de destination et non de la langue d'origine. Dans la traductologie contemporaine on se demande si la traduction doit être *source* ou *target oriented*, si elle doit viser à sa source ou à ses destinataires. Une traduction orientée vers la source doit faire tout ce qu'elle peut pour permettre au lecteur de saisir la façon de penser et l'univers spirituel de l'auteur original.

Tout change évidemment lorsqu'on veut étudier un rituel dans une autre langue, soit pour le décrire et l'analyser si on est linguiste, soit pour apprendre à le décoder et à le produire correctement, lorsqu'on est apprenant de la langue en question. Dans ce cas, le besoin, la curiosité et l'envie de savoir exactement ce qui est dit dans l'autre langue, sont très forts, et il semble difficile de pouvoir se passer de la traduction littérale, et de résister à la tentation illusoire de déchiffrer et de maîtriser le "pragmatique" par une acquisition du "sémantique" qui possède bizarrement quelque chose de sécurisant ; quitte évidemment à se débarrasser vite par la suite du sens littéral des formules rituelles, lorsqu'on passe à leur étude ou leur emploi en contexte, où la traduction mot à mot s'avère dans la majorité des cas être un véritable échec :

Spécifique à chaque communauté linguistique, le rituel verbalisé se laisse difficilement traduire. Seules des opérations d'équivalences ou de modulations permettent de le faire passer dans une autre langue. Ces opérations de traduction tiennent plus compte du cadre interactionnel des acteurs sociaux mis en scène que du système purement sémantico-linguistique de chaque communauté. Les modulations sont considérées comme des opérations de traduction les plus éloignées des signes linguistiques mis en parallèle. Aucun traducteur ne traduirait par exemple le "bless you" des anglophones par autre chose que son

équivalent social ritualisé “à vos souhaits” ; un transcodage du type “soyez béni” serait incompris ou passerait du moins comme saugrenu dans une situation de sternutation (de Salins 1988 : 17).

Dans le cas de la traduction d'un corpus, la difficulté consiste à trouver un juste milieu entre une traduction littérale (morpho-syntaxique et sémantique) et une traduction “pragmatique”, c'est-à-dire à réussir à rendre la signification plus ou moins littérale d'une expression sans la rendre pragmatiquement agrammaticale. Comme le remarque Kerbrat-Orecchioni (1994 : 120), «il est vrai que la traduction mot à mot fausse l'énoncé, en réactivant un sens littéral considérablement anesthésié par la ritualisation de la formule ; mais la “francisation” totale de ce même énoncé lui ôte toute sa spécificité culturelle... Dans un cas, il n'y a que des différences, et dans l'autre, il n'y a plus que des équivalences. [...] La vérité, bien sûr, est entre les deux». Ce dilemme propre à la traduction n'est cependant pas si facile à résoudre, et le traducteur se trouve devant un choix insoluble, tiraillé entre le risque de banaliser les particularités de la langue d'origine ou au contraire de les exotiser.

De fait, lorsqu'on doit décrire un rituel existant dans une langue L1 dans une autre langue L2 (description adressée à des destinataires ignorant la langue L1), on est, déjà au stade de la traduction, partagé entre deux tendances opposées : soit on n'explique pas assez les particularités de la langue en question — car il est toujours difficile de prendre suffisamment de recul pour se mettre à la place de ses destinataires qui ne partagent pas du tout les implicites culturels leur permettant de compléter la compréhension du phénomène observé —, soit on les explique trop en déformant leur sens social, car, à force de vouloir les rendre accessibles et compréhensibles pour les autres, on surinterprète leur signification culturelle, en s'éloignant de leur logique interne. Il s'agit bien là d'une impasse²⁷, et il semble nécessaire de reconnaître que l'on ne peut pas accéder à l'autre culture à travers la traduction seule, ou plutôt la

²⁷ «Quel est donc le critère pour établir si une traduction, qu'elle soit orientée à la source ou à la destination, nous restitue le sens de l'original? Cette question, formulée ainsi, présuppose une arrière-pensée théorique — à savoir qu'il y a un sens qui vit au-dessus de l'œuvre. Mais si ce sens (ou Sens?) existe — et le traducteur est obligé de le supposer —, il devrait être exprimable dans une troisième langue qui représente le paramètre dont s'inspirent, avec lequel se mesurent tant la langue d'origine que celle de destination. Cette troisième langue devrait être une sorte de langue parfaite, une langue qui n'existe nulle part et voltige partout, une langue qui est peut-être parlée entre Dieu et les anges, ou a été parlée pour un très court laps de temps entre Dieu et Adam au paradis terrestre» (Eco 1994 : 199).

“prétention à la traduction”, sans reconstituer le contexte socio-culturel dans lequel se réalisent les énoncés rituels en question :

I write “*claims to translate*” because I acknowledge, and we all must recognize, that it is never as a certified unchanging truth that the analyst presents an utterance in one language as the equivalent of an utterance in another language. Utterances are social actions. To render one onto paper in some other language is to claim that one knows and has preserved the social actions it attempted and accomplished, that one is sensitive to the speech level and poetic resonances that partly comprise it, that one understands the patterns and preferences of organized sequential activities in an alien society. Knowing a foreign language so as to translate its conversations is a product of theory, of art, of social analysis, of empathy and ethnography (Moerman 1996 : 50).

Dans le cadre de cette recherche, réalisée en français, une traduction des occurrences grecques a été nécessaire pour la description du vœu en grec, une traduction donc qui puisse rendre possible pour les lecteurs non-hellénophones l'accès à l'univers votif grec. La traduction des formules votives pourrait en elle-même constituer un vaste sujet d'étude nécessitant certainement un autre espace de réflexion consacré exclusivement à ce problème. Cependant, il a semblé ici nécessaire, et matériellement obligatoire, de réduire l'ampleur que peut légitimement prendre le problème de la traduisibilité des expressions votives, et de l'adapter ainsi aux objectifs spécifiques visés, la traduction étant avant tout mise au service de la description du fonctionnement du vœu en grec. Ainsi, sans que l'importance et la difficulté du problème de la traduction soient sous-estimées, elles n'occupent pas une place essentielle au sein de cette recherche, la traduction étant réalisée principalement pour permettre l'accès à l'étude socio-pragmatique du rituel votif, qui constitue ici l'enjeu principal.

En ce qui concerne les occurrences votives elles-mêmes, une traduction plus ou moins littérale m'a paru indispensable, du moins d'un point de vue sémantique, certaines adaptations ayant été opérées sur le plan morpho-syntaxique (ordre des mots, apparition des pronoms personnels sujets, “défigement” morphématique de certaines expressions, etc.). À côté de cette littéralité recherchée au niveau des énoncés votifs, pour les niveaux supérieurs dans lesquels ces énoncés sont insérés (c'est-à-dire l'intervention, l'échange et la séquence), une plus grande liberté a été adoptée au profit d'une plus grande fluidité textuelle.

Le choix d'une traduction plutôt littérale des formules votives a été principalement motivé par le rôle que joue le contenu sémantique du vœu

dans sa formulation. En effet, comme on le verra plus loin, même si la signification du vœu est avant tout pragmatique, cet acte de langage présente la caractéristique de posséder un contenu sémantique qui, bien qu'il puisse être fréquemment assez démotivé (le sens de certaines formules échappant aux locuteurs qui les emploient plutôt par réflexe rituel), est extrêmement varié. Cette richesse lexicale donne lieu à de nombreuses formules votives différentes et reflète tout un univers de valeurs culturelles qu'il serait regrettable de gommer à travers une traduction strictement contextuelle. En outre, la place que tient le contenu sémantique du vœu dans sa formulation est également confirmée par le fait qu'il est déterminant d'un point de vue pragmatique, comme le montre sa réactualisation aux effets perlocutoires plus ou moins conséquents, lorsqu'il est (volontairement ou pas) transgressé par les locuteurs.

On pourrait penser que l'idéal serait éventuellement de proposer plusieurs niveaux de traduction, qui iraient de la traduction littérale (aussi bien d'un point de vue morpho-syntaxique que sémantique) à une traduction plus libre, contextuelle, pragmatique, s'appuyant sur des correspondances disponibles en français, lorsqu'elles existent. Cependant, outre qu'il s'agirait là d'une entreprise excessivement difficile, peu économique et peu profitable pour la lisibilité des occurrences, ce choix risquerait de rendre trop dissymétrique l'approche descriptive des deux langues qu'il s'agit d'étudier de façon autonome, les envisageant chacune selon son fonctionnement interne. Or, aucune des deux langues n'était destinée, du moins consciemment, à avoir une position de repère, par rapport auquel l'autre serait abordée. Une telle ambition descriptive serait complètement faussée, si le grec était en permanence ramené vers le français, déjà au niveau de la traduction, et la recherche d'équivalences pragmatiques aurait comme effet de trop franciser le rituel votif grec qui obéit à sa propre logique culturelle.

On peut donc dire qu'un compromis de traduction a été adopté ici, puisqu'il ne s'agit vraiment ni d'une traduction strictement littérale ni d'une traduction totalement libre, le but étant de rendre accessible l'univers votif grec, tout en opérant certaines adaptations au profit de la lisibilité des expressions votives. Cependant, il semble nécessaire d'insister sur le fait que la simple lecture des traductions proposées peut être déroutante pour leur véritable compréhension, car si une certaine littéralité a délibérément choisie pour une traduction "culturelle" des formules votives, c'est

uniquement à condition de les accompagner de l'explicitation de leurs conditions contextuelles d'emploi tout au long de l'analyse. En effet, quoiqu'il ait été jugé pertinent pour des raisons descriptives de mettre en évidence à travers la traduction le contenu sémantique des formules votives, il ne faudrait pas perdre de vue le fait que leur véritable signification est pragmatique et socio-relationnelle.

2.2. Méthodologie d'analyse

Après avoir franchi ces trois étapes préliminaires, cruciales pour la poursuite de la recherche, c'est-à-dire la *constitution du corpus*, sa *transcription* et sa *traduction*, il s'agit de se confronter à l'étape principale du travail descriptif, l'*analyse*, qui consiste en l'exploration des données recueillies. La démarche méthodologique qui a été mise en place, dans le but d'étudier le vœu à l'intérieur des ethnolectes français et grec, correspond à trois niveaux d'analyse plus ou moins distincts, mais qui ne doivent pas être envisagés forcément dans l'ordre chronologique, étant donné qu'ils ne cessent, tout au long de l'analyse, de se déterminer mutuellement et qu'ils interagissent constamment, dans une disposition permanente et renouvelable. Dans un premier temps, la proposition d'une *définition générale du vœu comme acte de langage*, afin de poser l'objet d'analyse, a été jugée indispensable avant d'examiner les particularités ethnolectales. Ensuite, une *description comparative de la réalisation du vœu* à l'intérieur des ethnolectes français et grec a été entreprise, dans le but d'explorer les deux systèmes votifs et de les confronter. Enfin, une *interprétation socio-culturelle* des faits décrits a été tentée, visant à mener une réflexion sur les "éthos" communicatifs français et grec (et notamment la conception de la politesse), tels que les révèlent les variations votives observées, et sur les implications interculturelles qui en découlent.

2.2.1. Dénomination et définition générale du vœu

La définition générale du vœu comme acte de langage est, comme le reste de l'analyse, réalisée à partir du corpus qui s'avère être le seul guide fiable dans son identification pragmatique, d'autant plus que sa dénomination en langue non seulement n'y participe pas, mais brouille plutôt les pistes qui mènent vers la compréhension de cet acte de langage.

2.2.2.1. Problèmes dénominatifs

Afin de désigner en français — langue dans laquelle s’est réalisée cette recherche —, l’acte de langage étudié, on a extrait du lexique disponible en langue naturelle le terme *vœu*, désormais destiné à recouvrir une certaine réalité pragmatique non seulement française, mais aussi grecque, désignée intraculturellement par le terme plus ou moins analogue de *εῴη*. Le terme *vœu* a donc été choisi afin de dénommer un acte de langage, c’est-à-dire un concept construit dans la théorie, dans le but de faire référence à des comportements communicatifs français et grecs qui présentent, malgré certaines divergences, une zone d’action pragmatique, largement partagée par les locuteurs des deux ethnolectes, que le terme en question est invité à représenter.

Le choix du terme *vœu* n’est pas tellement évident. Après une première confrontation avec la présence synonymique de deux termes en français, *vœu* et *souhait*, désignant plus ou moins le(s) même(s) référent(s), et en tout cas pouvant pareillement dénoter l’acte votif (ce qui fait que les deux termes sont alternativement employés dans les différents travaux pragmatiques français), on a finalement opté pour le terme *vœu* sans motivation particulière. Cette option terminologique n’a pas résolu le problème dénominatif, car le terme *vœu* est polysémique²⁸ — la définition proposée pour l’item *vœu* donnant lieu à cinq acceptions différentes :

1° Promesse faite à une divinité, à Dieu, en remerciement d’une demande exaucée. [...] 2° Promesse librement faite à une divinité, à Dieu ; engagement religieux. [...] *Vœux de religion*, les trois vœux (pauvreté, chasteté, obéissance) prononcés par un homme, une femme à leur entrée en religion [...]. *Par ext.* Engagement pris envers soi-même. [...] 3° [...] Souhait que l’on adresse à une divinité, à Dieu. [...] 4° Souhait que s’accomplisse qqch. [...] *Vx. Au plur.* [...] Souhais d’être aimé de qqn. [...] Souhais adressés à qqn. [...] 5° Demande, requête... faite par qui n’a pas autorité, ou pouvoir pour la satisfaire [...] (*Petit Robert* 1989).

Cette polysémie n’est pas anodine, car la simple évocation du terme *vœu* ne facilite pas l’identification de l’acte désigné et peut semer la confusion, débouchant sur des interprétations divergentes ou des réactions

²⁸ C’est le cas d’ailleurs du terme *souhait* aussi, ainsi que du verbe performatif *souhaiter* qui entretient une certaine ambiguïté sémantico-pragmatique, renvoyant polysémiquement à deux significations possibles : “exprimer un désir positif pour soi” vs “exprimer un désir positif pour autrui”.

d'interrogation et de doute. Très souvent, le terme est associé à sa signification religieuse (acceptions 1-3), ou à l'idée de désirer quelque chose pour soi-même (acception 4), ou encore à un désir négatif (malédiction), tandis que lorsqu'il est compris comme faisant référence à l'acte de langage tel qu'il sera défini ici, c'est-à-dire comme *un énoncé exprimant le désir du locuteur qu'un état de choses positif se produise pour l'allocutaire*, il l'est de façon extrêmement réduite par rapport à la réalité conversationnelle, ne renvoyant qu'à sa valeur situationnelle, voire cérémonielle (fin de l'acception 4).

Sur le plan typologique, cette polysémie peut par ailleurs provoquer des divergences classificatoires, car si, selon la définition proposée ici, l'acte désigné par le terme *vœu* relève de la classe des "expressifs" (ou "comportatifs"), le vœu est rangé, dans certains travaux, parmi les "directifs" (Mackridge 1985, Sakellariou 1997), ou encore les "promissifs" (Cosnier 1998) — classements sûrement basés respectivement sur les acceptions 5 et 2. On constate que dans les trois cas, il ne s'agit absolument pas du même *vœu*, ce qui confirme l'hypothèse formulée antérieurement sur les dangers dénominatifs de la langue naturelle. Il faut donc rappeler avec insistance que c'est le vœu de type "expressif" qu'il s'agira d'étudier ici, acte qui n'engage en rien le locuteur (*vs* "promissifs"), ni l'allocutaire (*vs* "directifs").

Évidemment, la complication dénomminative s'accroît interculturellement, lorsque le terme en question est destiné à désigner, c'est-à-dire à traduire (avec tout ce qu'une traduction implique), un acte de langage dans une autre langue. En effet, chaque langue emploie des termes différents pour désigner un acte de langage donné, disposant de moyens lexicaux qui lui sont propres. Cette différence dénomminative reflète également une conception différente de l'acte en question, dont la signification pragmatique varie d'un ethnolecte à l'autre, comme le montrera l'analyse du vœu en français et en grec. Le terme *vœu* représente donc plutôt une convention descriptive, destinée en réalité à englober deux styles communicatifs, qui fonctionnent, malgré leurs similitudes et leurs équivalences relatives, de manière culturellement spécifique :

Pour désigner les actes de langage, il est inévitable que l'on recoure aux termes que la langue dans laquelle est menée l'analyse met à la disposition de l'analyste [...], et la liste des actes de langage en vient ainsi à coïncider avec celle des termes qui les décrivent dans une langue donnée. Or les répertoires lexicaux, en ce domaine comme en tant d'autres, varient d'une langue à l'autre, alors qu'en

tant qu'objets *construits* par la théorie, les actes de langage sont censés être universels (même si leur existence de fait ne l'est pas forcément) (Kerbrat-Orecchioni 1990 : 232).

2.2.2.2. Problèmes liés à la définition du vœu

1) *La notion d'acte de langage*

Les limites de la langue naturelle montrent que seule l'observation des interactions quotidiennes peut permettre de proposer une définition et une description appropriées des actes de langage. Cependant, cette entreprise reste extrêmement difficile, car la notion même d'acte de langage, telle qu'elle est conçue et définie aujourd'hui, n'est pas toujours très claire et ne rencontre pas l'unanimité des chercheurs qui en font un emploi assez hétérogène, preuve de la fragilité des actes de langage en tant qu'objets d'analyse :

Si tout le monde admet actuellement que dire, c'est aussi faire, et qu'il existe bien quelque chose qui ressemble à des actes de langage (actes accomplis au moyen de l'énonciation d'un énoncé), la façon d'appréhender ces actes s'est sensiblement enrichie, diversifiée, complexifiée depuis les premières propositions d'Austin, et les incertitudes en la matière se sont multipliées d'autant, occasionnant dans le petit monde des pragmaticiens d'assez vifs débats (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 5).

En effet, la notion d'acte de langage, déjà complexe dans les théories classiques, se complexifie davantage depuis les avancées théorico-méthodologiques apportées par la pragmatique interactionniste. Comme on l'a vu, cette discipline a fait évoluer la perception des actes de langage, la rendant plus juste, car plus proche de la réalité pragmatique, et plus complexe à la fois. Cette notion s'avère donc problématique pour un analyste de sensibilité interactionniste, qui, visant à étudier un acte de langage précis, essaie dans un texte conversationnel fluide et difficilement "découpable", de repérer son objet. Dans les interactions, les actes de langage nécessitent d'être incessamment apprivoisés, identifiés, définis et redéfinis, car, malgré leurs proportions qui semblent réduites et facilement délimitées, il s'agit en réalité d'objets beaucoup plus vastes qui échappent aux tentatives de figement descriptif :

Un acte de langage, c'est quoi au juste? une suite linguistique dotée d'une certaine valeur illocutoire (ou force illocutionnaire) ; mais encore? une séquence qui prétend opérer sur le destinataire un certain type de transformation... Mais

ces transformations que visent, et généralement opèrent, les actes de langage, peuvent être de nature extrêmement diverse (et concerner par exemple le système des obligations conversationnelles dans lequel se trouvent engagés les interlocuteurs, mais aussi plus discrètement leur état cognitif ou leurs dispositions affectives). [...] En fait, il faut bien reconnaître que personne n'est aujourd'hui en mesure de répondre à cette question des critères qui font ou non, d'une séquence verbale d'un certain type, un *speech act* (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 5).

La définition du vœu comme acte de langage semble indispensable avant toute tentative de description ethnolectale et de comparaison interculturelle. Elle constitue pourtant une étape particulièrement délicate, soulevant d'emblée différents problèmes théoriques et méthodologiques liés à la problématique des actes de langage, comme celui des frontières pragmatiques qui séparent le vœu d'autres actes de langage, ou encore la question de la non-universalité des actes, extrêmement contraignante dans une définition qui se veut générale. La définition du vœu représente non seulement une contrainte initiale, mais aussi un objectif final à atteindre. Elle constitue en quelque sorte le point de départ et en même temps le point d'arrivée de la présente recherche, c'est-à-dire l'aboutissement de cette quête visant à la compréhension du vœu.

2) *Les rapports pragmatiques du vœu avec d'autres actes de langage*

L'observation des interactions montre que le vœu entretient des rapports pragmatiques de proximité avec d'autres actes de langage, comme : les *salutations*, avec lesquelles il a en commun les fonctions conversationnelles d'ouvrir et de clore les interactions ; les *félicitations* ou les *condoléances*, qui visent comme certaines formules votives à marquer certains changements positifs ou négatifs dans la vie du destinataire ; les *conseils*, qui comme certaines expressions votives incitent le destinataire à agir ; les *bénédictions*, ayant comme objectif, tout comme le vœu, d'exprimer le désir d'une transformation positive dans l'avenir du destinataire, mais impliquant obligatoirement l'intervention divine ; les *malédiction*s, qui ont en commun avec le vœu de désirer quelque chose pour le destinataire, mais quelque chose de négatif et non plus de positif. Cette liste peut s'allonger intraculturellement, certaines formules grecques partageant avec les *compliments* le fait d'approuver une nouveauté concernant le destinataire, et d'autres présentant la caractéristique de pouvoir exprimer la gratitude du locuteur, tout comme les *remerciements*.

Tout en acceptant l'existence d'une certaine continuité pragmatique, plus ou moins forte, entre le vœu et les actes de langage cités, il a semblé nécessaire du moins dans un premier temps de réduire l'ampleur de ce phénomène (quitte à y revenir ensuite), afin de délimiter le vœu en tant qu'acte de langage, car une amplification exagérée de cette réalité pragmatique serait stérile et rendrait impossible toute tentative de description et de compréhension du fonctionnement du vœu.

En effet, il s'agit de démontrer, dans le cadre de cette recherche, l'existence d'un fait évident également, à savoir que le vœu constitue un acte de langage à part entière, possédant des propriétés pragmatiques qui lui sont propres (et qui font que l'on peut identifier un énoncé comme votif), ainsi que des "conditions de réussite" spécifiques qui déterminent son fonctionnement illocutoire, et qui sont nécessaires à son succès perlocutoire.

C'est donc l'identité et la légitimité pragmatiques du vœu qu'il s'agit de défendre dans un premier temps, avant de l'envisager dans ses rapports avec d'autres actes de langage, tels qu'ils se construisent dans les interactions de chaque communauté discursive. Une définition générale du vœu semble en effet constituer une priorité, afin de le poser comme un véritable acte de langage, c'est-à-dire un «acte illocutoire complet, avec sa force illocutoire et son contenu propositionnel» (Searle 1982 : 32).

Ainsi, sa définition pragmatique pourrait éventuellement contribuer à mettre un terme à la confusion liée au vœu, qui se trouve souvent réduit à une de ses valeurs interactionnelles, celle de clore la conversation (énoncé authentique : "*bonne journée* n'est pas un vœu, mais une clôture") — réduction liée au fait qu'on ne reconnaît toujours pas assez la coexistence de valeurs illocutoires avec des valeurs conversationnelles dans la formulation des actes de langage —, ou encore limité à son aspect rituel, seul retenu parmi la multitude de ses fonctions communicatives (deuxième énoncé authentique : "*bonne année* n'est pas un vœu, mais un rituel") ; confusion qui renvoie à la prédominance fréquente de la valeur conversationnelle dans les énoncés du premier type que j'appellerai pour cette raison *vœux "interactionnels"*, et de la valeur cérémonielle dans les énoncés du second type que j'appelle *vœux "situationnels"*. Si la prédominance, dans la formulation votive, de certaines valeurs a nécessité

cette distinction typologique²⁹, au sein du même acte de langage, tous ces énoncés constituent toutefois des vœux dignes de ce nom.

3) *Le degré d'universalité de la définition du vœu*

La définition du vœu, se voulant délibérément générale, c'est-à-dire valable aussi bien pour le français que pour le grec, s'est basée sur des caractéristiques pragmatiques communes dans les deux langues, qu'il a semblé possible de dégager initialement, et qui constituent en quelque sorte le noyau dur du vœu. En effet, outre un certain nombre de variations qui affectent le fonctionnement ethnolectal du vœu, sa réalisation présente également un certain fond d'universalité, permettant de reconnaître l'existence du même acte de langage dans les deux systèmes communicatifs, condition nécessaire pour qu'une perspective contrastive soit par la suite envisageable.

Si les divergences culturelles ont volontairement été écartées de la définition générale (telle qu'elle est proposée dans le chapitre 2) au profit de la recherche d'une certaine universalité, le degré de cette universalité doit toutefois être relativisé. Étant donné que les actes de langage ne sont pas des objets abstraits ou universels, mais culturellement déterminés, il est impossible de les concevoir et les définir en dehors d'un contexte linguistique et culturel donné. Ainsi, malgré son ambition universelle, la définition générale du vœu est paradoxalement (mais inévitablement) assez culturelle aussi. En effet, l'observation de cet acte de langage étant réalisée exclusivement au sein des ethnolectes français et grec, la définition proposée dans le cadre de cette recherche correspond en grande partie à ces deux réalités votives qui ont modelé sa perception, et ne pourra pas prétendre être neutre, objective, et applicable telle quelle à toute langue qui possède cet acte de langage.

Si la définition du vœu proposée initialement est volontairement globale, regroupant seulement des propriétés communes aux deux langues, cela ne signifie pas évidemment qu'il s'agisse là d'une correspondance absolue. En effet, les divergences culturelles qui affectent la réalisation du vœu, gommées dans cette première phase, seront explicitées par la suite au cours des études ethnolectales, lors d'une description plus complète et plus approfondie du fonctionnement du vœu qui révélera d'autres aspects

²⁹ Sur la distinction entre vœux "interactionnels" et vœux "situationnels", voir ch. 2.

pragmatiques, spécifiques à chaque communauté discursive. Ainsi, la définition du vœu sera considérablement nuancée, enrichie, et incessamment problématisée tout au long de cette analyse, et cet acte de langage risque à la fin de cette aventure descriptive d'apparaître sous un autre jour.

En réalité, la définition générale du vœu constitue un compromis d'analyse, un choix méthodologique qui vise délibérément, et faute de mieux, à contourner les premiers obstacles théoriques, afin de poser une base susceptible de faciliter le passage à l'analyse, permettant l'accès à la description ethnolectale du vœu, qui ne serait pas possible sans délimiter l'objet d'étude. La définition du vœu annonce donc un double projet, descriptif et comparatif, la description et la comparaison de cet acte de langage étant deux procédures très liées entre elles.

2.2.2. *La description comparative du vœu en français et en grec*

2.2.2.1. Description intraculturelle et analyse interculturelle

Le vœu étant un acte peu étudié aussi bien en français qu'en grec, une investigation descriptive a été nécessaire pour chacune des deux langues, étant donné qu'il n'y en avait pas une (pas plus d'ailleurs qu'une langue tierce), qui aurait pu servir de point de référence par rapport auquel serait abordée l'autre langue (ce qui est le cas pour la plupart des travaux comparatifs, où il s'agit en réalité d'explorer une langue que l'on compare à une autre langue préalablement étudiée, très majoritairement l'anglais, et donc de comparer une langue relativement bien connue par rapport à une autre qui, plus ou moins inconnue, reste à mieux découvrir). Ici, les deux langues étaient par rapport au vœu deux inconnues, ignorées à peu près au même niveau, demandant à être pareillement explorées de façon égalitaire et symétrique, avant d'être exposées à la comparaison :

Donc, les actes de langage ne sont pas universels. Mais alors *que faire, dans une perspective contrastive*? Faut-il se contenter de comparer des cultures relativement proches, où les organisations lexicales sont également proches, et par conséquent comparables [...], et s'agissant de langues et de cultures plus "exotiques", renoncer au travail comparatif? Peut-être est-il en effet préférable de commencer par décrire "de l'intérieur" l'organisation particulière de systèmes d'actes de langage les plus variés et éloignés des nôtres, afin d'en reconstituer la logique propre, plutôt que de se lancer imprudemment dans des comparaisons qui risquent fort de n'être qu'un *placage* de catégories importées

dans des systèmes pour lesquels elles ne sont pas faites (Kerbrat-Orecchioni 2000 : 77-78).

Dans ce but, l'analyse du vœu vise un double objectif, descriptif et comparatif. Il s'agit, dans un premier temps, de décrire de manière systématique les différents aspects de la réalisation du vœu — sa *formulation*, sa *structuration en échange* et son *fonctionnement pragmatique* —, séparément et de façon parfaitement équivalente dans chaque langue (d'abord en français et ensuite en grec) ; description qui débouche seulement dans un second temps sur une mise en contraste des deux ethnolectes, dégagant leurs points communs, et surtout les variations qui les opposent.

La description successive du vœu pour chaque langue, et sa comparaison différée — bien qu'elle présente l'intérêt de proposer une vision du vœu assez complète et égale dans les deux ethnolectes, sans en privilégier un (du moins consciemment) aux dépens de l'autre — se caractérise néanmoins, contrairement à une description comparative simultanée, d'une certaine redondance. En effet, beaucoup de choses sont inévitablement reprises mais, malgré ces répétitions qui risquent de la rendre un peu ennuyeuse, cette démarche est la seule qui paraisse possible, toute autre solution semblant encore moins appropriée et réalisable.

Or, malgré ce choix de distinguer les étapes de la description et de la comparaison proprement dite, on ne peut ignorer le fait que la description d'un acte de langage à l'intérieur de deux langues différentes inclut inévitablement et implicitement la comparaison. Même lorsqu'on fait le choix de décrire cet acte séparément tel qu'il se réalise en français et en grec — pour confronter contrastivement les deux langues seulement dans un second temps —, ces deux descriptions ne sont pas totalement indépendantes l'une de l'autre, mais exercent au contraire une influence l'une sur l'autre, sans que l'on puisse dire quel est le point de référence exact. En réalité, un va et vient permanent semble s'effectuer entre les deux langues, et chaque réalité discursive vient déteindre sur l'autre, chaque culture est filtrée par l'autre, car le regard de l'analyste, même lorsqu'il est absolument concentré sur l'une des deux, glisse constamment vers l'autre, dans un croisement permanent.

D'autant plus que l'analyse du vœu est en quelque sorte "interculturelle", ce qui présente des avantages et des inconvénients à la fois. Le caractère interculturel de cette recherche consiste, en effet, à

aborder, tout au long de cette étude, les deux langues de l'intérieur et de l'extérieur à la fois, à les envisager comme deux langues maternelles et étrangères en même temps. Ce rapport interculturel avec l'objet d'analyse, double rapport de proximité et de distance avec les deux cultures, semble être (fatalement) lié à l'expérience hybride que constitue le fait de vivre entre deux communautés discursives différentes, à cette double expérience d'étrangeté et de familiarité à la fois avec les deux langues : la *langue française*, ma langue d'adoption depuis longtemps, présente en effet doublement le défaut de ne pas être ma langue maternelle, et en même temps le privilège d'être ma langue de communication et de travail, le contexte conversationnel et culturel dans lequel s'effectue l'analyse ; la *langue grecque* qui est ma langue maternelle, présente quant à elle l'avantage d'offrir une certaine "naturalité native" et en même temps l'inconvénient d'être peu pratiquée actuellement par moi, le contexte interactionnel grec étant coupé de la réalité de cette recherche.

Cette situation interculturelle signifie non seulement un déplacement physique et mental entre deux pays et entre deux langues, mais aussi un déplacement "observateur" et "descriptif" constant, car le point de vue de l'analyste est déterminé par une interaction entre "ici" et "là-bas", les référents de ces déictiques alternant incessamment. Cette position fait donc que le regard porté sur chaque culture est forcément filtré par l'intervention, ne serait-ce que sous-jacente et inconsciente, de l'autre qui est quelque part toujours présente. Ici, le risque de l'ethnocentrisme — qui n'est d'ailleurs pas pour autant effacé, pouvant être à son tour double ou inversé —, est remplacé par ce que contient de délicat et de troublant ce double point de repère mobile et interdépendant, ce double filtrage du français par le grec et du grec par le français. La comparaison semble en effet plus difficile à établir avec des points de repère fluctuants qui s'interprètent mutuellement : cette approche peut autant déstabiliser les lecteurs francophones qui risqueraient de trouver la description trop "grécisante", ou au contraire pas assez, que les lecteurs hellénophones pour les raisons inverses, personne ne s'y retrouvant vraiment totalement, même pas les locuteurs bilingues, car chacun d'eux a sa propre façon de doser sa "biculturalité", déterminant "idiolectalement" ses compétences dans chaque langue :

J'avais beau être français et bulgare à la fois, je ne pouvais me trouver qu'à Paris ou à Sofia ; la présence simultanée dans deux lieux différents n'était pas à ma portée... La teneur de mon propos dépendait trop du lieu où il s'énonçait pour que le fait de me trouver ici ou là fût indifférent. Ma double appartenance

ne produisait qu'un résultat : à mes yeux mêmes, elle frappait d'inauthenticité chacun de mes deux discours, puisque chacun ne pouvait correspondre à la moitié de mon être, or j'étais bien double. Je m'enfermais de nouveau dans le silence oppressant (Todorov 1996 : 16).

D'autre part, s'il semble déjà assez difficile de définir clairement les catégorisations de locuteur natif et de locuteur non natif et de dire quel est le critère qui permet de trancher (c'est-à-dire de savoir, pas tellement si on naît Français/ Grec ou si on le devient, mais plutôt si on est Français/ Grec, ou si on "fait" le Français/ Grec), il est également difficile de dire s'il est préférable d'être locuteur natif ou non natif pour mieux décrire les phénomènes conversationnels d'un ethnolecte donné. Il n'est pas sûr en effet qu'il soit possible de définir quelle est la position idéale pour le chercheur entreprenant la comparaison de deux langues, celle de l'étranger, du locuteur natif, ou du bilingue, et une familiarité culturelle avec une langue ne garantit pas de meilleurs résultats, comme le soutient Moerman (1996 : 148-149), qui, constatant que peu de linguistes et d'ethnographes s'intéressent à l'analyse conversationnelle de langues étrangères, souligne l'intérêt de mener des investigations sur des corpus de langue "étrangère", cette étrangeté pouvant être favorable à la recherche :

Invoking a culture or a language cannot account for something being said. We must investigate the particular and peculiar circumstances of its actual saying. There is a logic of particularities and circumstances that meshes with general rules and that requires our investigation. Cultural familiarity can blind us to this logic. For the Lue litigant, to say "I will lose face", as for the suicidal American to say "I have no one to turn to", is "the most natural thing in the world". It is precisely naturalness which merits and targets our investigations. Harvey Sacks had a turn of mind, a sort of genius — among other kinds of genius — that led him to notice and then to explain the problematic in the commonplace, the everyday, the "the most natural thing in the world". Conversation analysis of foreign language materials are difficult. But those materials make it easier to see strangeness, to notice managedness and constructedness, to be struck by the problematic and the enchanting in everyday talk. And these benefits can be brought back home. Conversation analysis requires us to look so closely, to squint so fixedly, that even the most familiar talk — our own personal talk should we dare to record and study it — reveals new and surprising features.

En tout cas, la position de locuteur natif ne constitue pas forcément un atout dans l'observation des faits langagiers, les intuitions de celui-ci étant souvent démenties par la réalité observée³⁰. D'autant plus que les

³⁰ «Sociolinguistic research has repeatedly demonstrated the inadequacy of native speakers intuitions. This inadequacy manifests itself in two major ways. On the one hand, when native speakers are asked to report what they or others would say in a given speech situation, their responses are often very different from the speech behavior which is actually observed. On the other hand, native speakers have been shown to be unaware

notions elles-mêmes de locuteur natif et de locuteur non natif — conventions terminologiques d’opposition très employées dans les études interculturelles —, sont à relativiser et à problématiser, comme le signale Mondada (1999 : 21, note 4) :

La notion de “native speaker” est au cœur de nombreux modèles et pourrait servir de fil rouge à une déconstruction des mythes de la “langue” chez les linguistes. Elle y fonctionne en effet comme une garantie de l’authenticité, de la fiabilité et de la représentativité des données, et intervient ainsi crucialement dans une certaine définition de l’objet de la discipline [...]. En outre, elle fait l’objet d’une controverse déclenchée par des linguistes travaillant sur les “new/non native varieties of English”. La notion est mise en question du double point de vue de sa légitimité empirique, renvoyant à un “mythe du natif” qui fait écho à celui du locuteur idéal, et de sa légitimité politique, renvoyant aux mythes douteux de l’authenticité et de la pureté.

2.2.2.2. La comparabilité du vœu français et du vœu grec

Un des dangers descriptifs qu’implique la perspective comparative, en l’occurrence, lorsqu’on souhaite examiner un acte de langage à l’intérieur de deux langues différentes, consiste à avoir tendance à chercher, et parfois à provoquer, des équivalences entre les deux communautés discursives, en essayant ainsi de rapprocher les deux réalités pragmatiques dans le but de les comparer.

Cependant, si le gommage des différences est parfois l’attitude adoptée, du moins dans un premier temps, au profit de la comparabilité des faits observés, il peut arriver qu’on se trouve au contraire devant des surprises pragmatiques auxquelles on n’est pas préparé, lorsqu’on constate qu’un autre système linguistique correspond à une autre réalité communicative, et que «les différentes sociétés non seulement ne *dénomment* pas mais aussi ne *conçoivent* pas de la même manière leurs actes de langage» (Kerbrat-Orecchioni 1995 : 12).

Ainsi, partant d’un objet en principe identifié comme commun dans les deux langues, le vœu, on constate assez rapidement que cet acte de langage n’a pas exactement la même signification en français et en grec, deux systèmes linguistiques différents correspondant à des réalités pragmatiques qui ne sont pas tout à fait identiques. Cette constatation n’est pas du tout confortable et pose rétroactivement le problème de la

that there is a difference between their perceived speech behavior and their actual speech production» (Blum-Kulka, House et Kasper (eds) 1989 : 181).

comparabilité de l'objet votif, tel qu'il est pratiqué et vécu par les locuteurs de chaque communauté discursive.

En effet, comme l'observation du vœu révèle, outre des similitudes, beaucoup de différences concernant autant le fonctionnement de cet acte rituel dans chaque communauté discursive que la conception qu'en ont les locuteurs respectifs, la question qui se pose est de savoir s'il s'agit vraiment du même phénomène conversationnel dans les deux langues, ou finalement de deux phénomènes différents, c'est-à-dire de deux actes de langage distincts, l'un spécifique du français, l'autre du grec, qu'une traduction, réductrice et interprétative, rassemble arbitrairement sous la même étiquette dénomminative de "vœu".

Par conséquent, la question de la comparabilité (inextricablement liée à celle de l'universalité) des faits observés non seulement est posée d'emblée de façon quasi-automatique, dès que l'on se place dans une perspective contrastive, mais elle est sans cesse renouvelée durant l'analyse. Il semble toutefois que, bien qu'elle soit justifiée, cette attitude réservée dans la confrontation interculturelle des phénomènes conversationnels doive être relativisée, car un attachement trop important à la différence bloquerait totalement l'accès à cet univers de connaissance que constitue l'observation comparée des comportements communicatifs.

C'est à partir de ce choix méthodologique — et en acceptant avec Wierzbicka (1985 : 146) que, dans le fonctionnement des actes de langage, «there is also a remarkable amount of uniformity» — qu'il a semblé finalement possible de proposer une définition générale du vœu. Cet acte de langage possède certaines propriétés universelles, ou du moins attestées dans les deux ethnolectes en question, qui sont fondamentales et méritent d'être reconnues autant que les variations, c'est-à-dire les particularités culturelles qui spécifient différemment le vœu dans chaque communauté discursive.

2.2.2.3. À la recherche d'universaux ou de variations culturelles?

Dès que l'on envisage l'étude comparative d'un phénomène communicatif, la question suivante se pose automatiquement : «Dans quelle mesure les études transculturelles devraient-elles s'orienter vers la découverte des *universaux*, dans quelle mesure devraient-elles servir à mettre en relief les *particularismes* de tel ou tel système de

communication?» (Lindenfeld 1988 : 35). Il semble en effet difficile de savoir si ce sont les caractéristiques universelles ou les spécificités ethnolectales qu'il faudrait privilégier dans une approche comparative, l'idéal étant sans doute d'établir une comparaison valorisant aussi bien les ressemblances que les divergences culturelles :

Le débat reste ouvert quant au degré de *généralité* ou de *spécificité* à atteindre dans l'étude comparative de la communication ordinaire. Nous devrions d'ailleurs reconnaître que la personnalité scientifique du chercheur joue là un rôle non négligeable, car on peut dans toute étude transculturelle s'appliquer à souligner soit les ressemblances, soit les différences entre diverses sociétés. Ceci dit, il doit exister un juste milieu entre l'excès d'*universalisme* de certains ethnométhodologues et la tendance des ethnographes de la communication à faire ressortir les *particularismes* socio-culturels. C'est à découvrir ce juste milieu que doivent s'appliquer les bâtisseurs d'une *grammaire de la communication ordinaire* fondée sur la *comparaison systématique de données transculturelles* (Lindenfeld 1988 : 45-46).

Il est vrai que, dans l'observation comparée du vœu en français et en grec, telle qu'elle est réalisée ici, l'accent a été plutôt mis sur les divergences affectant ce rituel verbal, qu'il s'agissait non seulement de décrire, mais aussi de tenter d'interpréter culturellement, comme un moyen permettant de prévoir ou de comprendre les malentendus interculturels intervenant dans la communication franco-grecque. Les deux cultures ont été donc abordées à travers ce qui pouvait les opposer et non pas ce qui était susceptible de les rapprocher.

Cependant, si la comparaison vise souvent à relever des différences, c'est tout en acceptant des ressemblances, plus ou moins nombreuses et importantes, qui servent de point de repère constant dans l'analyse. Si, par conséquent, ce sont les variations votives qui ont été placées au centre de cette analyse, c'est précisément à partir de la reconnaissance implicite de l'existence d'une certaine identité et d'une symétrie relative entre les deux ethnolectes, qui, préalablement admises, servent de point de départ à cette comparaison. Les ressemblances existant entre les deux langues sont non seulement présupposées à l'origine de la comparaison, mais constituent presque la condition même de cette mise en contraste de ces deux systèmes communicatifs.

En tout cas, on observe qu'aux difficultés rencontrées lors de l'analyse interne des actes de langage, c'est-à-dire réalisée à l'intérieur d'une langue donnée, viennent s'ajouter celles de l'analyse contrastive. Ces difficultés peuvent se résumer dans la question suivante, question double

consistant à savoir d'une part comment décrire de façon plus ou moins exacte et plus ou moins objective un acte de langage à l'intérieur d'une langue donnée, et par ailleurs comment établir la comparaison d'un acte de langage dans deux langues différentes, sans courir le risque de déformer culturellement l'interprétation des différences, ou de tomber dans le piège de l'ethnocentrisme :

Il n'est pas toujours facile, en contexte intraculturel déjà, mais *a fortiori* en contexte interculturel, d'attribuer à un énoncé donné une valeur illocutoire, et interactionnelle — telle ou telle "question indiscreète" est-elle vraiment une question, ou n'est-elle qu'une forme de salutation? et si c'est une question : est-elle vraiment indiscreète, ou au contraire impropre à venir menacer le "territoire" de son destinataire, ou bien encore est-elle l'expression d'un intérêt poli que l'on porte à autrui (et l'on aura corrélativement affaire, dans le premier cas à un FTA, dans le deuxième à un acte neutre, et dans le troisième à un FFA)? En tout état de cause, ce travail interprétatif ne peut se faire qu'en tenant compte avant toute chose de l'intuition des locuteurs natifs, et en tentant d'éviter autant que faire se peut les deux principaux écueils qui menacent toute recherche dans ce domaine de l'interculturel, à savoir l'ethnocentrisme (qui consiste à jauger les comportements d'autrui à l'aune de ses propres normes communicatives), et le relativisme radical (qui aboutit à la négation des spécificités propres à chaque culture) : l'exercice est périlleux, mais il n'en est que plus passionnant (Kerbrat-Orecchioni 2000 : 90).

2.2.3. *L'interprétation des observables*

2.2.3.1. Des variations pragmatiques aux variations culturelles

La description comparée d'un acte de langage à l'intérieur de deux langues différentes peut viser des objectifs interprétatifs divers, que l'analyste choisisse de franchir le cap de l'interprétation ou de jeter simplement les bases descriptives qui permettront à d'autres de prendre le relais³¹. Dans le cas du vœu, la description contrastive de son fonctionnement en français et en grec a une double ambition qui ne sera qu'entamée ici, nécessitant une élaboration beaucoup plus importante.

Deux hypothèses méthodologiques sous-tendent l'étude du vœu, telle qu'elle est proposée dans le cadre de cette recherche. D'une part, les différences pragmatiques attestées semblent révélatrices du système de

³¹ «Les faits de variation mis à jour par ce type d'études permettent aux chercheurs, outre une réflexion sur les cultures elles-mêmes, un élargissement des perspectives sur différents éléments théoriques, tels que la typologie des actes de langage ou la notion de face et de territoire. On peut, d'autre part, considérer ces descriptions des comportements communicatifs intraculturels comme une étape préalable à l'étude des situations interculturelles. Il est en effet nécessaire d'avoir une idée assez précise de la manière dont se déroule l'interaction au sein de chacune des cultures dont on veut ensuite étudier le contact interactionnel» (Traverso 1999 : 94).

valeurs et de représentations socio-culturelles des deux communautés en question, et pourraient contribuer à dégager certaines caractéristiques des “éthos” conversationnels français et grec, et notamment la conception de la politesse. D’autre part, les différences votives sont susceptibles de troubler les interactions interculturelles, et leur compréhension pourrait participer à la réduction des malentendus communicatifs lors des rencontres franco-grecques. C’est à cette double problématique que tentera d’aboutir ce travail, amorçant une réflexion sur les styles communicatifs français et grec, ainsi que sur la communication interculturelle.

En effet, la dernière étape de l’analyse, et la plus délicate sans doute, concerne le passage des observables aux explications, le glissement de la description comparative à l’interprétation³², c’est-à-dire l’explicitation du lien existant entre les phénomènes linguistiques et les faits culturels, entre les choix conversationnels d’un groupe de locuteurs et l’organisation socio-culturelle de leur communauté d’appartenance.

En d’autres termes, il s’agit de voir et de tenter de comprendre comment les comportements communicatifs des locuteurs reflètent et déterminent à la fois les normes culturelles d’une société, c’est-à-dire comprendre, d’une part, comment les implicites culturels agissent sur le style conversationnel des locuteurs, et d’autre part, de quelle manière les interactions verbales telles qu’elles sont réalisées par les membres d’une communauté discursive peuvent rétroactivement déterminer le contexte socio-culturel.

Évidemment, il semble excessivement difficile de comprendre, d’établir et d’expliciter le rapport dialectique qui existe entre la langue et la culture. Cette difficulté est accentuée lorsqu’on dispose, dans ce but, seulement d’un petit aspect verbal limité à l’intérieur d’un système communicatif extrêmement vaste et presque impossible à maîtriser, mais la tentative mérite sans doute d’être risquée, ne serait-ce que pour illustrer cette hypothèse théorique³³.

³² «L’observation des variations interculturelles, le repérage des malentendus, la reconstitution des règles interactionnelles régissant les échanges dans une culture donnée, toutes ces tentatives reposent sur l’interprétation des données. Et l’interprétation est périlleuse. Mais elle est inévitable» (Traverso 1999 : 95).

³³ «“Providing accounts...” is not without use or interest. It raises issues that are still with us : what are the connections between culture and talk? How are social relations and actions made relevant? What are the relationships between what the native uses and what the researcher claims to know? But its import is largely historical and cautionary : as an exercise in explicating and showing the situated relevance of cultural rules, and as an

Les actes rituels sont particulièrement intéressants de ce point de vue, représentant à eux seuls des microcosmes culturels. L'aspect rituel du vœu est propice à la description de la norme et de la variation culturelles, et semble assez révélateur des styles communicatifs français et grec. Son interprétation, c'est-à-dire l'attribution aux énoncés votifs d'une valeur relationnelle et d'une signification socio-culturelle, est toutefois relativement délicate, car il est souvent difficile de relier la variation linguistique à la variation culturelle et d'articuler la description et l'interprétation des faits langagiers, sans exagérer ou au contraire trop relativiser les différences observées.

2.2.3.2. Le risque de la généralisation

Un des risques principaux de cette démarche comparative et interprétative — aussi bien intraculturellement qu'interculturellement — est la généralisation dans l'interprétation des faits observés. Cette généralisation, inévitable, fait que l'on cherche les tendances essentielles sur le plan ethnolectal, et cela aux dépens des variations sociolectales³⁴ et des particularités idiolectales qui ne sont pas prises en compte, l'individu étant effacé au nom de la culture à laquelle il appartient, culture plurielle et complexe, mais unifiée et homogénéisée pour les besoins de l'analyse :

C'est une illusion de croire qu'à l'intérieur d'un pays il y a *une* culture. Cette illusion crée le discours politique dans lequel — pour s'en réjouir ou pour le déplorer — on annonce l'arrivée d'une société multiculturelle. À cause de la diversité géographique, des différenciations d'âge, de sexe, de profession, de moyens qui font que vous participez à telle ou telle couche sociale. Si je vais dans le bocage berrichon, je me sens encore plus dépaysé qu'à Manhattan, c'est sûr. Chaque pays contient donc en lui-même, et nécessairement une rencontre de cultures (Todorov 1989b : 53).

Dans les travaux comparatifs portant sur la communication ordinaire, il semble difficile de prendre en compte et d'articuler l'équilibre existant entre les paramètres universel, culturel et individuel, qui contribuent tous à des dosages variables à la formation des comportements humains. C'est certainement le paramètre culturel qui est privilégié, la priorité étant généralement donnée à la recherche de caractéristiques communicatives

illustration of how much can be done with conversational materials» (Moerman 1996 : 152).

³⁴ «Appelons ces langages de groupe des *sociolectes* (par opposition évidente à l'*idiolecte*, ou parler d'un seul individu)» (Barthes 1984 : 127).

perçues comme générales, c'est-à-dire comme étant partagées plus ou moins invariablement par tous les membres respectifs des communautés culturelles étudiées :

Parler des variations interculturelles repose sur une représentation de la culture comme une entité homogène ; par-delà les variations internes à une même culture, c'est rapporter une différence observée à une appartenance culturelle et non à une appartenance sociale, ni à une caractéristique individuelle, non plus qu'à une donnée situationnelle. Dans l'idéal, pour pouvoir parler en toute sécurité de comportement interactionnel culturel, il conviendrait d'avoir éliminé tous les autres facteurs de variation possibles. Mais c'est là une exigence scientifique difficile à honorer. [...] Il faut surtout admettre que toute recherche de généralisation conduit inévitablement à une simplification (Traverso 1999 : 95).

Lors de l'analyse du vœu, la question qui se pose est de savoir de quels Français et de quels Grecs il s'agit exactement dans ces descriptions, et dans quelle mesure on peut englober tous les locuteurs francophones ou hellénophones sous ces étiquettes catégorisantes, au nom de leurs communautés discursives d'appartenance, si difficiles à délimiter clairement :

Donc, il s'agit de comparer les comportements communicatifs de X, et de Y. Mais à quoi correspondent X et Y? À des "sociétés", à des "cultures"? [...] Disons pour le moment que x et y sont des "communautés discursives" (*speech communities*), c'est-à-dire des ensembles de locuteurs qui possèdent en commun : une langue au moins (car ils peuvent être plurilingues, et l'être diversement), mais en outre, un même stock de "ressources communicatives" : doivent être en grande partie similaires non seulement leur "compétence linguistique", mais aussi ce qu'il est devenu commun d'appeler avec Hymes leur "compétence communicative", laquelle inclut en sus la maîtrise du matériel paraverbal et non verbal, celle des règles d'appropriation contextuelle des énoncés produits, ainsi que celle de l'ensemble des règles conversationnelles [...] — compétence donc où les savoirs linguistiques et socio-culturels se trouvent inextricablement mêlés. Quels que soient les problèmes que pose le découpage de telles "communautés", il faut en tout cas admettre, pour que l'approche que nous présentons ici ait un sens, l'existence en leur sein de *tendances générales communes*, qui transcendent les variations internes à ladite communauté (Kerbrat-Orecchioni 1994 : 9).

Dans une perspective interculturelle confrontant deux ethnolectes, c'est souvent par opposition que l'on pose certaines identités. Dans le cas de cette étude franco-grecque par exemple, c'est plutôt par opposition à la communauté française que l'on essaie de définir la communauté grecque et inversement (ce qui veut dire, en gros, que les locuteurs grecs auraient en commun le fait de ne pas se comporter comme les locuteurs français, et *vice versa*). Il semble en effet que l'homogénéité prétendue de chaque groupe ethnolectal repose sur sa démarcation par rapport à l'autre groupe :

l'identité n'est possible et concevable que face à un autre, différent, qui vient unifier et renforcer le même, l'altérité se posant comme condition de l'identité.

On voit donc à quel point les catégorisations attribuées aux locuteurs non seulement reposent sur une évidente généralisation, mais doivent de surcroît être autrement relativisées, lorsqu'elles sont conçues lors de relations binaires, en ce sens que chaque communauté discursive est décrite par rapport à une autre communauté donnée, et que les descriptions identitaires ne seraient sans doute pas les mêmes si la comparaison s'effectuait en corrélation avec une troisième culture. Comme le souligne Kerbrat-Orecchioni (1994 : 10), «*tout est relatif*, i.e. : une société S1, qui possède telle caractéristique par rapport à S2, peut fort bien se voir attribuer la caractéristique inverse, dès lors qu'on la compare à S3 — en d'autres termes : l'assertion "S1 est p" doit toujours être interprétée comme signifiant en réalité "S1 est p *par rapport à S2*", "S1 est *plus p que S2*" (ce S2 éliminé correspondant bien sûr, dans le discours ordinaire, à la société d'appartenance du locuteur, qu'il prend implicitement, et le plus souvent inconsciemment, comme référence...)».

2.2.3.3. La subjectivité de l'analyste

À tout cela s'ajoute la subjectivité de l'observateur-analyste, laquelle intervient non seulement au moment des interprétations³⁵, mais déjà lors de la collecte des données, le corpus visant à contenir de façon satisfaisante un phénomène recherché dans la réalité conversationnelle, et à répondre ainsi à certaines attentes qui sont déjà en place, ainsi qu'à certaines idées préconçues concernant les faits à observer, liées aux intuitions du chercheur. Il existe en effet un équilibre fragile à maintenir entre les intuitions et la réalité : l'observateur peut tirer son intuition vers la réalité, ou au contraire adapter la réalité communicative à son intuition subjective, cherchant à décrire sa propre perception du réel, en fonction de ses sensibilités conversationnelles, psychiques et sociales. La subjectivité de l'analyste semble donc présente à tous les stades de l'analyse, c'est-à-dire lors de la constitution des données, de leur description et de leur

³⁵ «*L'implication du sujet parlant dans la recherche en sciences humaines, histoire, sociologie, etc., se fait de plus en plus insistante : cela ne veut pas dire que les données objectives sont minorées ou ignorées, mais que, tout en les respectant, le chercheur est de plus en plus subjectivement impliqué dans leur interprétation*» (Kristeva 1998 : 106-107).

interprétation : tout en observant une réalité qu'il veut décrire, il y projette ses propres représentations, ce qui crée inévitablement un problème de circularité, l'observateur ayant souvent tendance à trouver ce qu'il cherche³⁶ :

What participants "really" mean (or understand each other to mean) is not open for direct inspection. All the analyst has to go by is participants' verbal and non-verbal behaviour, and that in itself does not provide any direct evidence, but requires interpretation by the analyst. Even conversation analysts, who claim to strive towards an "emic" description of conversational data, cannot evade this interpretation of participants' verbal behaviour. These analysts have to resort to an intuitive characterization of what the turns at talk they examine "display" (van Rees 1992 : 35).

En outre, l'analyste est aussi un locuteur participant activement à des interactions verbales qui l'attachent, dans une histoire conversationnelle constamment renouvelée, aux autres membres de sa communauté discursive. Sa position, exigeant de lui de se maintenir en permanence dans un paradoxe³⁷, est souvent inconfortable, voire parfois un peu schizophrénique — schizophrénie consistant à participer à une situation et à l'observer en même temps, à vivre les choses de l'intérieur et de l'extérieur à la fois, à "en être" suffisamment mais pas trop pour pouvoir prendre le recul nécessaire à l'observation distante, à devenir ce "spectateur engagé" qui arrive à "être à la fois dedans et dehors"³⁸.

Pour toutes ces raisons, lorsqu'on s'engage dans une approche interculturelle des faits communicatifs, on risque dans son analyse d'être partagé entre deux tendances interprétatives, plus ou moins risquées, plus

³⁶ Cela est particulièrement vrai dans la méthode des questionnaires, comme le souligne Moerman (1996 : 148) : «Ethnographers ask questions. But this cannot be all that we do. Questions force their answerer to put his or her mind where the questioner's is. They are obviously a poor device for someone who wants to find out how people act and talk and feel when the ethnographer is not there asking them questions».

³⁷ Sur le "paradoxe de l'observateur", voir Labov (1971).

³⁸ Expérience ressemblant à celle de Goffman, jeune sociologue de terrain : «Par ailleurs, l'expérience de Toronto reprend et amplifie celle d'Ottawa quant à la "socialisation" du jeune Goffman, qui apprend à évoluer dans un groupe intellectuel. On voit apparaître une attitude qu'il conservera toujours : celle d'un "spectateur engagé". Il est dans le groupe — mais il s'en retire et y revient quand il le décide. Il regarde plus qu'il ne parle. Un peu comme s'il se posait déjà la question de savoir comment satisfaire aux conditions d'un engagement minimal mais suffisant. Mais ce serait sans doute lire trop facilement la préfiguration de l'œuvre dans les détails de la biographie. Reste la question : "Comment être à la fois dedans et dehors?" (du groupe d'amis, de la classe d'origine, du pays, de l'université, de la discipline, de la profession, de la tradition, etc.) qui s'appliquera constamment à la trajectoire de Goffman. Tout, semble-t-il, va se passer comme si la position de classe d'arrivée, très différente de la position de la classe de départ, entraînant un mouvement d'oscillation se reproduisait dans tous les domaines, du plus personnel au plus institutionnel» (Winkin, dans Goffman 1998 : 26).

ou moins extrêmes : celle consistant à adoucir ou à neutraliser les différences observées, et celle consistant au contraire à les exagérer, voire à les dramatiser, en exotisant chaque ethnolecte par l'accentuation de ses particularités. Que ce soit à travers une dénégation de la différence d'autrui, ou, de manière opposée, à travers son "étrangéisation" excessive, c'est le même danger qui menace l'interprétation interculturelle, à savoir l'ethnocentrisme, sous toutes les formes qu'il peut revêtir³⁹. Mais les études interculturelles en matière de communication verbale peuvent au contraire contribuer à combattre cette menace ethnocentrique, en révélant non seulement qu'il existe d'autres façons d'être et de parler que celles que l'on considère comme naturelles, mais aussi que l'on peut les acquérir, grâce à l'*acculturation* ou la *transculturation*, échappant ainsi à la détermination culturelle de sa langue d'origine :

Il y a autant de pièges qui nous guettent sur la voie de l'universalisme que sur celle du relativisme. Personnellement, je crois à la possibilité d'un certain universalisme — en cela, je m'oppose à l'historicisme et au relativisme culturel dominants — car je crois qu'il est impossible de renoncer totalement aux jugements transculturels : ce qui se passe chez les "autres" nous concerne aussi. Je distingue un universalisme de départ (l'unité biologique de l'espèce), d'arrivée (l'unification du monde en un seul État), et de parcours. C'est ce dernier qui me retient le plus ; il s'agit d'un horizon commun à notre échange avec les autres. Si chacun de nous était une cellule enfermée en elle-même, une sorte de monade qui n'a rien de commun avec les autres, nous ne chercherions pas à communiquer. Pour que le dialogue ait lieu, il faut postuler la possibilité même de l'entente. Cet universalisme n'est donc qu'une règle, qu'une méthode, qui permet à l'esprit humain de confronter l'altérité. Hélas, ce qui se passe dans la tradition occidentale mais aussi dans les autres traditions, c'est qu'on a tendance à prendre certains contenus, certaines valeurs pour l'incarnation nécessaire de l'universel. On a érigé nos lois, nos habitudes en normes universelles. Vous reconnaissez la figure de l'ethnocentrisme : travers extrêmement répandu que je ne crois toutefois pas inévitable ; je pense au contraire que nous sommes en état de lui échapper. [...] Tout un chacun [...] est susceptible de s'élever au dessus de sa propre condition, de ses "petites habitudes". Cet arrachement aux déterminations locales fait partie de la définition de l'être humain. C'est ce que les philosophes du 18^e siècle appelaient la "perfectibilité". Ou encore, pour employer un autre grand mot, la "liberté" (Todorov 1989b : 52).

Après avoir exposé le cadre théorique et les problèmes méthodologiques qui sous-tendent l'étude du vœu, je tenterai dans le chapitre suivant de proposer une définition générale du vœu comme acte de langage, en dégagant ses caractéristiques pragmatiques qui sont largement communes aux deux ethnolectes. Cette définition vise à établir une base

³⁹ «Ces deux figures élémentaires de l'expérience de l'Altérité reposent toutes deux sur l'égo-centrisme, sur l'identification de ses valeurs propres avec les valeurs en général, de son Je avec l'univers, sur la conviction que le monde est un» (Todorov 1982 : 47).

méthodologique nécessaire pour aborder par la suite les spécificités culturelles du fonctionnement de cet acte rituel à l'intérieur des ethnolectes français et grec.