

KHABAR / INSHĀ', UNE FOIS ENCORE

Pierre Larcher

INTRODUCTION

Ibn Mālik, grammairien d'origine andalouse mort à Damas en 672/1274, est connu comme l'auteur de petits ouvrages didactiques, notamment la *Alfiyya* ou « quintessence de la grammaire en mille vers. » Mais il est aussi l'auteur d'un ouvrage en prose, le *Tashīl al-fawā'id wa-takmil al-maqāsid* (désormais : *Tashīl*), manifestement destiné à un public « avancé. » Mohamed Ben Cheneb (1869–1929), cependant, y voit un « manuel de grammaire dont la concision est proche de l'obscurité. »¹ Henri Fleisch (1904–1985) qualifie le passage du *Tashīl* consacré aux formes dérivées « d'exposé abstrait, sans aucun exemple. »² En fait le *Tashīl* est un texte qui requiert un commentaire. Ce commentaire existe. C'est Ibn Mālik lui-même qui l'avait entrepris, mais sans l'achever. Son fils Badr al-Dīn (m. 688/1286) l'a poursuivi, mais sans l'achever non plus. Ce commentaire a été publié. Un premier tome en était paru en 1974, au Caire, apparemment sans suite. Mais en 1990 une édition complète en paraissait, représentant 66 des 80 chapitres du *Tashīl*. En conclusion du compte rendu que j'avais fait de cette édition dans la revue *Arabica*³, j'écrivais : « Bien que commentaire partiel du *Tashīl* et partiellement de Ibn Mālik, cet ouvrage n'en est pas moins un « monument », pouvant rendre d'éminents services à un historien de la grammaire arabe, comme j'essaierai de le montrer au travers d'une note ultérieure consacrée aux objets ayant trait au *inshā'*. » D'autres travaux m'ont empêché de jamais rédiger cette note. Mais la rédaction récente de l'article « 'Inshā' » pour *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*⁴ m'a amené à reprendre le dossier. Je suis heureux de le proposer au *Festschrift* pour notre collègue Ramzi Baalbaki, un des historiens de la grammaire arabe à s'être intéressé à la catégorie⁵.

¹ Ben Cheneb (1927 : Ibn Mālik).

² Fleisch (1979 : 273 n. 1).

³ Larcher (1996).

⁴ Idem, (2007).

⁵ Baalbaki (2000).

1. WA-YANŞARIF AL-MĀḌĪ ILĀ L-ĤĀL BI-L-INSHĀ⁷

Le premier objet est une proposition, que l'on rencontre dans le premier chapitre du *Tashīl*, consacré au *kalām* et à la *kalīma*, c'est-à-dire à l'énoncé et à ses constituants. Après avoir rappelé qu'il y en a trois classes (nom, verbe, particule) et que le verbe lui-même est de trois espèces (*māḍī*, *muḍārī*, *amr*), Ibn Mālik (*Tashīl* 5) note à propos du *māḍī* (litt. « passé ») qu'« il est converti en présent par la performance et en futur par la jussion, la promesse, la coordination à ce dont le caractère futur est connu et la négation par *lā* ou *in* après un serment » (*wa-yanşarif al-māḍī ilā l-ḥāl bi-l-inshā' wa-ilā l-istiqbāl bi-l-ṭalab wa-l-wa'd wa-bi-l-'aṭf bi-mā 'ulima istiqbāluhu wa-bi-l-naḡy bi-lā wa-in ba'da l-qasam*). Voici le commentaire que Ibn Mālik fait de la première phrase dans le *Sharḥ al-Tashīl* (1, 29–30) :

inshā', dans la langue, est le *maşdar* de *anşa'a fulānun yaf'alu kadhā* [« Untel s'est mis à faire telle chose »], c'est-à-dire *ibtada'a* [« il a commencé »]. Puis on a désigné par ce terme le fait d'effectuer quelque chose que l'on vise, au moyen d'une expression, la chose visée existant conjointement à l'expression, ainsi le fait d'effectuer le don en mariage au moyen de *zawwajtu* [« je donne en mariage »], la répudiation au moyen de *ṭallaqtu* [« je répudie »], la vente et l'achat au moyen de *bi'tu* [« je vends »] et *ishtaraytu* [« j'achète »]. Ces verbes et ceux qui leur sont similaires sont formellement passés, mais sémantiquement présents, parce qu'ils ont pour but la performance, c'est-à-dire l'effectuation de leurs signifiés, au moment de leur énonciation, et c'est à ces verbes et à leurs semblables que fait référence notre affirmation de « le passé se convertit en présent par la performance » (*al-inshā' fī l-lu-gha maşdar anşa'a fulānun kadhā ay ibtada'a thumma 'ubbira bihi 'an iqā' ma'nā bi-lafẓ yuqārinuhu fī l-wujūd ka-iqā' al-tazwīj bi-zawwajtu wa-l-ṭalīq bi-ṭallaqtu wa-l-bay' wa-l-shirā' bi-bi'tu wa-ishtaraytu fa-hādhihi al-af'āl wa-amthālühā māḍiyat al-lafẓ ḥāḍirat al-ma'nā li-annah qusida bihā l-inshā' ay iqā' ma'ānihā ḥāl al-nuṭq bihā fa-ilā hādhihi l-af'āl wa-naḡwihā l-ishāra bi-qawlinā wa-yanşarif al-māḍī ilā l-ḥāl bi-l-inshā'*).

Ce commentaire permet aussitôt de reconnaître dans le *inshā'* arabe l'équivalent de ce qu'on appelle dans la linguistique occidentale moderne, depuis John Langshaw Austin (1911–1960), *performatif*⁶. En ce qui concerne l'*intension* du terme, on notera que, dans les deux extraits précités, il désigne, non l'énoncé performatif, mais l'énonciation performative d'une phrase (ce que nous rendons par « performance »), qui, dans un contexte

⁶ Austin, (1962 [1970]). Cette identification est proposée dans Larcher (1980). Elle l'est également dans Moutaouakil (1982).

particulier, revient à faire ce que l'on dit que l'on fait. En ce qui concerne l'*extension* du terme, en revanche, les exemples qui en sont donnés correspondent exactement aux premiers exemples de Austin, c'est-à-dire des performatifs tout à la fois *explicités*⁷ et juridiques.

Le caractère *juridique* du *inshā'* est bien attesté par la définition qu'en donne Ibn Mālik comme *īqā' ma'nā bi-lafẓ yuqārinuhu fī l-wujūd*, où apparaît le terme de *īqā'*. Ce dernier se rencontre, dès les plus anciens traités de *fiqh*—par exemple, le *Jāmi' al-kabīr* d'al-Shaybānī (m. 189/805)—pour désigner l'effectuation d'un acte juridique. Par ailleurs, dans cette définition, on peut en principe hésiter sur ce qui, de *lafẓ* ou de *ma'nā*, est le sujet et partant l'objet de *yuqārinu*. Mais l'ouvrage de Zarkashī, m. 794/1392 (*Manthūr* 1, 205) permet de trancher qui écrit *īqā' lafẓ li-ma'nā yuqārinuhu fī l-wujūd* («le fait qu'une expression réalise quelque chose que l'on vise, cette chose existant conjointement à cette expression»). C'est une variante de cette définition qu'on trouve dans le *Sharḥ Shudhūr al-dhahab* (32) de Ibn Hishām al-Anṣārī (m. 760/1361), pour qui *inshā'* est, par opposition à *khabar* et *ṭalab*, l'*énoncé* (*kalām*) où «l'existence de ce qu'il vise et l'existence de son expression» (*wujūd ma'nāhu wa-wujūd lafẓihi*) «sont en connexion» (*yaqtarinā*). S'il s'agit toujours du *inshā'* *stricto sensu*, il désigne désormais, par une simple et banale métonymie du procès pour son résultat, non plus seulement l'énonciation, mais encore l'énoncé performatif. Et cette définition est répétée par Suyūṭī (*Itqān* 2, 76 et *Ham'*, 12), mais avec suppression de *wujūd*: *al-kalām (...) in iqtarana ma'nāhu bi-lafẓihi fa-huwa l-inshā'* («l'énoncé (...) si ce qu'il vise est connecté à son expression, c'est le performatif»)...

Il y a plus. La seconde des deux propositions du *Tashīl (wa-yansarif al-māḍī (...)* *ilā l-istiqbāl bi-l-ṭalab*) apparaît dans le *Sharḥ al-Kāfiya* (2, 225) de Raḍī al-Dīn al-Astarābādī (m. 688/1289), au chapitre du *māḍī*, sous une forme légèrement différente: «Sache que le passé est converti en futur par la performance jussive»⁸ (*wa-t'lam anna l-māḍī yansarif ilā l-istiqbāl bi-l-inshā' al-ṭalabī*). À l'expression de *ṭalab*, employée par Ibn Mālik, est substituée celle de *inshā' ṭalabī*, qui désigne *inshā'* et *ṭalab*

⁷ Austin (1962 [1970 : 62]) appelle « explicites » (*explicit performatives*), ceux des performatifs nommant l'acte que leur énonciation accomplit, par exemple « je vous ordonne de partir, » par opposition à « implicites » (*implicit performatives*), dont l'énonciation accomplit le même acte, mais sans le dire, par exemple « Partez ! ».

⁸ Dans Larcher (1980), *ṭalab* et *ṭalabī* sont traduits par « rogation » et « rogatif, » seulement transparents aujourd'hui pour des latinistes. Ultérieurement, nous leur avons substitué « jussion » et « jussif » qui, bien que d'origine latine, n'en sont pas moins intelligibles à tous, du fait de leur utilisation dans la linguistique d'expression anglaise.

comme étant désormais dans la relation de *genre* à *espèce*. La même relation se retrouve dans la proposition initiale du *Sharḥ al-Kāfiya*, entre *inshā'* et *īqā'*: « la forme verbale la plus employée dans la performance opérative⁹ est le *māḍī* » (*wa-akthar mā yusta'mal fī l-inshā' al-īqā' min amthilat al-fi'l huwa l-māḍī*). On peut alors reconstruire, par analogie au *Tashīl*, au lieu et place de cette proposition initiale explicite, la proposition implicite: « le passé est converti en présent par la performance opérative. » La seule différence entre les deux textes est que Ibn Mālik emploie ici *inshā'* dans le sens restreint d'énonciation performative, tout à la fois explicite et juridique, alors que Raḍī al-Dīn al-Astarābādī l'emploie dans le sens large de toute énonciation non assertive, mais en le subdivisant en *īqā'* et *ṭalabī*.

La terminologie du *Sharḥ al-Kāfiya* est ainsi directement tributaire du *Tashīl*, ou, à défaut, d'une source commune aux deux. Cette terminologie est en effet particulière. Si la division des énoncés en *khābar* et *inshā'* est « standard, » la subdivision du *inshā'* en *īqā'* et *ṭalabī* faite dans *Sharḥ al-Kāfiya* (2, 225, mais aussi en 1, 211) ne l'est pas. L'encyclopédie de Kafawī (m. 1094/1683), intitulée *Kullīyyāt al-'ulūm*, la reprend (art *inshā'* 1, 331sq), mais en la rapportant (5, 266) explicitement à Raḍī al-Dīn al-Astarābādī. C'est sans doute via cette encyclopédie qu'elle a pu être connue même des arabisants, notamment Heinrich Leberecht Fleischer (1801–1888)¹⁰.

Enfin, la formulation de Ibn Mālik, reprise par Raḍī al-Dīn al-Astarābādī, nous renseigne sur la conception que ces grammairiens se font de la valeur temporelle du *māḍī*. Même s'ils considèrent comme fondamentale la valeur temporelle de passé, qui fait le nom grammatical de cette forme, elle n'en reste pas moins fonction de la valeur pragmatique de son énonciation. Dire en effet que le « passé » devient présent dans le cadre d'un emploi performatif ou futur dans le cadre d'un emploi jussif implique qu'il n'est passé que dans le cadre d'un emploi assertif...

Du même coup, on comprend mieux pourquoi il n'existe pas, dans la terminologie grammaticale arabe, d'équivalent de notre catégorie de *mode*¹¹. Dans notre tradition, *mode* est une catégorie d'origine logique,

⁹ *īqā'* étant un adjectif de relation (*nisba*) formé sur le terme juridique de *īqā'*, nous reprenons à Austin (1970 : 42) le terme d'opératif (*operative*), auquel il a songé pour désigner les énoncés performatifs : « parmi les termes techniques, il y a en un qui, peut-être se rapprocherait le plus de ce que nous cherchons : il s'agit du mot *operative*, tel qu'il est employé (au sens strict) par les hommes de loi, lorsqu'ils veulent se référer à la partie (i.e. aux clauses) d'un acte juridique qui sert à effectuer la transaction elle-même. »

¹⁰ Cf. Fleischer (1968[1885–1888] : 1, 779–780 et 3, 541–542).

¹¹ Cf. Versteegh (2004), en particulier p. 281.

qui désigne l'attitude du sujet (pensant, avant même que parlant) face au *dictum* ou contenu propositionnel. En grammaire, les modes (indicatif, impératif...) du verbe sont censés refléter cette attitude intellectuelle ou psychologique. À première vue, une des trois formes conjuguées du verbe reconnues par les grammairiens arabes, le *fi'l al-amr* ou « verbe d'ordre, » i.e. l'impératif, semble porter une étiquette modale. Pourtant, dès le départ, c'est bien plus en termes d'actes illocutoires (ou illocutionnaires)¹² qu'en termes de modes qu'elles sont caractérisées, comme cela apparaît par exemple dans le premier chapitre du *Kitāb* de Sibawayhi (m. 177/793 ?)¹³:

La forme de ce qui n'est pas [encore] arrivé, c'est que tu dises, en donnant un ordre, *idhhab* [« va ! »], *uqtul* [« tue ! »] et *idrib* [« frappe ! »] et, en faisant une assertion, *yaqtulu* [« il tuera »], *yadhhabu* [« il ira »], *yadribu* [« il frappera »], *yuqtalu* [« il sera tué »] et *yuḍrabu* [« il sera frappé »] et il en va de même de la forme de ce qui ne s'est pas [encore] interrompu, mais existe, quand on fait une assertion » (*wa-ammā binā' mā lam yaqa' fa-innahu qawluka āmiran idhhab wa-qtul wa-drib wa-mukhbiran yaqtulu wa-yadhhabu wa-yadribu wa-yuqtalu wa-yuḍrabu wa-kadhālika binā' mā lam yanqaṭi' wa-huwa kā'in idhā akhbarta*).

Ici, c'est la syntaxe même qui désigne l'ordre et l'assertion comme des « actes de parole » (*speech acts*)¹⁴: les participes actifs des verbes *amara* et *akhbara* y apparaissent en fonction de « complément d'état » du *maṣḍar qawl*; de ce fait, mais aussi du fait du pronom affixe—*ka*, représentant logiquement le sujet du verbe, et de la phrase « citée » qui suit et qui en est le complément d'objet, *qawl* est lui-même en fonction verbale (*ya'mal 'amal fi'lihi*).

Si l'on voulait parler du *inshā'*, synonyme de *iqā'* ou qualifié de *iqā'ī*, comme d'un mode, c'est seulement comme d'un mode particulier de *référence* des mots aux choses qu'on pourrait le faire. C'est le commentaire même que fait le *Sharḥ al-Kāfiya* de Raḍī al-Dīn al-Astarābādī (2, 225) qui autorise cette conclusion :

¹² Austin (1962 [1970]) appelle ainsi l'acte de faire quelque chose dans le fait même de dire quelque chose (« the illocutionary act is the act performed *in* saying something »), par opposition à locutoire (ou locutionnaire), qui est simplement l'acte de dire quelque chose (« the locutionary act is the act of saying something »), et perlocutoire (ou perlocutionnaire) qui est l'acte de faire quelque chose par le fait de dire quelque chose (« the illocutionary act is the act performed *by* saying something »).

¹³ Sibawayhi, *Kitāb* 1, 12.

¹⁴ C'est là la terminologie de Searle (1969).

La différence entre le *bi'tu* performatif et le *abi'ru* par quoi on vise le présent est la suivante : l'expression *abi'ru* a nécessairement besoin d'une vente extérieure existant autrement que par cette expression. Par cette expression, on vise son adéquation à cette réalité. Si l'adéquation visée est réalisée, l'énoncé est vrai et, sinon, il est faux (...). Quant au performatif *bi'tu*, il n'a pas de référent, auquel on voudrait qu'il soit adéquat ; au contraire, la vente se réalise *ipso facto* et c'est cette expression qui en est la créatrice (*wa-l-farq bayna bi'tu al-inshā'ī wa- abi'ru al-maqṣūd bihi l-hāl anna qawlaka abi'ru lā budda lahu min bay' khārij ḥāṣil bi-ghayr hādihā l-lafẓ tuṣṣad bi-hādihā l-lafẓ muṭābaqatuhu li-hādihā l-khārij fa-in ḥaṣalat al-muṭābaqa al-maqṣūda fa-l-kalām ṣidq wa-illā fa-huwa kadhib (...)* *wa-ammā bi'tu al-inshā'ī fa-innahū lā khārij lahu tuṣṣad muṭābaqatuhu bal al-bay' yaḥṣul fī l-hāl bi-hādihā l-lafẓ wa-hādihā l-lafẓ mujid lahu*)¹⁵.

Autrement dit, alors que dans l'affirmation *abi'ru*, ce sont les mots qui sont ou non conformes aux choses, dans le performatif *bi'tu*, ce sont inversement les choses qui se conforment aux mots : ce sont eux en effet qui créent une réalité nouvelle, en l'espèce une vente au sens juridique du terme. *Abi'ru* et *bi'tu* s'opposent donc exactement, si l'on reprend la terminologie même de Austin, comme un énoncé *constatif* (*constative utterance*)¹⁶ à un énoncé performatif, ou encore, un énoncé référentiel à un énoncé *sui-référentiel*.

2. KHABAR INSHĀ'Ī AW GHAYR INSHĀ'Ī

Le second objet est remarquable à deux titres : ce n'est pas seulement une catégorie en forme d'*oxymore* ; encore constitue-t-elle, en l'état des publications de moi connues, un *hapax* (si l'on excepte le *Jāmi' al-ṣaghūr* de Ibn Hishām al-Anṣārī).

La mention de cet objet prend place dans le *Tashīl* au chapitre du *maf'ūl muṭlaq*, fonction occupée, en principe, par un *maṣdar*. Ibn Mālik indique que le régissant de celui-ci (i.e. le verbe dont ce *maṣdar* est le complément résultatif)¹⁷ peut ou doit être ellipsé. Cette ellipse est obliga-

¹⁵ Nous limitons la citation du texte à l'essentiel. Pour une citation intégrale, cf. Larcher (1990 : 199 et 213 pour le texte et sa traduction).

¹⁶ Austin (1962) substitue au terme traditionnel d'affirmation (*statement*) celui de *constat*, afin de restreindre la catégorie aux affirmations descriptives de faits et, par suite, vraies ou fausses.

¹⁷ Dans l'expression *maf'ūl muṭlaq*, *muṭlaq* s'oppose à *muqayyad bi-ḥarf* (« restreint par une proposition ») : c'est le complément du verbe, dont le *nom* est dépourvu du syntagme prépositionnel que l'on trouve dans les noms des quatre autres compléments du verbe (*bihi, fihi, lahu, ma'ahu*). De ce fait, *maf'ūl* doit être lu au premier niveau comme « effet

toire, entre autres cas, quand le *maṣḍar* est « le substitut de l'énonciation d'un verbe usité dans (...) une affirmation performative ou non » (p. 88) (*wa-yuḥdhaḥaf 'āmil al-maṣḍar (...) wujūban (...) li-kawnihi badalan min al-laḥẓ bi-fi'l musta'mal (...) fi khabar inshā'ī aw ghayr inshā'ī*). Les exemples font défaut dans le *Tashīl*, mais le *khabar inshā'ī* est aussitôt exemplifié dans le *Sharḥ al-Tashīl* (2, 187) :

Et ce qui vient, de cette catégorie [i.e. ce dont le régissant est obligatoirement effacé du fait qu'il est le substitut de l'énonciation d'un verbe utilisé], dans une affirmation performative, c'est *ḥamdan wa-shukran lā jaza'an* [« Louange et merci, non impatience ! »], *'ajaban* [« Merveille ! »] *qasaman la-af'alannahu* [« Serment, je [le] ferai »] (*wa-l-wārid minhu fi khabar inshā'ī ḥamdan wa-shukran lā jaza'an wa-'ajaban wa-qasaman la-af'alanna*)

et, de même, un peu plus loin, le *khabar ghayr inshā'ī* :

Quant à l'affirmation non performative, c'est, par exemple, ce qu'on dit en faisant une promesse à un être cher *af'alu wa-karāmatan wa-masaratan* [« je le ferai, et très volontiers »] ou ce que l'on dit à quelqu'un contre qui on est colère *lā af'alu wa-lā kaydan wa-lā hamman* [« je ne le ferai pas, en aucune manière »] et *la-af'alanna mā yasū'uka wa-raghman wa-hawānan* [« oui, je ferai ce qui peut te nuire, à titre de vexation et d'humiliation »] (*wa-ammā l-khabar ghayr al-inshā'ī fa-ka-qawlika fi wa'd man ya'uzzu 'alayka af'alu karāmatan wa-masaratan wa-ka-qawlika li-l-maghḍūb 'alayhi lā af'alu wa-lā kaydan wa-lā hamman wa-la-af'alanna mā yasū'uka wa-raghman wa-hawānan*)¹⁸.

Avant la publication du *Sharḥ al-Tashīl*, je ne connaissais l'expression de *khabar inshā'ī*, en dehors du *Tashīl*, malheureusement sans exemple, que par le *Jāmi' al-ṣaghīr* de Ibn Hishām al-Anṣārī (56) :

son régissant doit être ellipsé s'il est le substitut de l'énonciation d'un verbe usité dans une affirmation performative, ainsi *ḥamdan wa-shukran lā kufran* [« louange et merci, non ingratitude ! »] (*wa-yuḥdhaḥaf 'āmiluhu (...) wujūban in kāna badalan min al-laḥẓ bi-fi'l musta'mal (...) fi khabar inshā'ī ka-qawlihim ḥamdan wa-shukran lā kufran*).

Cet opuscule ne fait rien d'autre que répéter le *Tashīl*, mais il nous conserve, pour les exemples, une leçon meilleure que celle retenue par

(de l'action) » et au second niveau comme « complément du verbe marquant l'effet de l'action », ce que nous appelons complément résultatif.

¹⁸ Selon Ibn Ya'īsh (m. 643/1245), *Sharḥ al-Mufaṣṣal* 1, 114, *lā kaydan wa-lā hamman = lā akādu an af'ala wa-lā aḥummu bi-hi hamman* = « je ne suis pas près de le faire ni n'y songe » et *raghman wa-hawānan = urghimuka bi-fi'līhi raghman wa-uhūnuka bihi hawānan* = « je te vexerai et t'humilierai en le faisant ».

l'éditeur du *Sharḥ al-Tashīl*¹⁹: *kufran*, antonyme de *shukran*, est plus vraisemblable que *jaza'an* antonyme de *ṣabran*. La correction que nous proposons est confirmée par ce qu'écrit Badr al-Dīn, sans distinguer d'ailleurs entre un *khābar inshā'ī* et un *khābar ghayr inshā'ī*, dans le commentaire de la *Alfiyya* de son père (p. 269) :

Quant à ce qui est fréquemment employé, c'est, par exemple, ce qu'on dit, en se remémorant une grâce, *allāhumma ḥamdan wa-shukran lā kufran* ; en se remémorant une circonstance adverse *ṣabran lā jaza'an* [« Patience, non impatience ! »] ; lors de la manifestation d'un objet d'admiration *'ajaban* [« Merveille ! »] ; en s'adressant à quelqu'un dont on est satisfait *af'alu dhālika wa-karāmatan wa-masarratan* [« je le ferai très volontiers »] et en s'adressant à quelqu'un contre lequel on est en colère *lā af'alu wa-lā kaydan wa-lā hamman* [« je ne le ferai pas, en aucune manière »] et *la-af'alanna mā yasū'uka wa-raghman wa-hawānan* [« oui, je ferai ce qui t'est dommageable, très désobligeamment »] (*ammā mā kathura sti'māluhu fa-ka-qawlihim 'inda tadhakkurni'ma allāhumma ḥamdan wa-shukran lā kufran wa-'inda tadhakkur shidda ṣabran lā jaza'an wa-'inda zuhūr mā yu'jab minhu 'ajaban wa-'inda khitāb marḍī 'anhu af'alu dhālika wa-karāmatan wa-masarratan wa-'inda khitāb maghḍub 'alayhi lā af'alu dhālika wa-lā kaydan wa-lā hamman wa-la-af'alanna dhālika wa-raghman wa-hawānan*).

On mesurera l'« originalité » de Ibn Mālik, en comparant avec ce que Ibn Ya'īsh écrit dans le *Sharḥ al-Mufaṣṣal* (1, 114) sur le même sujet : « les verbes implicites régissant ces *maṣḍar*-s à l'accusatif sont des affirmations par lesquelles l'énonciateur fait une assertion sur lui-même » (*hādhihi l-maṣādir af'ālūhā l-nāṣiba lahā l-muḍmara akhbār yukhbir bihā l-mutakallim 'an nafsihi*), ajoutant que « [*ḥamdan wa-shukran*] ont le sens (*bi-ma'nā*) de *aḥmadu llāha ḥamdan wa-ashkuruhu shukran* [litt. « je loue Dieu louange et le remercie remerciement »]. » Dans la mesure où *khābar inshā'ī* qualifie le verbe régissant le *maṣḍar* et auquel ce *maṣḍar* se substitue, il est l'équivalent arabe de ce qu'on a appelé plus haut, à la suite de Austin, « performatif explicite » (*explicit performative*), c'est-à-dire d'un énoncé de forme affirmative, mais de sens performatif : l'énoncé dit ce que ce son énonciation revient à faire. En opposant à *khābar inshā'ī* un *khābar ghayr inshā'ī*, Ibn Mālik paraît d'ailleurs confirmer cette interprétation : si *inshā'* = *ghayr al-khābar*, alors *ghayr al-inshā'ī* peut se réécrire (deux-faisant un +) *khābarī*. Ce faisant, Ibn Mālik n'oppose pas simplement *khābar* à *inshā'*

¹⁹ Ce dernier indique en note (2, 187, n. 5) que « à la place de *lā jaza'an wa-'ajaban*, il y a dans [le manuscrit] B *lā 'ajaban wa-kufran* » ! Ce n'est pas prendre un grand risque que de rétablir la leçon qui s'impose, à savoir *lā-kufran* suivi de *'ajaban*.

comme un énoncé constatif à un énoncé performatif, encore distingue-t-il entre deux façons pour une *affirmation* de se référer aux choses et que Récanati (1981) propose d'appeler respectivement *constative* et *performative*.

Mais, là encore, il y a plus. Entre les exemples qu'il donne du *khavar inshā'* et du *khavar ghayr inshā'*, Ibn Mālik ajoute en effet :

Sibawayhi a dit : « Parmi les cas où l'on fléchit à l'accusatif le *maṣdar* en tant que *maṣdar* d'un verbe occulté qu'on n'explicite pas, mais avec valeur d'admiration, l'expression de *karaman* [« Générosité ! »] et *ṣalafan* [« Vanterie ! »], comme s'il disait *akramaka llāhu* [« Dieu t'a fait généreux ! »], parce qu'il est devenu, a ajouté Sibawayhi, un substitut de ton expression *akrim bihi* [« Qu'il est généreux ! »] et *aṣlif* [« Qu'il est vantard ! »] (*qāla Sibawayhi wa-mimmā yantaṣib fihi l-maṣdar 'alā idmār al-fi' l-al-matrūk iżhāruhu wa-lākinnahu fi ma'nā l-ta'ajjub qawluhu karaman wa-ṣalafan ka-annahu yaqūlu akramaka llāhu thumma qāla li-annahu ṣāra badal min qawlika akrim bihi wa-aṣlif*).

La citation de Sibawayhi est cependant tronquée, ainsi que le fait remarquer en note (2, 187, n. 6) l'éditeur qui renvoie au *Kitāb* (1, 165 de l'édition de Būlaq = 1, 328 de l'édition Hārūn) dont il restitue le texte :

ka-annahu yaqūlu alzamaka llāhu wa-adāma laka karaman wa-ulzimta ṣalafan wa-lākinnahum khazalū l-fi' l-hāhunā kamā khazalū fi l-awwal li-annahu ṣāra badalan min qawlika akrim bihi wa-aṣlif bihi : « comme s'il disait « Dieu t'a attaché une perpétuelle générosité » et « tu es indécrementablement vantard, » mais on a supprimé le verbe ici comme on l'a fait dans le premier cas, parce qu'il est devenu un substitut de ton expression « Qu'il est généreux ! » et « Qu'il est vantard ! ».

Et Ibn Mālik de conclure : « et je dirai : « *cela aussi fait partie de ce qu'englobe l'affirmation performative* » [c'est moi qui souligne] » (*qultu wa-hādhā aydan mimmā yatanāwaluhu l-khavar al-inshā'*).

Si j'ai souligné cette dernière phrase c'est parce qu'elle annonce une seconde occurrence de la même expression, que l'on trouve justement au chapitre du « verbe d'admiration » (*fi' l-al-ta'ajjub*), nom grammatical arabe des structures *mā af' alahu* et *af' il bihi* = « qu'il est A ! », où A est un adjectif. Du second des deux, Ibn Mālik écrit dans le *Tashīl* (p. 130) : « Tel *af' ala* est *af' il*, affirmation et non ordre, l'objet de l'admiration après lui étant régi au génitif par un *bi-* explétif inséparable » (*ka-af' ala af' il khavarān lā amran majrūran ba'dahu l-muta'ajjab minhu bi-bā' zā'ida lāzima*). Proposition dont Ibn Mālik donne le commentaire suivant (*Sharḥ al-Tashīl* 3, 33) : « il est formellement un ordre, mais sémantiquement une *affirmation performative* [c'est moi qui souligne] prédiquée de l'objet de l'admiration, régi au génitif par *bi* » (*[i]nnahu fi l-lafz amr wa-fi l-ma'nā khavar inshā' musnad ilā l-muta'ajjab minhu majrūran bi-l-bā'*).

En déclarant dans le *Tashīl* que *af'īl* (bihi) est une affirmation et non un ordre et dans le *Sharḥ al-Tashīl* qu'il est formellement un ordre, mais sémantiquement une affirmation, Ibn Mālik montre qu'il entend bien ici *khābar* au sens sémantique de « constat. » Mais en qualifiant ce *khābar* de *inshā'ī*, il admet que ce n'est pas seulement un « constat, » encore est-ce un performatif d'« admiration. »²⁰

On peut alors dire que l'expression de *khābar inshā'ī* annonce celle de *inshā' juz'uhu l-khābar* dont Raḍī al-Dīn al-Astarābādī se sert pour caractériser le *fi'l al-madh* (« verbe d'éloge ») *ni'ma* (*Sharḥ al-Kāfiya* 2, 311) et autres structures *exclamatives*²¹. À ceci près, qui n'est pas rien, que Ibn Mālik le conçoit comme une affirmation à laquelle *s'ajoute* une dimension performative, alors que Raḍī al-Dīn al-Astarābādī le conçoit comme un performatif *incluant* un élément (*juz'*) affirmatif. Autrement dit Ibn Mālik le conçoit comme ce que l'on appellerait dans notre tradition une affirmation « modifiée, »²² tandis que Raḍī al-Dīn al-Astarābādī ouvre la porte à l'interprétation de l'élément *khābar*, non comme *posé*, mais comme *présupposé*²³. Cette interprétation est confirmée par la description que donne chacun de ces deux grammairiens du *kam al-khābariyya* (ainsi appelé pour le distinguer du *kam al-istifhāmiyya* ou « interrogatif »). Ibn Mālik y voit (2, 442) « un nom par quoi on vise l'assertion sur le mode du *takthūr* » (*ism yuqṣad bihi l-ikhbār 'alā sabīl al-takthūr*), alors que Raḍī al-Dīn al-Astarābādī (2, 94) voit dans *kam rajulin laqītuhu* (« combien d'hommes j'ai rencontrés ! ») ce qu'il appelle un *istikthār al-liqā'*. Le terme de *istikthār* ne fait que renouveler celui de *takthūr*, dont il précise le sens :

²⁰ On ne perdra pas de vue que, dans son sens usuel, *ta'ajjub* (litt. « admiration ») est une « passion » (*infi'āl*), mais, dans l'expression *fi'l al-ta'ajjub*, le nom grammatical arabe d'une structure classée comme *inshā'* (cf. *Sharḥ al-Kāfiya* 2, 307).

²¹ Le *inshā' juz'uhu l-khābar* regroupe en effet le *kam al-khābariyya* et *rubba*, étudiés au chapitre des *kināyāt* (2, 94), les deux « verbes d'admiration », étudiés en II, 308, et les « verbes d'éloge et de blâme », étudiés en 2, 311. Il fait l'objet du chapitre III de Larcher (1980). Sur les exclamatives considérées d'un point de vue pragmatique, on peut lire aujourd'hui Firānescu (2003).

²² La *Grammaire générale et raisonnée* de Port-Royal (p. 78) appelle « simple » une affirmation comme *il aime, il aimait* et « modifiée » une affirmation comme *quoiqu'il aimât*. Pour Port-Royal, bien sûr, les marques des affirmations simples et modifiées sont les modes du verbe, l'indicatif pour les premières, le subjonctif pour les secondes, dont elle note (p. 79) qu'il est appelé par certains *modus potentialis* ou *concessivus*.

²³ Par la porte ainsi ouverte, s'engouffre son propre commentateur 'Alī b. Muḥammad, dit al-sayyid al-sharīf, al-Jurjānī (m. 816/1413), qui, en marge du *Sharḥ al-Kāfiya* 2, 311 indique que « la bonté de Zayd » (*husn Zayd*) par rapport à *mā ahsana Zaydan* (« Que Zayd est bon ! ») est un *lāzim 'urfī* (« implication empirique ») et non un *khābar*. Dans la mesure où *'urfī* s'oppose à *'aqlī* (« logique »), nous sommes ici très proches de ce qu'on appelle un *présupposé*.

il ne s'agit pas du sens factitif de « faire le peu prou » (*ja'ala l-qalil kathīr*), seulement du sens estimatif de « considérer quelque chose comme *kathīr* » (*'add al-shay' kathīran*). En mettant dans le champ du *istikthār* le prédicatif et non l'argument, Raḍī al-Dīn al-Astarābādī commet une erreur révélatrice : il tend à transférer à *kam* l'analyse de la plupart des classes d'énoncés, c'est-à-dire un marqueur d'acte illocutoire avec dans son champ un contenu propositionnel²⁴.

L'expression de *khabar inshā'* était annoncée de même par l'idée du *ihtimāl al-iḥbār wa-l-inshā'* de Ibn al-Ḥājib (m. 646/1249) dans ses *Amālī*. Nous avons jadis fait état de cette dictée²⁵, d'après le rhétoricien Bahā' al-Dīn al-Subkī (m. 773-1371) qui la cite dans le *Sharḥ al-Talkhīṣ* (2, 236). La citation est fidèle, le texte donné par Bahā' al-Dīn al-Subkī étant identique, à quelques variantes près, à celui donné par les *Amālī* (4, 149-150, dictée n° 208) et que voici :

kam rijālin 'indī [« Que d'hommes il y a chez moi ! »] peut être performatif et assertif. Quant à la performance, c'est du point de vue du *takthīr* [à peu près : le fait de tenir pour nombreux] parce que le locuteur a exprimé le *takthīr* contenu dans son for intérieur en disant *rijālin*²⁶. Le *takthīr* est un objet que l'on vise, existant effectivement dans l'esprit, n'ayant pas une existence au dehors telle qu'on puisse dire selon qu'il s'y conforme ou non qu'il est vrai ou faux. L'assertion, c'est par rapport au fait d'être chez, car le fait qu'ils sont chez lui a une existence au dehors et l'énoncé, sous ce rapport, peut être vrai ou faux. C'est donc un énoncé qui peut être les deux choses [i.e. assertif et performatif], selon les deux considérations différentes mentionnées (*hādihā l-kalām yaḥtamīl al-inshā' wa-l-iḥbār ammā l-inshā' fa-min jihat al-takthīr li-anna l-mutakallim 'abbara 'ammā fī bāṭinihi min al-takthīr bi-qawlihi rijālin wa-l-takthīr ma'nā muḥaqqaq thābit fī l-nafs lā wujūd lahu min khārij ḥattā yuqāl bi-'tibār an* [sic]²⁷ *tābaqa fa-ṣīd q wa-in lam yuṭābiq fa-kadhib wa-l-iḥbār bi-'tibār al-'indīyya fa-inna kawnaḥum 'indahū lahu wujūd min khārij fa-l-kalām bi-'tibārihi muḥtamīl li-l-ṣīd q wa-l-kadhib fa-hādihā kalām muḥtamīl al-amrayn bi-l-i'tibārayn al-madhkūrayn al-mukhtalifayn*).

²⁴ Cf. *Sharḥ al-Kāfiya* 2, 97, où Raḍī al-Dīn al-Astarābādī justifie la première place de *kam* par le fait qu'il contient la valeur performative, ajoutant que « en fait, ce qui contient la valeur performative doit être en tête parce qu'il influe sur l'énoncé, qu'il fait sortir de l'affirmativité ». Dans le cas de *kam*, cependant, le transfert n'est pas total, puisqu'il ne fait pas sortir la phrase de l'affirmativité. Mais Raḍī al-Dīn al-Astarābādī est confronté au même problème en 2, 347 avec *inna*, qui « confirme » (*yu'akkid*), mais ne transforme pas (*lā yughayyir*) le sens de la phrase dans son champ. Bien qu'analysée comme une phrase nominale thème/propos, la phrase avec *kam* est, logiquement, plus proche d'une phrase existentielle, où le nom dans le champ de *kam* et la phrase « propos » sont en fait dans la relation de *mawṣūf* à *ṣifa*, soit : « Combien d'hommes [il y a, que] j'ai rencontrés ! »

²⁵ Larcher (1991 : 261-262).

²⁶ En tout état de cause, la marque du *takthīr* est *kam*.

²⁷ La leçon du *Sharḥ al-Talkhīṣ* est meilleure : *bi-'tibārihi in...*

Avant même de commenter cette dictée, on notera que les trois grands grammairiens du VII^{ème}/XIII^{ème} siècle, tout en partageant l'idée de la « mixité » de ces énoncés, ne s'en font pas moins, chacun, une idée différente : pour Ibn al-Ḥāḥib, c'est une parité du *ikhbār* et du *inshā'*, pour Ibn Mālik une prépondérance du *khābar* sur le *inshā'*, pour Raḍī al-Dīn al-Astarābādī une prépondérance du *inshā'* sur le *khābar*. On conçoit qu'une historiographie linguistique bien comprise sera ennemie de toute standardisation et résolution variationniste.

Dans la dictée citée ci-dessus, Ibn al-Ḥāḥib développe une tout autre conception du *inshā'* (vs *ikhbār*). Au vrai, *inshā'* n'est défini ici ni comme énonciation, ni comme énoncé, mais comme signification, ou, pour le dire en arabe, non comme *kalām* ayant un certain *ma'nā*, mais comme *ma'nā* d'un certain *kalām*. Nous sommes donc ici moins dans la classification des énoncés, devenue habituelle au VII^{ème}/XIII^{ème} siècle, que dans la tradition antérieure des *ma'ānī l-kalām*²⁸. Dans la mesure où le *ikhbār* est caractérisé positivement par l'existence d'une référence objective et le *inshā'*, non seulement négativement par l'absence d'une telle référence, mais encore positivement comme l'expression d'une réalité psychologique, *ikhbār* et *inshā'* peuvent donc parfaitement être compris ici comme les modes *objectif* et *subjectif* du discours²⁹.

Cette conception *mentaliste* du *inshā'* peut certainement être rapprochée d'une occurrence antérieure de *inshā'* que l'on rencontre à deux reprises, avec *ma'nā* dans son champ, dans les *Dalā'il al-i'jāz* de 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (m. 471/1078). La première occurrence se trouve dans le développement que Jurjānī consacre justement aux *ma'ānī l-kalām*³⁰ et, en premier lieu, au *khābar* (p. 405 et suivantes). Il indique que celui-ci est inconcevable, non seulement s'il n'y a pas deux choses, « ce qu'on affirme » (*mukhbār bihi*) et « ce dont on l'affirme » (*mukhbār 'anhu*), mais encore une troisième, qui est « quelqu'un qui affirme » (*mukhbār*). Autrement dit, Jurjānī est parfaitement conscient de la dimension « subjective » de l'affirmation et c'est en conclusion de ce développement qu'il écrit (p. 406) :

²⁸ Les deux sont évidemment liées, dans la mesure où les mêmes termes se disent métonymiquement soit du sens de l'énoncé, soit de l'énoncé dont c'est le sens. Les *ma'ānī l-kalām* constituent un célèbre chapitre du *Ṣāhibī* de Ibn Fāris (m. 395/1004), étudié par Buburuzan (1995).

²⁹ Dans Larcher (1993), il est montré comment cette conception, rencontrant objectivement la conception « modale » de certains grammairiens arabisants comme Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758–1838), avait durablement occulté la conception sui-référentielle et performative du *inshā'*.

³⁰ Ce passage est également étudié par Bettini (1987–1988). Sur le *khābar*, chez Jurjānī, on peut lire maintenant l'étude très détaillée de Ghersetti (2002).

Au total, l'affirmation et tout le discours sont des intentions que l'homme fait naître en lui-même, qu'il retourne dans sa pensée, qu'il confie à son cœur et à propos desquels il se réfère à sa raison et qualifiables de visées et de desseins (*wa-jumlat al-amr anna l-khabar wa-jamī' al-kalām ma'ānīn yunshī'uhā l-insān fī nafsīhi wa-yuṣarrifuhā fī fikrihi wa-yunāji bihā qalbahu wa-yurāji'uhā 'aqlahu wa-tūṣaf bi-annahā maqāṣid wa-aghrād*).

Cela est, à quelques variantes près, répété p. 418 :

Une fois établi que l'affirmation et toutes les autres significations de l'énoncé sont des intentions que l'homme fait naître en lui, qu'il retourne dans sa pensée, qu'il confie à son cœur et à propos desquelles il se réfère à lui, alors sache qu'on ne bénéficie de leur connaissance que de celui qui les fait naître et qui les vise... (*wa-idh qad thabata anna l-khabar wa-sā'ir ma'ānī l-kalām ma'ānīn yunshī'uhā l-insān fī nafsīhi wa-yuṣarrifuhā fī fikrihi wa-yunāji bihā qalbahu wa-yarji' fihā ilayhi fa-'lam anna l-fā'ida fī l-'ilm bihā wāqī'a min al-munshī' lahā ṣādīra 'an al-qāṣid ilayhā*).

Si l'on admet le rapprochement que nous faisons entre la conception mentaliste du *inshā'* et le *inshā'* jurjānien, il faut alors expliquer pourquoi le *khabar* est associé aux autres *ma'ānī* « que fait naître le locuteur en lui » chez Jurjānī, alors qu'au contraire il en est dissocié chez Ibn al-Ḥājjib. La base de la dissociation se trouve chez Jurjānī lui-même quand il déclare que l'affirmation est « la plus importante de ces intentions » (*a'zamuhā sha'nān*). Et la dissociation devient effective dans la partie rhétorique du *Miftaḥ al-'ulūm* de Sakkākī (m. 626/1229), qui est une synthèse de l'œuvre de Jurjānī. On y voit apparaître une classification des énoncés en *khabar* et *ṭalab*, ce dernier subdivisé en cinq espèces. Sakkākī refuse de définir *khabar* et *ṭalab*. Dans le premier cas, il conteste le caractère de définition à la caractérisation du *khabar* par sa possibilité d'être vrai (ou dit vrai) ou faux (ou dit faux), comme conduisant à un cercle vicieux : si on définit l'affirmation par sa valeur de vérité/fausseté, on ne peut définir la vérité/fausseté que comme « l'affirmation faite sur une chose qu'elle est conforme ou non à ce qu'elle est (dans la réalité) » (*al-khabar 'an al-shay' 'alā/lā 'alā mā huwa bihi*). Dans le second, il justifie son refus en ces termes (p. 71) :

C'est parce que quiconque souhaite, interroge, ordonne, défend et appelle crée chacune de ses choses en lui-même en connaissance de cause (*fa-li-anna kull aḥad yatamannā wa-yastafīm wa-ya'mur wa-yanhā wa-yunādī yūjid kullān min dhālika fī mawḍi' nafsīhi 'an 'ilm*)

La caractérisation jurjānienne des *ma'ānī l-kalām* (incluant le *khabar*) a été transférée ici au seul *ṭalab*, le verbe *yunshī'* étant simplement remplacé par celui de *yūjid*. On peut légitimement supposer que le fait de privilégier le *khabar* et, à défaut de le définir, de le caractériser par sa

référence objective, a eu pour effet de caractériser, par contraste, le *ṭalab* par sa dimension subjective.

La double extension de *khavar inshāʿī* fait question. Dans la première occurrence, il désigne un performatif explicite : *khavar* s'y entend nécessairement au sens formel d'affirmation et non sémantique de constat : c'est précisément parce que l'énoncé ne constate aucune réalité indépendante de son énonciation qu'il est qualifié de *inshāʿī*. Dans la seconde occurrence, il désigne un énoncé exclamatif. *Khavar* s'y entend nécessairement au sens sémantique de constat, en ce qu'il réfère à une réalité indépendante de son énonciation, et partant, selon qu'il s'y conforme ou non, est vrai ou faux, mais non au sens formel d'affirmation, même si Ibn Mālik voit entre le verbe d'admiration et le SP *bi-hi* une relation de prédication entre un « apport » (*musnad*) et un « support » (*musnad ilayhi*)³¹. Il faut donc admettre que dans cette double occurrence, *khavar* subit une espèce de *dédoublement*.

On admettra d'autant plus volontiers ce dédoublement que le terme de *takthīr*, commun à Ibn al-Ḥāḥib et Ibn Mālik, suggère, là encore, une possible influence du premier sur le second. Or, dans deux des *Amālī* de Ibn al-Ḥāḥib, que nous avons jadis citées et commentées³², la 44^{ème} (IV, 46) et la 90^{ème} (IV, 80), apparaît une conception encore différente du *khavar* et du *inshāʿī*. Citons ici la 90^{ème}, qui concerne le *kalām*, alors que la 44^{ème} concerne le *kalām al-naḥs*³³:

L'énoncé se divise en phrase performative et en phrase affirmative. L'affirmative, c'est toute phrase sur quelque chose à quoi s'attache une connaissance, que ce soit de manière effective ou virtuelle. La performative, c'est toute phrase sur l'intenté lui-même, sans considération du fait que la connaissance s'y attache (*al-kalām yanqasim ilā l-jumla l-inshāʿīyya wa-ilā l-jumla l-khabariyya fa-l-khabariyya kull jumla ʿan mutaʿallaq ʿilm taḥqīqan aw taqdīran wa-l-inshāʿīyya kull jumla ʿan naḥs al-maʿnā min ghayr iʿtibār taʿalluq al-ʿilm bihi*).

³¹ Selon la traduction proposée dans Larcher (2000). Il y a un autre cas, où le *musnad ilayhi* est un SP, c'est celui du passif impersonnel, type *nūdiya ilā l-ṣalāti* (« on a appelé à la prière »). On rappellera que le *isnād* (« prédication ») est caractéristique de la *jumla* et, par suite, transcende la classification du *kalām* en *khavar* et *inshāʿī*.

³² Larcher (1994).

³³ Le *kalām al-naḥs* ou *al-kalām al-naḥsī* (« discours ou énoncé mental ») représente le *maʿnā* du *kalām al-lafẓī* (« discours ou énoncé oralo-verbal ») ou *kalām* tout court. La distinction des deux discours (trois si l'on y ajoute le discours écrit) est un héritage de la philosophie antique : elle a été récupérée par la théologie islamique qui attribue à Allāh le *kalām al-naḥs*, qui, seul, est éternel, le *kalām al-lafẓī* advenant, lui, dans le temps.

Ibn al-Ḥāḥib illustre ces définitions par l'exemple suivant :

Ce qui le montre, c'est que quand il te vient à l'esprit de demander de l'eau à Zayd et que tu connais le surgissement de cette demande, si tu veux exprimer cette demande en considérant le fait que la connaissance s'y attache, tu diras *ṭalabtu min Zaydin mā'an* [« je demande de l'eau à Zayd »]³⁴ mais si tu veux exprimer la demande elle-même, tu diras *isqinī* [« Donne-moi à boire ! »] (*wa-bayānuhu annaka idhā qāma bi-nafsika ṭalab al-mā' min Zayd wa-'alimta ḥuṣūl dhālika l-ṭalab fa-idhā qaṣadta l-ta'bīr bi-'tibār ta'alluq al-'ilm bihi qulta ṭalabtu min Zayd mā' fa-in qaṣadta l-ta'bīr 'an naṣ al-ṭalab min ghayr naẓar ilā ta'alluq al-'ilm bihi qulta isqinī*).

Clairement, Ibn al-Ḥāḥib n'oppose pas ici *khabar* et *inshā'* comme deux modes de référence des mots aux choses ni même comme les modes objectif et subjectif du discours. À la fin de la même dictée, il rejette d'ailleurs la caractérisation logique de l'affirmation : « quant au fait de distinguer l'affirmation par la possibilité d'être vraie ou fausse, ce n'est pas correct, car c'est une conséquence de son caractère rationnel. Il n'est donc pas correct d'en faire un trait définitoire, afin de ne pas aboutir à un cercle vicieux »³⁵ (*wa-ammā tabyīn al-khabar bi-ḥtimāl al-ṣidq wa-l-kadhib fa-ghayr mustaqīm li-annahu far' 'aqliyyatihi fa-lā yastaqīm an yuj'al mu'arriḥan li-allā yu'addiya ilā l-dawr*). En fait, il les oppose, non pas sémantiquement, mais *sémiotiquement*, comme deux façons de *signifier* une même chose, en l'espèce un événement psychologique : façons que nous avons proposé d'interpréter, en utilisant tentativement la terminologie de Karl Bühler (1879–1963), comme « représentation » (*Darstellung*) et « expression » (*Ausdruck*) de cet événement³⁶.

C'est aussi par rapport à cette conception de l'opposition *khabar/inshā'* que Ibn Mālik peut parler dans la première occurrence de *khabar inshā'*. Un argument en ce sens peut être trouvé dans un des exemples qui en sont donnés, à savoir *'ajaban* (« Merveille ! »). Alors que les autres verbes ellipsés sont bien pour nous des performatifs explicites (*aḥmadu*

³⁴ Dans le contexte, la forme *fa'altu* est sûrement choisie pour sa valeur aspectuelle d'accompli, c'est-à-dire marquant le résultat présent d'une activité psychologique antérieure. Cf. la dictée 44 (4, 46), où est donné un second exemple : « de même, quand surgit dans son esprit [i.e. celui du locuteur] un émerveillement et qu'il l'exprime en considérant son existence comme objet de connaissance, il dit *ta'ajjibtu* [« je suis émerveillé »], mais si, d'aventure, il l'exprime en le considérant indépendamment de cela, il dirait *mā aḥsanahu* [« qu'il est bon ! »] et *mā a'lamahu* [« qu'il est savant ! »] » (*wa-ka-dhālika idhā qāma bi-l-naṣ ta'ajjub fa-'abbara 'anhu bi-'tibār ḥuṣūlihi muta'allaqan li-l-'ilm qāla ta'ajjibtu wa-law 'abbara 'anhu bi-'tibārihi min ghayr dhālika la-qāla mā aḥsanahu aw mā a'lamahu*).

³⁵ Cf. *supra*, citation du *Miftāḥ*.

³⁶ Larcher (1993).

« je loue, » *ashkuru* « je remercie, » *uqsimu* « je jure »), il n'en va évidemment pas de même de *a'jabu* (« je suis émerveillé »). En revanche, l'ellipse du verbe fait bien passer de la « représentation » à l'« expression » de l'émerveillement...

3. AL-MUNĀDĀ MAṢŪB (...) BI-UNĀDĪ LĀZIM AL-IḌMĀR (...)
MA'Ā QAṢD AL-INSHĀ'

Le troisième et dernier objet est à nouveau une proposition, qui apparaît au chapitre du vocatif (*bāb al-nidā'*), dans le *Tashīl*, p. 179. Je n'en ai cité que le segment essentiel pour notre propos, mais il convient d'abord de le restituer dans son contexte :

L'objet interpellé est fléchi à l'accusatif, formellement ou virtuellement, par *unādī*, nécessairement occulté, du fait qu'on s'en dispense, de par son évidence sémantique, avec visée performative, et du fait de la fréquence d'emploi, et du fait qu'on a mis, comme une contrepartie de ce verbe, un [élément] (*al-munādā maṣūb lafẓan aw taqdīran bi-unādī lāzim al-iḌmār istiḡhnā'an bi-zuhūr ma'nāhu ma'a qaṣd al-inshā' wa-kathrat al-isti'māl wa-ja'lihīm ka-iwaḍ minhu (...) a, yā etc...*)

Ibn Mālik donne dans le *Sharḥ al-Tashīl* (3, 385) un commentaire particulièrement stimulant :

Ce qui le régit à l'accusatif, c'est *unādī*: ce [verbe] est nécessairement occulté, à cause de son évidence sémantique, due à la fréquence d'emploi et à la visée performative, et du fait que les Arabes ont mis l'une des particules précitées comme sa contrepartie (*wa-nāṣibuhu unādī lāzim al-iḌmār li-zuhūr mā'nāhu ma'a kathrat al-isti'māl wa-qaṣd al-inshā' wa-li-ja'l al-'Arab aḥad al-ḥurūf al-madhkūra ka-l-iwaḍ minhu*).

Et Ibn Mālik d'ajouter :

Chacune de ces causes est suffisante pour rendre nécessaire le caractère inséparable de l'occultation, surtout la visée performative : y veiller est de la plus extrême importance, parce qu'explicitement *unādī* donnerait à penser que l'énonciateur affirme qu'il va effectuer un appel, alors que le but est que l'auditeur sache qu'il en est en train de performer un [c'est moi qui souligne] L'occultation est spécialement faite pour cela et est donc nécessaire (*wa-kull wāḥid min hādhihi l-asbāb kāfīn fī ijāb luzūm al-iḌmār wa-lā siyyamā qaṣd al-inshā' fa-inna l-iḥtimām bihi fī ghāya min al-wakāda li-anna iẓhār unādī yūhīm anna l-mutakallim mukhbīr bi-annahu sa-yūqi' nidā' wa-l-gharaḍ 'ilm al-sāmi' bi-annahu munshi' lahu wa-l-iḌmār mu'ayyan 'alā dhālika fa-kāna wājiban*).

Ibn Mālik fait le lien entre grammaire classique et postclassique. Il renoue en effet avec une idée que l'on trouve déjà chez Mubarrad (m. 286/900), *Muqtaḍab* (4, 202) :

Sache que quand tu interpelles un terme en état d'annexion tu le régis à l'accusatif. Sa rection à l'accusatif est due à un verbe que l'on ne manifeste pas, ainsi *yā 'Abdallāhi* : en effet, [*yā*] est un substitut de *ad'ū 'Abdallāhi* [« j'appelle 'Abdallāh »] et *uridu* [« je vise ('Abdallāh) »]. Non pas que tu affirmes que tu fais ; par contre, cette particule a pour effet que tu as accompli un acte, car quand tu dis *yā 'Abdallāhi* s'est effectuée l'interpellation par toi de 'Abdallāh : sa rection à l'accusatif se fait en tant qu'objet sur lequel passe ton action (*i'lam annaka idhā da'awta muḍāfan naṣabtaha wa-ntiṣābuhu 'alā l-fi' l-al-matrūk iḥhāruhu wa-dhālika qawluka yā 'Abdallāhi li-anna yā badal min qawluka ad'ū 'Abdallāhi wa-uridu lā annaka tukhbīru annaka taf'alu wa-lākin bihā waqa'a annaka qad awqa'ta fi'lan fa-idhā qulta yā 'Abdallāhi fa-qad waqa'a du'ā'uka bi-'Abdallāhi fa-ntaṣaba 'alā annahu maf'ul ta'addā ilayhi fi'luka*).

Entre les deux, on trouve également ce texte *singulier*³⁷ de Ibn al-Sarrāj (m. 316/929), *Uṣūl* 1, 333 :

Tu dois savoir que tout objet interpellé a pour dû l'accusatif, du fait que dire *yā fulān* est le substitut de dire *unādī fulānan* : dire *yā*, en effet, c'est l'action même, en quoi [ce dire] se distingue de tout le reste du discours, parce que l'acte de parole est une énonciation dispensant de faire, alors que cette action, ici, est d'énoncer. Si tu dis : *nādaytu Zaydan*, après avoir dit *yā Zaydu*, c'est comme dire *ḍarabtu Zaydan* après lui avoir fait cela. Réfléchis-y, car ce chapitre se singularise en cela (*wa-yanbaghī an ta'lam anna ḥaqq kull munādā al-naṣb min qibal anna qawluka yā fulān yanūb 'an qawluka unādī fulānan li-anna qawluka yā huwa l-'amal bi-'aynihi wa-annahu fāraqa sā'ir al-kalām li-anna l-kalām lafẓ yughnī 'an 'amal wa-hādhā l-'amal fihi huwa l-lafẓ fa-in qulta nādaytu Zaydan ba'da qawluka yā Zaydu wa-huwa mithl qawluka ḍarabtu Zaydan ba'da 'ilmika [sic]³⁸ dhālika bihi fa-ta'ammal hādhā fa-innahu munfarid bihi hādhā l-bāb*)

Tous ces textes établissent, de la manière la plus nette qui soit, que l'interpellation est comprise par les grammairiens arabes et, ce, très longtemps avant la consécration du terme de *inshā'*, comme un acte illocutoire (ou illocutionnaire). L'apparition chez Mubarrad du verbe *awqa'a*, dont *iqā'* est le nom d'action, en est le plus sûr indice et montre que *inshā'* n'a fait que relayer des termes plus anciens. Originale, mais restée, semble-t-il,

³⁷ C'est Mike Carter qui attira, il y a près de vingt ans, mon attention sur ce texte.

³⁸ Cette lecture ne fait évidemment pas sens dans le contexte et doit être corrigée en *'amalika*.

marginale est la position de Ibn al-Sarrāj, qui en fait l'acte illocutoire type et même unique. Mais sa position a le mérite de montrer comment émerge la conscience de l'activité illocutoire. Il part de la classique opposition du dire (*al-kalām, al-laḥẓ*) et du faire (*al-'amal*), où dire, c'est ne pas faire, pour arriver à la conclusion qu'en un cas au moins dire, c'est faire, ou plutôt faire, ici, n'est rien d'autre que dire quelque chose. Remarquable, à cet égard, est la comparaison qu'il fait entre *ḍarabtu Zaydan* « j'ai frappé Zayd », rapportant l'acte de frapper Zayd, et *nādaytu Zaydan* « j'ai appelé Zayd », rapportant l'acte de dire *yā Zaydu*. Ce faisant, Ibn al-Sarrāj ne reconnaît pas seulement l'interpellation comme un acte de parole, mais encore le verbe *nādā* comme un verbe métalinguistique.

Mais tous ces textes opposent dire *yā Zaydu* comme effectuation de l'acte d'interpellation à *unādī* comme affirmation sur cet acte. Cela est dit explicitement par Mubarrad et Ibn Mālik, implicitement par Ibn al-Sarrāj. Justifier la substitution de *yā* à *unādī* par le fait que « dire *yā*, c'est l'acte même » implique en effet que dire *unādī* n'est, quant à lui, rien d'autre qu'une affirmation sur un acte. Autrement dit, la relation de *yā Zaydu* à *unādī Zaydan* n'est en aucun cas pour ces grammairiens celle d'un performatif implicite à un performatif explicite. Le *unādī* « sous-entendu » dans la structure vocative est donc purement *abstrait*. Il est postulé pour des raisons syntaxiques : il permet de rendre compte de la flexion accusatif du *munādā* qui apparaît notamment quand celui-ci est premier terme d'une annexion (e.g. *yā 'Abdallāhi*), mais il en constitue une représentation sémantique inadéquate³⁹.

Le cas du vocatif est donc particulièrement intéressant en ce qu'il apparaît à cheval sur les deux conceptions du *inshā'*. D'un côté, *yā Zaydu* est opposé à *unādī Zaydan* comme un performatif à une affirmation et, par suite, *inshā'* s'oppose bien à *ḵabar* comme le mode sui-référentiel au mode référentiel du discours. Mais, de l'autre, il est posé comme essentiel à l'accomplissement de cet acte de ne pas être « affirmé » et, sous ce rapport, *inshā'* s'oppose à *ḵabar* comme l'« expression » d'un *ma'nā* à sa « représentation » : dans la même dictée 90, Ibn al-Ḥājjib ajoute qu'« il en

³⁹ Son inadéquation tient surtout à son incapacité à représenter ce qui fait la spécificité de la structure vocative : celle de transformer le nom propre Zayd, qui est un terme de référence, en terme d'adresse. Jurjānī (*Muqtaṣid* 1, 95) en semble conscient : « ne vois-tu pas que si tu disais *ad'ū 'Abdallāhi*, on ne saurait pas si tu l'appelles ou affirmes qu'il est dans ton intention de l'appeler (...) ou as pour but d'informer quelqu'un d'autre que tu l'appelles 'Abdallāh » (*a-lā tarā annaka law qulta ad'ū 'Abdallāhi lam yu'lam annaka tunādīhi aw tukhbir anna min niyyatika du'a'ahu (...) aw taqṣid ikhbār ghayrihi bi-annaka tad'ū 'Abdallāhi*).

va potentiellement de même de toutes les valeurs performatives, comme l'interrogation, le souhait, l'exhortation et l'interpellation » (*wa-ka-dhālika l-taqdir fi jamī' ma'ānī l-inshā' ka-l-istifhām wa-l-tamannī wa-l-tahḍīd wa-l-nidā'*).

Il reviendra à un grammairien comme Raḍī al-Dīn al-Astarābādī de rejoindre ces deux conceptions, en qualifiant le verbe sous-entendu de « performatif, » comme en I, 9 : « quant à une expression telle que *yā Zaydu*, c'est parce que *yā'* remplace le performatif *da'awtu* » (*ammā nahw yā Zaydu fa-li-sadd yā masadd da'awtu l-inshā'ī*)⁴⁰, avant de s'étendre en 1, 132 sur la forme qu'il donne à ce performatif :

Ce qu'on a présenté ici comme rendu nécessaire, à savoir que le verbe, s'il était sous-entendu ou que *yā* le remplaçât, serait une phrase affirmative, ne l'est pas : le verbe, en effet, a pour objet la performance. Aussi, le mieux est-il de le sous-entendre sous la forme du passé, i.e. *da'awtu* ou *nādaytu*, car, s'agissant des verbes performatifs, ils apparaissent le plus souvent sous la forme du passé (*mā ūrida hāhunā ilzāman min anna l-fi'l law kāna muqaddaran aw kāna yā 'iwaḍan minhu la-kāna jumla khabariyya ghayr lāzim li-anna l-fi'l maqṣūd bihi l-inshā' fa-l-awlā an yuqaddar bi-lafẓ al-māḍī ay da'awtu aw nādaytu li-anna l-aghlab fi l-af'āl al-inshā'iyya maji'uhā bi-lafẓ al-māḍī*).

Ici, la boucle est bouclée. Raḍī al-Dīn al-Astarābādī donne au plus typique des performatifs abstraits la forme *fa'altu* qui est celle du plus typique des performatifs concrets (*bi'tu* et autres « opératifs »), ce qui revient à unifier, tout en la formalisant, la description sémantique des énoncés.

CONCLUSION

On comprend pourquoi, quarante ans après son « invention, » au sens archéologique du terme, la catégorie de *inshā'* continue de me fasciner. Elle n'a pas moins de quatre extensions : elle peut désigner soit l'énonciation performative (par opposition à *ikhbār*), soit l'énoncé performatif (par opposition à *khabar*) et, dans les deux cas, soit au sens strict, soit au sens large. On a le sens restreint, quand elle désigne l'énonciation performative d'une phrase par opposition à son énonciation assertive. On a le sens large quand toute énonciation est considérée comme performative d'un acte et, en ce sens, « l'assertion aussi est une performance de parole » (*al-ikhbār aydan inshā'*)⁴¹. On a le sens restreint d'énoncé performatif quand *inshā'*

⁴⁰ La remarque est incidente. Il s'agit ici de justifier que *yā Zaydu* est bien un *kalām*, bien que n'ayant aucun des deux schémas canoniques de la *jumla*, i.e. NN ou VN.

⁴¹ Pour des références, cf. Larcher (1991 : 262–266).

est opposé à *khabar* et *ṭalab* et le sens élargi quand il est opposé à *khabar* seulement, le *inshā'* étant généralement subdivisé en *ṭalabī* et *ghayr ṭalabī*⁴². Et elle n'a pas moins de quatre intensions : elle peut désigner l'un des deux modes de référence des mots aux choses, l'une des deux façons de signifier une même chose, le mode subjectif du discours, ce dernier étant parfois réduit à une simple « assertion sur ce qu'il y a dans le for intérieur (de celui qui parle) » (*al-ikhbār 'ammā fi l-bāṭin*)⁴³.

L'interprétation du *inshā'* est d'autant plus délicate que ces différentes extensions et intensions se rencontrent à tout instant dans les textes (y compris sous la plume d'un même auteur). C'est la conséquence du fait qu'elle est au carrefour des deux grandes influences s'exerçant sur les disciplines linguistiques en islam : d'une part un courant théologico-juridique, qui favorise l'interprétation en termes de sui-référentialité, de performativité et d'activité illocutoire et d'autre part un courant logico-philosophique, qui, en privilégiant l'affirmation, sa « représentation » des choses et sa référence objective, favorise l'interprétation en termes de subjectivité et d'« expression. »

RÉFÉRENCES

Sources Primaires

- al-Astarābādī, Raḍī al-Dīn Muḥammad b. al-Ḥasan. *Sharḥ Kāfiyat Ibn al-Ḥājib*. 2 vols. Istanbul : Maṭba'at al-Sharika al-Ṣiḥāfiyya al-'Uthmāniyya. 1275 et 1310 H. [Réimp. Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, s.d.].
- Ibn al-Nāzim, Abū 'Abdallāh Muḥammad Badr al-Dīn. *Sharḥ Alfīyyat Ibn Mālik*. Ed. 'Abd al-Ḥamīd al-Sayyid Muḥammad 'Abd al-Ḥamīd. Beyrouth, Dār al-Jīl, s.d.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. *al-Ṣāhibī fi fiqh al-lughā wa-sunan al-'Arab fi kalāmihā*. Éd. Moustafa El-Chouēmi. Beyrouth : A. Badran & Co, 1383/1964.
- Ibn al-Ḥājib, Jamāl al-Dīn Abū 'Amr 'Uthmān b. 'Umar. *al-Amālī al-naḥwiyya*. Ed. Hādī Ḥasan Ḥammūdī. 4 parties en 2 vols. Beyrouth : 'Ālam al-Kutub et Maktabat al-Nahḍa al-'Arabiyya, 1405/1985.
- Ibn Hishām al-Anṣārī, Abū Muḥammad 'Abdallāh Jamāl al-Dīn b. Yūsuf b. Aḥmad b. 'Abdallāh. *al-Jāmi' al-ṣaghīr fi 'ilm al-naḥw*. Ed. Zubayq. Damas : Maktabat al-Ḥalbūnī, 1968.
- . *Sharḥ Shudhūr al-dhahab fi ma'rīfat kalām al-'Arab*. Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Le Caire, s.l. s.d.
- Ibn Mālik, Jamāl al-Dīn Muḥammad b. 'Abdallāh b. 'Abdallāh al-Ṭā'ī al-Jayyānī al-Andalusī. *Tashīl al-fawā'id wa-takmil al-maqāṣid*. Ed. Muḥammad Kāmil Barakāt. Le Caire : Dār al-Kātib al-'Arabī li-l-Ṭibā'a wa-l-Nashr, 1387/1967.

⁴² Cette subdivision négative est plus large que *iqā'ī*, permettant de regrouper tout ce qui n'est ni *khabar*, ni *ṭalab* : pour le détail, cf. *ibid.*, 255–262).

⁴³ Pour le détail et des références, cf. Larcher (1991 : 261 et 1993 : 275).

- . *Sharḥ al-Tashīl*. Ed. 'Abd al-Raḥmān al-Sayyid et Muḥammad al-Makhtūn. 4 parties en 2 volumes. Gizeh : Hajr li-Ṭibā'a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī' wa-l-I'lām, 1410H/1990.
- Ibn al-Sarrāj, Abū Bakr Muḥammad b. Sahl. *al-Uṣūl fī l-naḥw*. Ed. 'Abd al-Ḥusayn al-Fatli. 3 vols. Beyrouth : Mu'assasat al-Risāla, 1405/1985.
- Ibn Ya'īsh, Muwaffaq al-Dīn Ya'īsh b. 'Alī. *Sharḥ al-Mufaṣṣal*. 10 vols. Le Caire : Idārat al-Ṭibā'a al-Muniriyya, s.d.
- Jurjānī, 'Abd al-Qāhir. *Dalā'il al-i'jāz fī 'ilm al-ma'ānī*. Ed. Muḥammad Rashīd Riḍā. Beyrouth : Dār al-Ma'rifa, 1402/1982.
- . *al-Muqtaṣid fī sharḥ al-Idāh*. Ed. Kāzim Baḥr al-Marjān. 2 vols. Baghdad : Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfa wa-l-I'lām, 1982.
- Kafawī, Ayyūb b. Mūsā al-Ḥusaynī. *al-Kulliyāt*. Ed. 'Adnān Darwīsh et Muḥammad al-Miṣrī. 5 vols. Damas : Wizārat al-Thaqāfa wa-l-Irshād al-Qawmī, 1981.
- Mubarrad, Abū l-'Abbās Muḥammad b. Yazīd. *al-Muqtaḍab*. Ed. Muḥammad 'Abd al-Khāliq 'Uḍayma. 4 vols. Beyrouth : 'Ālam al-Kutub, s.d.
- Sakkākī, Abū Ya'qūb Yūsuf b. Abī Bakr Muḥammad b. 'Alī. *Miftāḥ al-'ulūm*. Le Caire : Maṭba'at al-Taqaddum al-'Ilmiyya, 1348H.
- Shaybānī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan. *al-Jāmi' al-kabīr*. Le Caire : Maktabat al-Istiḳāma, 1356H.
- Sībawayhi, Abū Bishr 'Amr b. 'Uthmān b. Qanbar. *al-Kitāb*. Ed. 'Abd al-Salām Hārūn. 5 vols. Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, s.d.
- Subkī, Bahā' al-Dīn. *'Arūs al-afrah fī sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ*. In *Shurūḥ al-Talkhīṣ*. 4 vols. Le Caire : Maṭba'at 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1937.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr. *Ham' al-hawāmi' Sharḥ Jam' al-jawāmi' fī 'ilm al-'arabiyya*. Ed. al-Na'sānī. Le Caire, 1327 H [reprint Bayrouth : Dār al-Ma'rifa, s.d.].
- . *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Beyrouth : al-Maktaba al-Thaqāfiyya, 1973.
- Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad b. Bahādūr al-Shāfi'ī. *al-Manthūr fī l-Qawā'id*. Ed. Taysīr Fā'iḳ Aḥmad Maḥmūd. 1^{ère} éd, Kuwayt, 1402/1982, 2 vol. parus.

Sources Secondaires

- Arnauld, Antoine et Lancelot, Claude. 1830[1660]. *Grammaire générale et raisonnée*. Avec les remarques de Duclos. Paris : Delalain (Réimpr. avec une introduction de Michel Foucault, Paris : Paulet, 1969).
- Austin, John Langshaw. 1962 [1970]. *How to Do Things with Words*. Oxford : Oxford University Press [tr. fr. *Quand dire, c'est faire*. Paris : Le Seuil, 1970].
- Baalbaki, Ramzi. 2000. « The Occurrence of *inshā'* instead of *khavar*: The Gradual Formulation of a Grammatical Issue. » *Langues et littératures du monde arabe* (LLMA) Linguistique arabe et sémitique 1 : 193–211 [repris dans *Grammarians and Grammatical Theory in the Medieval Arabic Tradition*, Asghate Publishing Variorum, ch. XVI, 2004].
- Ben Cheneb, Mohamed. 1927. « Ibn Mālik. » In *Encyclopédie de l'Islam*, 1^{ère} Édition. Leiden : Brill et Paris : Picard.
- Bettini, Lidia. 1987–1988. « Langue et rhétorique au V^{ème} siècle. » In *Atti del XIII Congresso de l'Union Européenne d'Arabistas et d'Islamisants* (Venezia 29 settembre–4 ottobre 1986. *Quaderni di Studi Arabi* 5–6 : 91–104.
- Buburuzan, Rodica. 1995. « Significations des énoncés et actes de langage chez Ibn Fāris. » In *Proceedings of the Colloquium on Arabic Linguistics, Bucharest August 29–September 2, 1994*. University of Bucharest : Center for Arab Studies, Part One, 103–114.
- Firānescu, Daniela Rodica. 2003. *Exclamation in Modern Literary Arabic : A Pragmatic Perspective*. Bucarest : Editura universităţii din Bucureşti.
- Fleisch, Henri. 1979. *Traité de philologie arabe. Vol. II : Pronoms, Morphologie Verbale, Particules*. Beyrouth : Librairie Orientale.

- Fleischer, Heinrich Leberecht. 1968 [1885–1888]. *Kleinere Schriften, gesammelt, durchgesehen und vermehrt*: Neudruck der Ausgabe 1885–1888. 3 vols. Leipzig: S. Hirzel. Osnabrück: Biblio Verlag.
- Ghersetti, Antonella. 2002. « La définition du *khbar* (énoncé assertif) dans la pensée rhétorique de 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī. » In *Studies in Arabic and Islam, Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Halle 1998*. Ed. S. Leder, et H. Kilpatrick, B. Martel-Thoumian, H. Schönig. Louvain: Peeters.
- Larcher, Pierre. 1980. *Information et performance en science arabo-islamique du langage*. Thèse de 3^{ème} cycle. Université de Paris 3.
- . 1990. « Éléments pragmatiques dans la théorie grammaticale arabe postclassique. » In *Studies in the History of Arabic Grammar II*. Ed. Kees Versteegh et Michael G. Carter. Amsterdam: Benjamins, 195–214.
- . 1991. « Quand, en arabe, on parlait de l'arabe... II. Essai sur la catégorie de *inshā'* (vs *khbar*). » *Arabica* 38/2: 246–273.
- . 1993. « Les arabisants et la catégorie de *inshā'*: histoire d'une « occultation ». » *Historiographia Linguistica* 20/2–3: 259–282.
- . 1994. « Les *Amālī* de Ibn al-Ḥājjib ou les « Annales » d'un grammairien. » *Arabica* 41/2: 273–280.
- . 1996. Compte rendu de *Sharḥ al-Tashīl li-Ibn Mālik* 1410H/1990. *Arabica* 43/3: 506–9.
- . 2000. « La relation entre la linguistique et les autres sciences dans la société arabo-islamique. » In *History of the Language Sciences*. Ed. E. F. K. Koerner, Sylvain Auroux, Hans-Josef Niederehe, Kees Versteegh, vol. 1. Berlin et New York: Walter de Gruyter & Co, 312–318. [tr. anglaise « Relationships between linguistics and the other sciences in Arabo-islamic society. » *The Formation of the Classical Islamic World 36: The Early Islamic Grammatical Tradition*. Ed. Ramzi Baalbaki. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2007, 337–348].
- . 2007. « 'inshā'. » In *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Eg-Lan. Leiden: E.J. Brill, 2, 358–361.
- Moutaouakil, Ahmad. 1982. *Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe*. Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, Thèses et Mémoires n° 8.
- Récanati, François. 1981. *Les énoncés performatifs*. Paris: Éditions de Minuit.
- Searle, John R. 1969. *Speech acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Versteegh, Kees. 2004. « Meanings of Speech: The Category of Sentential Mood in Arabic Grammar. » In *Le Voyage et la langue, Mélanges en l'honneur d'Anouar Louca et André Roman*. Ed. Joseph Dichy et Hassan Hamzé. Damas: Institut Français du Proche-Orient, 269–287.