



HAL
open science

Comment bien définir un ordre : Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī et al-Ghazālī au sujet de la sincérité du locuteur

Ziad Bou Akl

► To cite this version:

Ziad Bou Akl. Comment bien définir un ordre : Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī et al-Ghazālī au sujet de la sincérité du locuteur. *Histoire Epistémologie Langage*, 2022, 44 (1), pp.67-84. 10.4000/hel.2224 . hal-03508487

HAL Id: hal-03508487

<https://hal.science/hal-03508487>

Submitted on 18 Dec 2022

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

Comment bien définir un ordre ? Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī et al-Ghazālī au sujet de la sincérité du locuteur

Ziad Bou Akl



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/hel/2224>

DOI : 10.4000/hel.2224

ISSN : 1638-1580

Éditeur

Société d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage

Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2022

Pagination : 67-84

ISBN : 9791091587174

ISSN : 0750-8069

Référence électronique

Ziad Bou Akl, « Comment bien définir un ordre ? Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī et al-Ghazālī au sujet de la sincérité du locuteur », *Histoire Épistémologie Langage* [En ligne], 44-1 | 2022, mis en ligne le 15 juin 2022, consulté le 17 juin 2022. URL : <http://journals.openedition.org/hel/2224> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/hel.2224>



HEL is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License

COMMENT BIEN DÉFINIR UN ORDRE ? ABŪ AL-ḤUSAYN AL-BAṢRĪ ET AL-GHAZĀLĪ AU SUJET DE LA SINCÉRITÉ DU LOCUTEUR

Ziad Bou Akl

CNRS, Centre Jean Pépin

Résumé — Le présent article examine un aspect de la querelle qui oppose, à l'époque arabe classique, les deux principales écoles de théologie rationnelle au sujet de la meilleure définition d'un ordre. À travers la présentation et l'analyse d'extraits tirés des traités de théorie juridique du mu'tazilite tardif Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (m. 436/1044) et de l'ash'arite al-Ghazālī (m. 505/1111), nous nous attachons à montrer en particulier les différents enjeux que renferme la clause de sincérité du locuteur (ou volonté que l'ordre donné soit accompli) et les glissements que sa présence ou son absence opèrent dans la définition et la conception de cet acte de langage.

Mots-clés — Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, actes de parole, al-Ghazālī, *kalām*, philosophie arabe, théologie rationnelle, théorie juridique islamique, *uṣūl al-fiqh*

Abstract — This article investigates the dispute opposing, in the classical Arabic period, the two main theological schools over the best definition of an order. By presenting and analyzing some excerpts from the two legal theory treatises by the late Mu'tazilite Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044) and the ash'arite al-Ghazālī (d. 505/1111), I mainly focus on the speaker's sincerity (or will to see the act accomplished), and on the shifts that this condition operates in the different definitions and conceptions of this speech act.

Keywords — Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, al-Ghazālī, Arabic philosophy, Islamic legal theory, *kalām*, rational theology, speech acts, *uṣūl al-fiqh*

INTRODUCTION

« Celui qui omet d'accomplir un ordre est appelé désobéissant ». Selon les théologiens et les juristes de l'époque islamique classique, c'est ainsi que les anciens Arabes définissaient l'ordre (*al-amr*). Il ne s'agit pas, à leurs yeux, d'une définition complète qui remplit tous les critères scientifiques, mais plutôt d'un adage qui occupe le même rang épistémique qu'une citation poétique préislamique en tant qu'il constitue un point de départ pour une réflexion sur cet énoncé¹.

En un certain sens, cette définition renferme les principaux éléments constitutifs d'un ordre : d'une part, l'omission d'un acte (*tark*), qui forme avec l'accom-

¹ Al-Ġaṣṣās, *Uṣūl* 1, 282 : *yusammā tārika al-amri 'āṣiyan*.

plissement ou la commission de l'acte (*fi'l*) un couple notionnel bien connu des théoriciens du droit ; et d'autre part, la désobéissance (*ma 'šiya*), qui constitue avec son pendant, l'obéissance (*tā'a*), un concept également juridique mais aussi théologique. Et de fait, c'est dans les traités de théorie juridique et de théologie rationnelle, comme nous allons le voir, que se déploie une réflexion philosophique sur l'ordre dans la tradition arabe.

L'alternative omission/commission, implicitement présente dans cette définition, est donc caractéristique de l'ordre, et cela par opposition à l'alternative assentiment/démenti (*tašdīq/takdhīb*) qui caractérise l'autre grand type d'énoncé, à savoir l'information. Dans les deux cas, ces types d'énoncé sont définis suivant leur effet sur l'allocutaire et l'alternative qu'ils ouvrent pour lui. Dans le cas de l'ordre, cette alternative relève de l'action (mais on pourrait affirmer la même chose de l'information, en considérant l'assentiment comme une action mentale) : soit agir, soit s'abstenir d'agir.

Cependant, la définition ne porte pas tant sur l'action ou l'inaction de l'allocutaire que sur le caractère que celle-ci doit revêtir pour qu'on puisse parler d'ordre : ce n'est qu'en tant qu'on l'appelle désobéissance qu'une omission se rapporte à un ordre et non à un simple énoncé. C'est donc l'alternative obéissance/désobéissance qui se présente comme le critère ultime qui permet de dire si un énoncé suivi d'une action ou d'une inaction est à proprement parler un ordre, et pose donc la question de savoir ce qu'est un ordre.

Le choix d'une formulation négative de la définition, qui part d'un constat d'échec de l'énoncé plutôt que de réussite, tient à mon avis à deux choses : d'une part, une telle formulation met mieux en avant la qualification de l'action (désobéissance) plutôt que l'action physique elle-même (omission), laquelle passe complètement inaperçue dans ce cas, puisqu'il s'agit d'une non-action, et, d'autre part, et c'est le point le plus important, elle tient au caractère plus visible d'une désobéissance qui constitue une brèche dans les relations sociales là où un simple accomplissement de l'ordre, s'inscrivant dans le cours naturel de la communication, serait passé inaperçu.

Le concept d'ordre renferme donc, suivant cette définition, celui de désobéissance. Cela lui confère une orientation clairement pragmatique qui correspond parfaitement aux préoccupations des juristes et des théologiens et justifie leur choix d'une telle citation. D'une part, l'ordre est défini par son effet sur l'allocutaire et l'action qu'il engendre dans le monde, et d'autre part, cet effet est lui-même qualifié à l'aune d'un critère social ou institutionnel. En effet, obéissance et désobéissance n'émanent pas d'une simple description de l'action accomplie par l'allocutaire mais nécessitent, pour être appliquées, d'informations supplémentaires. Elles se présentent comme le sens donné de l'extérieur à l'omission ou à l'action de l'allocutaire. Dès lors, quand peut-on parler de désobéissance et qui confère cette quali-

fication à un acte ? Faut-il un rapport hiérarchique entre locuteur et allocataire pour qu'une omission devienne désobéissance ? Faut-il vouloir ce qu'on ordonne pour qu'un énoncé soit considéré comme un ordre ? De plus, y-a-t-il un mode verbal privilégié, à savoir le mode impératif, pour énoncer un ordre ? De manière significative, le mode de l'impératif est absent de cette définition : le critère morphologique entre certes en ligne de compte et fait partie des critères invoqués ou rejetés pour définir un ordre, mais il ne suffit aucunement à lui seul pour trancher la question et définir un type d'énoncé dont les caractéristiques se présentent d'emblée comme plus problématiques.

Je présenterai d'abord brièvement le lien entre la forme de l'énoncé et l'intention du locuteur dans la tradition linguistique arabe et notamment dans les traités de théorie juridique dont il est question dans cette étude, avant d'examiner de plus près un aspect de la querelle qui oppose le mu'tazilite tardif Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (m. 436/1044) à l'ash'arite al-Ghazālī (m. 505/1111) au sujet de la meilleure définition d'un ordre.

I LES ACTES DE LANGAGE DANS LA TRADITION ARABE :

LA POLARITÉ *LAḤZ/MA 'NĀ*

Les deux auteurs dont il est question dans cette étude sont principalement des théologiens rationalistes (*mutakallimūn*), qui ont consigné dans leurs traités de théorie juridique, mais aussi dans certaines sections de leurs traités de *kalām*, leurs positions concernant la définition de l'ordre et ses conditions de validité. Ils n'abordent pas dans ces traités l'aspect sémantique lié à la morphologie des verbes et des phrases et à leur bon usage, travail qui relève exclusivement du domaine des grammairiens. Leur approche se situe d'emblée dans un cadre communicationnel qui met en relation un locuteur et un allocataire et, au sein de ce cadre dicté par la discipline de théorie juridique, ils ont en commun d'avoir comme principal enjeu d'expliquer les raisons pour lesquelles un énoncé, au moment de son énonciation, devient un ordre. L'enjeu principal pour eux n'est donc pas herméneutique, même s'il est évidemment question d'herméneutique dans tout traité de théorie juridique : il s'agit moins de *repérer* dans un texte les impératifs qui renvoient à des ordres et ceux qui renvoient à d'autres actes de parole que d'*expliquer*, du point de vue du locuteur, ce qui confère à un certain énoncé sa force illocutoire impérative. C'est en tout cas cette question qui nous occupera ici, et je n'aborderai l'autre que dans la mesure où elle permet d'éclairer le propos. Leur point de départ est donc l'intention du locuteur et leur point d'arrivée l'énoncé qu'il formule. Dans la tradition linguistique arabe, cette opposition entre intention ou signification d'une part, et énoncé ou expression de l'autre, prend la forme d'une polarité conceptuelle structurante, celle du *ma'nā* (intention, signification) et du *laḥz* (énoncé, expression), dont il sera question dans cette première partie.

Dans un article consacré aux actes de langage dans la tradition arabe, Versteegh met en avant la dissociation qui existe, au sein de la réflexion linguistique, entre ce qu'il appelle les actes de langage (*speech act*) et les types de phrases (*sentential type*) utilisés pour les exprimer. L'intérêt pour les actes de langage, qui correspond à une orientation pragmatique de la réflexion linguistique, remonte aux premiers temps de l'Islam et trouve sa première expression dans le genre de l'exégèse coranique dont l'objet était de comprendre avant tout l'intention du locuteur du message divin indépendamment de la forme linguistique qui l'exprime. Sibawayhi (m. 180/796), fondateur de la grammaire arabe, inaugure une nouvelle approche centrée sur la structure linguistique des phrases mais qui continue à tenir compte de la fonction communicationnelle du langage. Son approche mêle ainsi considérations pragmatiques et formalistes du langage, mais elle fut délaissée par ses successeurs immédiats au profit d'une approche exclusivement centrée sur la structure des phrases. C'est la discipline de théorie juridique (*uṣūl al-fiqh*), dont les contours commencent à être fixés au IV^e/X^e siècle, qui prend le relais de cette approche pragmatique du langage avant que ne se constitue, au VII^e/XIII^e siècle, une discipline à part entière consacrée aux actes de langage, la science des *ma'ānī*².

Cette répartition des rôles entre disciplines est formulée par les auteurs eux-mêmes, lesquels sont conscients de la spécificité de la réflexion juridique sur le langage et de sa différence avec l'approche des grammairiens. 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (m. 429/1037), théologien ash'arite et mathématicien contemporain d'Avicenne, aborde cette question en évoquant l'existence de deux différentes manières de diviser le discours :

Les grammairiens divisent le discours doté d'un sens (*al-mufīd*) en trois parties (*aqsām*), et cela suivant l'expression (*al-ibāra*) : nom, verbe et particule (*ḥarfun ḡā'a li-ma'nā*). Les tenants des *ma'ānī* divisent quant à eux le discours en quatre modalités (*awḡuh*) : ordre, défense, information et question³.

Il en va de même pour al-Ġuwaynī (m. 478/1085), théologien ash'arite maître d'al-Ghazālī, qui attribue à la théorie juridique la paternité de la division du discours en actes de langage :

Tandis que les spécialistes de la langue arabe divisent la parole en nom, verbe et particule, les théoriciens du droit le divisent d'une autre manière suivant leurs propres objectifs. Selon eux, les parties du discours (*aqsām al-kalām*) sont l'ordre, la défense, l'information et la question⁴.

2 Versteegh 2004.

3 Al-Baghdādī, *Uṣūl*, 214-215.

4 Al-Ġuwaynī, *al-Burhān*, 59-60. Les premières listes des actes de langage remontent aux disciples de Sibawayh, al-Akhfāsh al-Awsaṭ (m. 215/830) et Quṭrub (m. 206/821). Le premier distingue six actes de langage : l'information (*khabar*), la question (*istikhbār*), l'ordre (*amr*), la défense (*nahī*), l'interjection (*nidā'*) et le souhait (*tamannī*), et le second quatre : l'information, la question, la requête (*ṭalab*) et l'inter-

Le texte d'al-Baghdādī nous fournit explicitement la polarité qui commande ces deux façons possibles de diviser le discours, celle du *lafẓ* (dont il utilise un synonyme, *ibāra*) et celle du *ma'nā*. Les grammairiens, qui s'intéressent aux mots, les divisent suivant leur morphologie, en noms, verbes et particules, tandis que les autres, les tenants des *ma'ānī* (pl. de *ma'nā*), divisent le discours en quatre modalités ou aspects (*awḡuh*) suivant leur *ma'nā*. *Ma'nā*, concept central et plurivoque à la fois de toutes les disciplines linguistiques, de la théologie du *kalām* et de la philosophie péripatéticienne (notamment à travers l'*intentio* avicennienne), désigne dans son usage le plus trivial la signification d'un terme ou l'intention significative d'un locuteur. Dans ce contexte, et suivant l'un de ses usages en linguistique depuis au moins Sibawayhi, il désigne plus particulièrement la fonction ou l'objectif poursuivi par le locuteur d'un énoncé : avertir, informer, ordonner. Il renvoie donc à ce qu'on pourrait appeler la force illocutoire de cet énoncé⁵. En effet, la séquence *ma'ānī al-kalām* désigne les différents actes de langage et la discipline tardive qui leur est consacrée est appelée, comme nous l'avons dit, science des *ma'ānī* (*ilm al-ma'ānī*).

Al-Ḡuwaynī, qui reprend l'idée d'al-Baghdādī, signale en outre que cette approche centrée sur le *ma'nā* correspond aux objectifs de cette discipline qu'est la théorie juridique. En effet, depuis son élaboration au début du III^e/IX^e siècle, la théorie juridique se présente comme une herméneutique du texte centrée sur la communication d'un message qu'il s'agit d'élucider en tenant compte des différents sens d'un mot, de leur variation en fonction du contexte ou de la différence entre le sens premier ou imposé et le sens retenu par l'usage. En cela, la théorie juridique s'intéresse en premier lieu à l'intention du locuteur et ensuite aux expressions en tant qu'ils constituent un moyen de véhiculer cette intention⁶.

jection. Dans ces listes, l'ordre figure généralement soit à côté de la défense (comme chez al-Akhfash ou dans la liste canonique des théoriciens du droit que citent al-Baghdādī et al-Ḡuwaynī), soit sous la rubrique plus générale de requête (*ṭalab*), comme c'est le cas dans la liste de Quṭrub et comme le fait al-Ḡuwaynī à l'issue de sa discussion de cette liste, proposant un autre découpage : requête (ordre, défense et prière), information (incluant aussi l'exclamation et le serment), demande d'information et avertissement (regret, souhait, aspiration et interjection). Pour une vue d'ensemble de la question, voir Firanesco 2005. Pour une analyse détaillée des premières listes, voir Zysow 2008. Sur l'opposition plus tardive de *khbar/ṭalab* (information/requête) et *khbar/ṭalab/inshā'* (information, requête, « performance »), voir les travaux de Pierre Larcher regroupés dans Larcher 2014.

5 Sur les différents usages de ce concept chez les grammairiens et linguistes, voir Frank 1981, qui dégage quatre significations principales du terme : le *ma'nā* comme but et fonction de l'énonciation, qui est le sens utilisé ici, le *ma'nā* comme référent d'un mot ou d'un verbe, le *ma'nā* comme équivalent sémantique d'un autre mot et le *ma'nā* comme entité abstraite désignée par plusieurs termes et saisie par plusieurs individus qui en ont une compréhension commune. Voir aussi Versteegh 1997 pour une vision d'ensemble des différents usages de ce concept. Pour une présentation de la question du rapport *lafẓ/ma'nā*, voir Germann 2021. Voir aussi l'article fondamental de Kouloughli (1983) qui analyse l'évolution de ce couple de concepts au cours des premiers siècles.

6 Pour une présentation éclairante des enjeux pragmatiques contenue dans la tradition de théorie juridique, voir Ali 2000. Sur la constitution avec al-Shāfi'ī du droit comme herméneutique du texte révélé et le contexte intellectuel de l'époque, voir l'étude historique d'El Shamsy (2015).

1.1 *Ordre vs forme impérative*

Suivant cette polarité *lafz/ma'nā*, c'est donc l'ordre en tant que *ma'nā* qui intéresse en premier lieu nos théologiens – c'est-à-dire tout énoncé appelant à accomplir une action ou, pour reprendre la formulation de départ, appelant à être obéi, plutôt que le mode verbal de l'impératif, désigné dans nos textes par *ṣīghat If'al*, « la forme grammaticale *Fais !* »⁷. Ce dernier, qui relève du *lafz*, est certes privilégié et il en est longuement question dans les chapitres consacrés à l'ordre, mais il n'est aucunement exclusif pour désigner et définir cet acte de langage. Comme nous le verrons par la suite, alors que pour certains comme al-Baṣrī, la forme impérative est la seule à exprimer ce que l'ordre a de plus spécifique, les ash'arites comme al-Ghazālī lui retirent ce privilège et considèrent que toute forme grammaticale, voire toute forme de communication (comme un geste, par exemple), peut exprimer un ordre au même titre qu'un verbe à l'impératif.

D'ailleurs, et c'est un point que les détracteurs de la forme impérative mettent en avant, la forme *If'al* peut avoir une multitude de sens et n'est pas uniquement utilisée pour émettre des ordres. Les chapitres consacrés aux ordres contiennent généralement une longue section qui énumère tous les sens possibles que cette forme peut revêtir, illustrés presque exclusivement par des versets coraniques. Voici, à titre d'exemple, les seize différents sens de la forme *If'al* qu'al-Ghazālī énumère dans son traité de théorie juridique : obliger, recommander, orienter (*al-irshād*), permettre, éduquer (*al-ta'dīb*, qui se rapproche selon al-Ghazālī de la recommandation), accorder une faveur (*imtinān*), se montrer généreux, menacer, se moquer, accuser d'impuissance, humilier, établir l'équivalence entre deux actions (*al-taswiya*, du type « Faites ceci ou ne le faites pas »), avertir (qu'al-Ghazālī assimile à la menace), adresser une prière, souhaiter et créer ou exprimer la toute-puissance (dans le cas du *kun* créateur de Dieu)⁸.

Toutes ces significations ne sont pas à mettre sur le même plan et ne peuvent pas toutes être considérées comme un sens premier de la forme *If'al*. À l'issue de cette liste, dont il critique le caractère long et fastidieux, al-Ghazālī retient cinq sens fondamentaux qu'une telle forme verbale peut exprimer dans son sens premier : l'obligation d'accomplir l'action, la recommandation, l'orientation, la permission et la menace⁹.

7 Comme le rappelle al-Zarkashī, cette tournure renvoie à tout impératif simple, qui représente la forme la plus répandue de l'impératif, mais aussi au nom de verbe (*ism al-fi'l*) qui a un sens impératif, à l'inaccompli précédé de la particule *lām* qui a une valeur impérative, et du nom d'action utilisé en apodose d'une phrase conditionnelle et précédé de la particule *fa-* : Al-Zarkashī, *al-Baḥr* 2, 356-357.

8 Al-Ghazālī, *al-Mustasfā* 2, 66-67.

9 En suivant la lecture du manuscrit *nūn* (voir la note de l'éditeur *ibid.* : 67 n. 1). Signalons le caractère juridique de trois de ces sens (obligation, recommandation et permission) qui constituent trois des cinq catégories légales (*al-ahkām al-shar'iyya*) du droit musulman. L'orientation (*al-irshād*), selon al-Ghazālī, s'apparente à la recommandation, mais elle concerne les questions mondaines qui n'ont pas trait à l'au-delà (et non les questions de nature juridico-religieuse) : *ibid.* : 67.

C'est donc sur fond de cette relation problématique entre *ma'nā* et *lafz* dans le cas des ordres et des impératifs que se déploient les différentes tentatives de définir cet acte de langage. Nous en examinerons deux concurrentes, celle du mu'tazilite tardif Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī et celle du théologien ash'arite al-Ghazālī.

2 ABŪ AL-ḤUSAYN AL-BAṢRĪ :

L'ORDRE COMME DEMANDE D'ACCOMPLISSEMENT DE L'ACTE

Voici le début du chapitre consacré aux ordres d'Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, lequel reprend en les modifiant les principaux acquis de l'école mu'tazilite :

Qualifier un énoncé d'ordre ajoute (*yufīdu*) trois choses à sa signification. La première concerne exclusivement l'énoncé, qui prend [dans ce cas] la forme d'un appel et d'une demande à accomplir l'acte, comme lorsqu'on dit à quelqu'un « Fais ! » ou « Qu'il fasse ! ». Les deux autres choses concernent l'agent de l'ordre : d'une part, qu'il a dit « Fais ! » à autrui sur le mode de la supériorité et non de la supplication ou de la soumission, et d'autre part, qu'en disant « Fais ! », il avait comme objectif l'accomplissement de l'acte par l'allocutaire, c'est-à-dire qu'il voulait l'accomplissement de cet acte, ou encore que son motif derrière cet énoncé était l'accomplissement de l'acte par l'allocutaire¹⁰.

Dans ce paragraphe introductif qui annonce le plan de son chapitre, al-Baṣrī énonce les éléments constitutifs d'un ordre. Il les fonde sur ce qui constitue, à ses yeux, une compréhension naturelle de ce type d'énoncé. « Ajouter à la signification » rend le verbe *yufīdu*, dont le sens premier est celui d'être utile et qui contient dans son sens linguistique l'idée de gain, un gain d'information de la part de l'allocutaire. Ce terme peut également être utilisé de manière intransitive : un discours est dit *mufīd* lorsqu'il est complet et qu'il est doté d'un sens et, plus précisément, lorsqu'il véhicule une information complète et utile, une *fā'ida*, que rend bien l'anglais *point*¹¹.

Pour al-Baṣrī, affirmer qu'un certain énoncé est un ordre fait donc venir à l'esprit trois informations : la première est que cet énoncé possède la forme linguistique adéquate pour la demande d'accomplir un acte, à savoir la forme impérative (la forme *Fais !*) ; la deuxième concerne le rapport hiérarchique du locuteur et de l'allocutaire ; et la dernière concerne l'objectif poursuivi par le locuteur au moment de l'accomplissement de l'énonciation, à savoir sa volonté que le contenu de l'ordre soit accompli par l'allocutaire. Regardons de près les deux premières conditions, avant de nous attarder sur la troisième.

10 Al-Baṣrī, *al-Mu'tamad* 1, 49. La première section du chapitre (49-56) est traduite en français dans Bou Akl 2017 : 59-68. Je reprends dans cette section des éléments déjà abordés dans mon analyse introductive à la traduction du chapitre.

11 Voir à cet égard les remarques de Frank (1981 : 264-265).

2.1 La forme grammaticale de l'énoncé

La première condition concerne l'énoncé lui-même. Pour al-Baṣrī, la forme verbale de l'impératif est la forme privilégiée pour signifier l'ordre. Il fonde ce point, qu'il partage avec les juristes, sur des considérations lexicales, puisque la forme impérative est dite être la forme de l'ordre. Ainsi, seul l'impératif entraîne par lui-même l'appel à accomplir l'acte, contrairement à l'information au sujet de l'obligation (*al-khabar 'an al-wuḡūb*, c'est-à-dire les phrases du type « Il faut que tu fasses ») et à l'information au sujet de la volonté du locuteur (du type « Je veux que tu fasses », *urīdu minka an taf'al*), qui ne l'entraînent qu'indirectement, au moyen de l'expression de l'obligation et de l'établissement par le locuteur de la volonté de voir l'acte accompli¹². C'est qu'aux yeux d'al-Baṣrī, la forme impérative exprime ce que l'ordre a de plus spécifique puisqu'elle lui permet de remplir un objectif (*gharaḍ*) différent de l'information. Alors même qu'il défend, comme nous le verrons, l'idée selon laquelle un ordre contient indubitablement la volonté par le locuteur de l'exécution de l'acte, il s'oppose à ceux qui ramènent l'ordre à une information au sujet de cette volonté et qui conçoivent ainsi tous les actes de langage suivant le modèle de l'information¹³. L'expression « Je veux que... » a été assignée en premier lieu afin d'informer de la volonté, alors que l'impératif a été assigné en premier lieu à l'accomplissement de l'acte par la personne ordonnée et ce n'est qu'en fonction de cela et donc indirectement qu'il entraîne la connaissance de la volonté du locuteur de voir l'acte accompli. L'impératif, selon al-Baṣrī, ne contient pas une mention de la volonté du locuteur, mais de la *fi 'liyya* (*fī ṣarīhi qawlinā If'al dhikrun li-l-fi 'liyya wa-laysa fī ṣarīhihi dhikrun li-l-irāda*), nom abstrait formé à partir du substantif *fi 'l* (acte). La *fi 'liyya* semble donc désigner dans ce contexte l'incitation à accomplir l'action, et non une information au sujet de cette action, qui serait susceptible de vérité et de fausseté, comme le sont, selon al-Baṣrī, les expressions du type « Je veux que... ». Ainsi, savoir, à la suite d'un ordre, que le locuteur veut l'exécution de l'acte, ne se fait pas au moyen d'une information que cet énoncé communique, mais appartient à ce qu'on peut appeler la *fā'ida* ou « gain de sens » qui nous est transmis, au même titre que la supériorité du locuteur, qui constitue la deuxième condition.

12 Al-Baṣrī, *al-Mu'tamad* 1, 56, tr. fr. Bou Akl 2017 : 68.

13 Al-Baṣrī, *al-Mu'tamad* 1, 59 : « [Cette erreur] provient de ceux qui ne conçoivent, de toutes les parties du discours, que l'information. Or nous avons déjà montré que l'ordre est une partie du discours autre que l'information, dénuée de vérité et de fausseté. Les linguistes ont montré cela. De plus, par introspection, nous comprenons la différence qu'il y a entre demander quelque chose et communiquer ou informer à son sujet, et [nous comprenons également] que nous poursuivons un certain objectif (*gharaḍ*) en demandant quelque chose à autrui et un autre en l'informant de cette chose. Il n'est donc pas exclu que les locuteurs de la langue aient assigné deux expressions différentes correspondant à ces deux objectifs, et que chacune de ces expressions soit un moyen d'atteindre cet objectif et non une information à son sujet. »

2.2 La hiérarchie entre locuteur et allocutaire

La deuxième condition concerne la hiérarchie entre locuteur et allocutaire. Ici, la position d'al-Baṣrī est présentée à part dans les compilations doxographiques ultérieures, en ce qu'elle s'écarte à la fois de celle des autres mu'tazilites, qui posent comme condition la supériorité ('*uluww*), et d'une grande partie des ash'arites qui écartent, complètement, comme on le verra avec al-Ghazālī, toute mention de hiérarchie.

Pour les mu'tazilites, la supériorité du locuteur est ce qui permet de distinguer l'ordre des deux autres types de requête (*ṭalab*) que sont la demande (*iltimās*) formulée d'égal à égal et l'imploration (*su'āl*) adressée d'un inférieur à un supérieur. On trouve également parfois un critère supplémentaire, à savoir que l'ordre doit émaner d'une personne à laquelle il faut obéir (*man taḡibu ṭā'atuhu*), qui rajoute à la position intersubjective un critère d'autorité institutionnel¹⁴. Pour al-Baṣrī, la position de supériorité objective du locuteur n'entre pas dans la définition de l'ordre. Le critère qu'il retient est celui d'*isti'lā'*, dixième forme de la même racine que '*uluww* qui renvoie à l'idée d'une supériorité subjective ou revendiquée de la part du locuteur : que l'ordre soit donné sur le mode de la supériorité ou, comme le glose le doxographe al-Zarkashī, que le locuteur se considère comme supérieur (*an yaḡ'ala nafsahu 'āliyan*). Un commentateur tardif, al-Isnawī (m. 772/1370), définit l'*isti'lā'* comme un état du discours (*hay'a fī al-kalām*), qu'il décrit comme devant être proféré « avec rudesse et en élevant la voix »¹⁵, contrairement à la supériorité ('*uluww*) qui est un état du locuteur lui-même (*hay'a fī al-mutakallim*). Al-Baṣrī, selon qui cette condition concerne l'agent et non le discours, semble l'envisager comme une attitude du locuteur au moment de la profération de l'ordre.

Al-Baṣrī défait ainsi tout lien entre position objective des interlocuteurs et nature de la requête émise, en supposant qu'il est tout à fait possible qu'un supérieur implore un inférieur. À l'inverse, un inférieur peut également donner un ordre à un supérieur, auquel cas il ferait preuve d'ignorance et d'idiotie (*al-ḡahl wa-al-ḥumq*)¹⁶. L'ignorance dont il est question ici s'oppose à la sagesse (*ḥikma*) du locuteur modèle qui manie correctement toutes les conventions linguistiques (et qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler implicitement le Dieu mu'tazilite fondamentale-

14 Al-Zarkashī, *al-Baḥr* 2, 347. Cette répartition des actes de langage en fonction des positions se retrouve également chez les philosophes. Elle est présente par exemple dans le traité de théorie juridique d'Averroès (qui parle respectivement de *amr*, *ṭalaba* et *taḍarru'*) qui la reprend au grand commentaire au *De Interpretatione* d'al-Farābī, dont la source est le commentaire d'Ammonius au même traité. Pour toutes ces références, voir Bou Akl 2015 : 449-450.

15 Al-Isnawī, *Nihāyat* 2, 8.

16 Al-Baṣrī, *al-Mu'tamad* 1, 49, tr. fr. Bou Akl 2017 : 60.

ment sage)¹⁷. Ainsi, pourrait-on dire, l'absence de supériorité du locuteur ne remet pas en cause pour al-Baṣrī l'existence même de l'ordre comme c'est le cas chez les autres mu'tazilites mais, tout en maintenant son *ma'nā* qui dépend ainsi étroitement de l'objectif poursuivi par le locuteur, en souligne la totale inadéquation avec un bon usage des conventions linguistiques.

2.3 La volonté du locuteur

La troisième condition posée par al-Baṣrī s'apparente à une règle de sincérité : c'est la volonté (*irāda*) que l'action ordonnée soit accomplie. Le terme *irāda* a ici un sens singulatif que nous pouvons rendre par « volition », en ce qu'elle renvoie à un acte de volonté.

Dans l'histoire du mu'tazilisme, elle constitue la troisième de deux autres volitions qui la précèdent et qui sont nécessaires pour qu'un ordre se réalise. Ce choix d'expliquer l'énonciation d'un discours par une série de volitions tient au fait que toute la théorie du langage mu'tazilite est pensée dans le cadre plus général d'une théorie de l'action¹⁸. Selon cette théorie, chaque action humaine nécessite un ensemble de volitions de la part de l'agent pour se réaliser : une première volition qui assure sa venue à l'être, et qui est produite par l'agent *en tant qu'il est puissant*. Cette première volition est ce qui fait que l'homme est agent ou créateur de son acte. L'action produite contient un ensemble de qualités qui ne dépendent pas de l'agent et d'autres qui dépendent de lui et qui déterminent l'aspect ou la modalité (*waḡh*) de l'acte produit : cela détermine par exemple si telle action est bonne ou mauvaise, faite avec habileté (*muḥkam*) ou non et, en ce qui nous concerne, si telle énonciation est une information ou un ordre. Cet aspect dépendant de l'agent est produit ou choisi par une deuxième volition que l'agent produit *en tant qu'il est voulant*. C'est donc en tant que doté d'un choix que l'agent décide si son énonciation est une information ou un ordre¹⁹. Cependant, alors qu'une information ne nécessite que deux volitions pour se produire, l'ordre en nécessite une troisième qui lui est propre, à savoir celle de voir l'objet de l'ordre accompli. C'est la seule qu'al-Baṣrī retient dans son traité.

D'une certaine manière, au sein d'une philosophie du langage qui ne cherche pas à se rattacher à une théorie plus générale de l'action, c'est la volition la plus significative, en tant qu'elle saisit ce que l'ordre a de plus spécifique par rapport

¹⁷ Ainsi, à titre d'exemple, au sujet du lien entre ordre et volonté (nous soulignons) : « Lorsqu'une personne affirme que cet énoncé 'communique la volonté [du locuteur]', elle ne peut vouloir dire que deux choses : soit qu'il entraîne l'accomplissement de l'acte par la personne ordonnée, et que, en tant qu'il s'agit d'une demande et d'une incitation à l'accomplir, il indique la volonté du locuteur parce qu'un sage (*al-ḥakīm*) n'inciterait pas autrui à ce qu'il ne veut pas et qu'il refuse. » : Al-Baṣrī, *al-Mu'tamad* 1, 58 ; voir aussi 51, 52 et 54 (tr. fr. Bou Akl 2017 : 62, 63 et 65).

¹⁸ Pour une étude détaillée de la théorie de l'action mu'tazilite, voir Gimaret 1980 : 3-60.

¹⁹ *Ibid.* : 12-17.

à l'information et aux autres actes de langage. De plus, elle correspond bien à la méthode d'investigation annoncée par al-Baṣrī au début du passage : il ne s'agit pas pour lui d'analyser l'ordre comme partie d'un système ontologique qui le dépasse, mais de faire émerger, en partant du minimum requis pour définir cet acte de langage, les « points » qui nous viennent à l'esprit lorsque nous apprenons que tel énoncé prend la forme de l'ordre. Au cours de son argumentation, il n'évoque pas la première volition, et juge la seconde superflue : du moment que la volonté de l'accomplissement de l'acte fait partie intégrante de la définition même de l'ordre, il serait redondant de stipuler une autre volition qui donne à l'énoncé son aspect particulier. En d'autres termes, il suffit de vouloir la réalisation de l'acte ordonné, sans vouloir en plus faire de l'énoncé un ordre, pour que l'énoncé proféré soit un ordre²⁰.

Sans cette volonté de la part du locuteur, rien ne pourrait selon al-Baṣrī distinguer l'ordre de la menace (*tahdīd*), autre acte de langage qui prend une forme impérative mais qui vise, contrairement à l'ordre, à dissuader l'allocutaire d'accomplir l'action. Savoir que tel impératif est un ordre, c'est savoir que son locuteur désire qu'il soit accompli, condition de laquelle dépend son efficacité, puisque l'action qu'il produit chez l'allocutaire tient tout entière à cette information, sans laquelle il ne pourrait être distingué de la menace²¹.

Cette volonté d'accomplissement de l'objet de l'ordre constitue l'objectif même de l'énonciation de l'ordre, lequel ne saurait être conçu sans cette volonté. Ainsi, comme le dit al-Baṣrī dans un passage que nous examinerons plus bas, énoncer un impératif sans vouloir l'accomplissement de l'objet ne revient pas à émettre un ordre, mais à donner l'illusion à l'allocutaire qu'on émet un ordre. Cette dernière condition, en raison des enjeux théologiques qu'elle comporte, attirera particulièrement l'attention des ash'arites, comme on le verra avec al-Ghazālī.

3 AL-GHAZĀLĪ : L'ORDRE COMME EXIGENCE D'OBÉISSANCE

Abū Ḥāmid al-Ghazālī représente, dans sa conception de l'ordre, le courant ash'arite. Il aborde cette question notamment dans deux contextes différents : dans son traité de théorie juridique, *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣul*, où il poursuit des enjeux similaires à ceux d'al-Baṣrī, et dans son traité de théologie rationnelle, *al-Iqtīṣād fī al-I'tiqād*, à l'occasion de sa discussion sur la nature de la parole. Dans les deux cas, il montre qu'un ordre n'a pas besoin d'être accompagné, de la part du locuteur, d'une volonté de voir l'acte accompli. L'ordre est plutôt une exigence d'obéissance indépendante de la volonté du locuteur, lequel peut ordonner une chose tout en ne la voulant pas.

20 Al-Baṣrī, *al-Mu'tamad* 1, 53, tr. fr. Bou Akl 2017 : 65.

21 L'impératif renfermant une menace est souvent illustré par le verset Cor. 41.40 : « Faites ce que vous voulez, Dieu voit parfaitement ce que vous faites. »

Al-Ghazālī part d'une tout autre conception du langage qu'al-Baṣrī, ce qui rend parfois difficile une confrontation directe des deux positions. En effet, contrairement aux mu'tazilites qui envisagent la parole comme des sons (*aṣwāt*) et des lettres (*ḥurūf*) mis dans un certain ordre et résultant d'une action, les ash'arites la conçoivent comme un *ma'nā* résidant dans l'âme. Dans cette perspective, le « parlant » est donc « celui en qui réside la parole » (*man qāma bihi al-kalām*) plutôt que l'agent de cette parole²². Comme c'est bien clair à propos de l'ordre, cette conception permet aux ash'arites de résoudre les problèmes soulevés par les mu'tazilites en ramenant toutes les propriétés de l'énoncé à une intention intérieure qui possède d'emblée toutes les qualités requises et dont l'expression verbale n'est qu'une indication.

Cette nouvelle conception de l'ordre aboutit en premier lieu à une dévaluation de l'expression verbale dans le processus de communication. Ainsi, al-Ash'arī, désirent montrer que la parole intérieure est autre et supérieure à son expression, donne l'exemple suivant : si un serviteur ne se lève pas à la suite de l'énoncé « Lève-toi ! » que lui adresse son maître, il sera déclaré désobéissant (et l'énoncé serait donc considéré comme un ordre). Or si le maître lui intimait le même ordre par un signe de l'œil ou de la main et que le serviteur ne se levait pas, il serait également déclaré désobéissant, preuve que l'ordre ne réside pas dans l'énoncé verbal, mais dans celui qui ordonne, et que ce dernier peut l'exprimer de diverses manières²³.

Cette dévaluation de l'expression verbale au profit de l'intention interne du locuteur s'accompagne, sur le plan herméneutique, d'une suspension du jugement (*waqf*) vis-à-vis de la forme grammaticale (*ṣiḡha*), considérée comme insuffisante, sans indice contextuel, à déterminer le sens de l'énoncé. Il s'agit là d'une attitude caractéristique des théologiens ash'arites, qui met pour ainsi dire le poids sur le contexte d'énonciation plutôt que sur la sémantique de la phrase elle-même dans le processus de compréhension²⁴.

3.1 Les conditions de l'ordre

Al-Ghazālī commence par définir l'ordre comme « un énoncé exigeant l'obéissance de la personne ordonnée au moyen de l'accomplissement de l'objet de l'ordre²⁵ ». La position du locuteur et de l'allocutaire ne rentre pas dans cette définition selon al-Ghazālī : tout ordre n'est pas appelé à être obéi et on peut très bien adresser un

22 Voir Gimaret 2007 : 201-208, qui explique bien l'origine théologique de cette opposition dans le contexte du début autour du statut ontologique du Coran. Pour une restitution des arguments mu'tazilites (de 'Abd al-Ġabbār) contre la position ash'arite, voir Peters 1976 : 308-312.

23 *Ibid.* : 204. Cf. al-Ghazālī, *al-Mustasfā* 2, 62, qui affirme qu'un signe (*ishāra*) peut également indiquer un ordre.

24 Cette attitude herméneutique de suspension de jugement doit être distinguée du débat sur la nature de la parole. Elle possède une autre histoire, liée à la question spécifique de l'extension des termes (dans quelle mesure le pluriel possède-t-il une forme grammaticale propre ?) et s'inscrit dans une opposition entre juristes et théologiens. Voir à ce sujet la mise au point de Vishanoff (2011 : 154-161).

25 Al-Ghazālī, *al-Mustasfā* 2, 61 : *Al-qawl al-muqtaḍī tā'at al-ma'mūr bi-fi'l al-ma'mūr bihi*.

ordre à un supérieur²⁶. De même pour la forme que doit prendre cet ordre : étant par définition une intention interne au locuteur, il peut être indiqué (*yudallu 'alayhi*) par un signe (*ishāra*), un symbole ou un acte (*fi 'l*, à prendre dans le sens de geste), ou par des expressions (*alfāz*). Comme exemple d'expressions, al-Ghazālī mentionne : « Je t'ai ordonné » (*amartuka*) et « J'exige ton obéissance » (*aqtaḍī tā'ataka*). Signalons l'absence significative d'expressions contenant un verbe à l'impératif, qui n'est pas plus apte que les autres formulations à signifier un ordre pour al-Ghazālī²⁷.

3.2 La volonté du locuteur

Al-Ghazālī ne mentionne pas dans sa définition de l'ordre la volonté par le locuteur de voir son action accomplie, et l'idée même de requête (*ṭalab*) est absente de sa définition. Au cours de son argumentation, il écarte cette condition en invoquant un argument théologique très célèbre dans les milieux sunnites et ash'arites : si les actes de désobéissance (*al-ma'āsī*) des hommes n'étaient pas voulues par Dieu, il y aurait plus de choses qui se produiraient contrairement à sa volonté que de choses se produisant selon cette volonté. C'est donc pour échapper à cette conséquence qui met en péril la toute-puissance divine que les ash'arites, conclut al-Ghazālī, distinguent l'ordre de la volonté du locuteur²⁸.

Cet argument théologique est très ancien dans les milieux sunnites et ash'arites. Al-Ash'arī lui-même avance une série d'arguments pour prouver qu'ordre et volonté ne vont pas de pair, et que la volonté divine devait plutôt être rattachée à la science de Dieu, qui embrasse dans leur totalité les événements du monde, plutôt qu'à ses ordres, que la désobéissance des hommes pourrait contrecarrer²⁹.

Cette justification, suivie d'un exemple canonique que je présenterai plus bas, peut sembler insatisfaisante d'un point de vue strictement linguistique, en ce qu'elle fait intervenir un principe extérieur au débat. Mais on retrouve cette même idée, suivie du même exemple, dans le traité de théologie rationnelle d'al-Ghazālī, à l'occasion du chapitre consacré à la parole divine. Dans ce chapitre, al-Ghazālī défend, contre les mu'tazilites, l'existence d'une parole intérieure distincte des énoncés, qui n'en sont que l'expression. Il ne nous fournit pas beaucoup d'éléments sur la nature de cette parole intérieure, mais nous pouvons nous en faire une idée à travers la réfutation qu'il fait de la conception mu'tazilite de la parole verbale. Al-Ghazālī commence par définir la parole comme une perfection (*kamāl*) de l'homme, par opposition à la définition mu'tazilite classique qui en fait des séquences de sons et de lettres bien agencés. Al-Ghazālī pose ensuite l'existence d'une parole intérieure (*kalām nafsī*)³⁰, qui n'est ni son ni lettres, mais qui se présente comme une évidence

26 *Ibid.*, 61-62.

27 *Ibid.*, 62.

28 *Ibid.*, 65.

29 Gimaret 2007 : 298-307.

30 Sur les différents sens du mot *nafs* dans ce contexte, voir *ibid.* : 203-204.

que personne ne peut nier. Cependant, il lui faut montrer qu'il s'agit bien d'une entité supplémentaire distincte des états de l'âme à l'origine de la parole verbale. En effet, pour les mu'tazilites, ce qu'on appelle de manière abusive parole intérieure n'est pas une classe d'entités en soi, mais une science (*'ilm*) et une cogitation (*fikr*) à l'origine de l'assemblage des sons et de leurs significations, ainsi que de la connaissance de ces sons et de ces signes, isolés et assemblés. Entre ces états de l'âme et la parole verbale, il n'existe aucun intermédiaire. Ces états se déclinent en fonction des différents actes de langage qu'ils engendrent. Ainsi, l'information indique l'existence d'une science (*'ilm*) dans l'âme du locuteur, l'interrogation indique l'existence d'une demande à connaître et l'ordre l'indication d'une demande à accomplir l'acte ordonné³¹.

Al-Ghazālī prend l'exemple de l'ordre et cherche à défaire le lien entre demande à accomplir l'objet de l'ordre et profération de l'ordre afin de pouvoir intercaler, en l'homme, une entité supplémentaire distincte de la volonté et qui soit la parole intérieure. Il avance l'exemple d'une situation où l'homme émet un ordre dont il ne veut pas l'accomplissement :

Il est impossible de [réduire l'ordre] à la volonté de celui qui ordonne, car celui-ci peut ordonner sans vouloir l'exécution de l'acte, voire en le refusant. Supposons un homme sur le point d'être tué par un prince pour avoir maltraité son serviteur. En guise de justification, il invoque la désobéissance du serviteur. Pour prouver son propos, il doit donner, en présence du prince, un ordre au serviteur afin que ce dernier désobéisse. Ayant décidé de faire cela, il dit au serviteur en présence du prince : « Lève-toi », « je veux, de manière catégorique qui n'appelle aucune excuse ni aucune interprétation, que tu te lèves ». Il a donc donné l'ordre de se lever de manière catégorique tout en ne voulant absolument pas que l'autre se lève. Donc, la demande intérieure que l'expression de l'ordre indique est bien la parole [intérieure], qui est autre que la volonté de [voir le serviteur] se lever. Cela est clair pour toute personne de bonne foi (*munṣif*)³².

Cet exemple est souvent avancé dans les milieux sunnites comme un contre-exemple de l'association mu'tazilite entre ordre et volonté. Dans cette mise en scène, connaissant les conséquences qu'aurait sur lui l'obéissance du serviteur, il est clair pour le lecteur que le locuteur ne désire pas que son ordre soit accompli et espère à part lui la désobéissance du serviteur. Dans l'argumentation d'al-Ghazālī, l'énoncé exprime donc une parole intérieure, laquelle est donc différente de la volonté du locuteur, ce qui lui permet de poser l'existence d'une parole intérieure et de confirmer, sans recourir à un principe théologique, la définition ash'arite de l'ordre.

Mais s'agit-il véritablement d'un ordre ? Al-Baṣrī, qui connaît bien cet exemple, refuse de considérer cet acte de langage comme un ordre. Il s'agit selon lui d'une illusion d'ordre :

31 Al-Ghazālī, *al-Iqtīṣād*, 117-118.

32 *Ibid.*, 119.

Objection. L'homme peut ordonner à son esclave d'accomplir un acte tout en ne le voulant pas, si son objectif est de montrer à ses amis la désobéissance de l'esclave. Il est donc manifeste que la forme linguistique peut être un ordre sans l'existence d'une volition.

Nous répondons : Nous ne concédons pas qu'il s'agit d'un ordre, ni qu'il lui adresse la demande, en lui-même, d'accomplir l'acte. Nous disons plutôt : il donne l'impression (*mūhim*) au serviteur de lui demander d'accomplir l'acte et de lui adresser un ordre.

Il s'agit donc selon al-Baṣrī tout simplement d'un autre acte de langage, puisqu'il ne contient pas la demande de voir l'acte accompli³³. C'est dans cette réponse mu'tazilite que cette troisième volition peut être légitimement appelée « règle de sincérité » : le maître n'étant pas sincère, son ordre n'en est pas un.

C'est à cette objection qu'al-Ghazālī fait allusion dans la suite directe du passage, avant d'y apporter sa propre réponse :

Si l'on nous objecte que cette personne ne donne pas vraiment un ordre, mais donne plutôt l'illusion d'ordonner.

Nous répondons que cela est faux pour deux raisons.

[Premièrement :] s'il ne s'agissait pas d'un ordre, la justification n'aurait pas tenu auprès du prince. On lui aurait dit : « Donner un ordre était inconcevable de ta part à ce moment-là, car un ordre venant de toi est une demande d'exécution. Or il était impossible à ce moment-là que tu veuilles l'exécution d'un ordre qui causerait ton trépas. Comment espères-tu avancer comme preuve la désobéissance à ton ordre, alors que tu es incapable d'en donner, puisque tu es incapable de vouloir ce qui cause ton trépas. Or son exécution cause ton trépas. » Cependant, il peut sans aucun doute avancer cette preuve, et cette preuve est solide et justifie sa situation. Or cette preuve, c'est la désobéissance à l'ordre. Si un ordre dépourvu d'une volition d'exécution de l'acte était une chose inconcevable [en émettant *law tuṣuwwira* en *law lam yutaṣawwar*], il serait inconcevable que le maître l'utilise comme preuve.

Le second argument : si l'homme relate cet événement à des juristes en prêtant serment par le divorce [c'est-à-dire en jurant de divorcer de sa femme s'il est parjure] qu'il a bien donné au serviteur l'ordre de se lever devant le prince après les plaintes de ce dernier, tout musulman décrètera que son divorce n'aura pas lieu. Aucun juriste ne pourrait dire : « Je sais qu'il était impossible que tu veuilles, à ce moment-là, l'obéissance du serviteur, qui causerait ton trépas ; or l'ordre est une volonté d'obéissance, donc si tu ordonnais, tu ordonnerais l'obéissance. » Et s'il se trouve un juriste pour le faire, son propos n'aurait aucune valeur, de l'avis de tous³⁴.

33 Mais s'agit-il alors d'une menace, puisque le locuteur refuse dans ce cas l'accomplissement de l'acte ? La question mérite d'être posée, puisqu'al-Baṣrī ne distingue ces deux actes de langage que par la volonté ou non de voir l'acte accompli. Mais il ne le dit pas explicitement et se contente de parler d'une illusion d'ordre.

34 *Ibid.*, 119-120.

Afin de contrer l'argument d'al-Baṣrī, al-Ghazālī avance deux arguments. Le premier pose le prince, observateur extérieur au locuteur et à l'allocutaire, comme juge de l'acte de langage. La force de l'argument repose sur le caractère concevable de cette expérience de pensée : du moment qu'on admet qu'une telle situation peut se produire, on ne peut objecter, *a posteriori*, qu'il ne s'agissait pas véritablement d'un ordre. En d'autres termes, si le prince, une tierce personne, accepte le déroulement de la scène comme un test pour le serviteur, c'est qu'il anticipe que la volonté et le désir véritable du locuteur n'affectent en rien la force de son énonciation, pas plus que son effet sur l'allocutaire.

Le second exemple transpose la même idée au niveau du droit : l'observateur extérieur n'est plus un individu, mais des représentants de l'institution juridique. D'un point de vue légal, l'intention du locuteur était bien de donner un ordre au serviteur et c'est ce qu'il a fait : le contexte général précédant cette énonciation et qui permet d'anticiper le résultat qu'il voudrait, à part lui, produire par son énoncé n'invalide pas la valeur de son énonciation.

CONCLUSION

Pour reprendre les termes de Ducrot cités dans l'introduction du dossier, la question de savoir si celui qui donne un ordre veut toujours être obéi est une question empirique qui ne modifie en rien le résultat directement issu de l'énonciation, à savoir l'alternative ouverte à l'allocutaire entre obéir ou désobéir. Al-Ghazālī semble partager cette position, comme le montre la manière dont il évacue toute considération mentale ou intentionnelle dans la définition qu'il donne de cet acte de parole. Dans cette perspective, la désobéissance comme qualification de l'action de l'allocutaire n'est pas déterminée en tant que telle par le locuteur, mais par un observateur qui n'a pas accès aux intentions des acteurs, qui observe uniquement leurs actions. C'est donc ce déplacement du lieu d'assignation de la désobéissance qui décrit le mieux la différence entre les deux conceptions concurrentes de l'ordre que nous avons examinées : alors que, pour les mu'tazilites, cette assignation est interne au locuteur dont l'acte de parole est une demande d'accomplissement de l'action – puisqu'il est le seul à pouvoir évaluer la sincérité de cette demande et l'objectif qu'elle poursuit –, elle lui échappe avec les ash'arites et devient, en quelque sorte, plus impersonnelle : elle devient une « exigence d'obéissance » dont la légitimité est garantie par des observateurs et des institutions extérieures à la situation énonciative.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

- Al-Baghdādī, *Uṣūl* = Al-Baghdādī. *Uṣūl al-dīn*. Istanbul : Matba'at al-dawla. 1928.
- Al-Baṣrī, *al-Mu'tamad* = Al-Baṣrī. *Al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, 2 vol. Texte édité par Muḥammad Ḥamīdullāh (avec la collab. de Muḥammad Bakr et Ḥasan Ḥanafī). Damas : Institut français de Damas. 1965.
- Al-Ġaṣṣās, *Uṣūl* = Al-Ġaṣṣās, *Uṣūl al-Jaṣṣās al-musammā al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, 2 vol. Texte édité par Muḥammad Muḥammad Tāmir. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya. 2010.
- Al-Ghazālī, *al-Iqtisād* = Al-Ghazālī. *Al-Iqtisād fī al-i'tiqād*. Texte édité par Ibrahim Agāh Çubukçu & Hüseyin Atay. Ankara : Nur Matbaası. 1962
- Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā* = Al-Ghazālī. *Al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, 2 vol. Texte édité par Muḥammad Sulaymān al-Ashqar. Beyrouth : Mu'assasat al-risāla. 1997.
- Al-Ġuwaynī, *al-Burhān* = Al-Ġuwaynī. *Al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*. Texte édité par Ṣalāh b. Muḥammad Bin 'Awīda. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya. 1997.
- Al-Isnawī, *Nihāyat* = Al-Isnawī, *Nihāyat al-Sūl* [commentaire d'un traité de Baydāwī, imprimé avec le commentaire d'al-Badakhshī], 3 vol. [Le Caire] : al-Azhar, s. d.
- Al-Zarkashī, *al-Baḥr* = Al-Zarkashī. *Al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*, 6 vol. Texte édité par 'Abd al-Qādir 'Abdallāh al-'Ānī. Koweït : Dar al-safwa. 1992.

Sources secondaires

- Ali, Mohammad M. Yunis. 2000. *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication*. Richmond (Surrey) : Curzon.
- Bou Akl, Ziad. 2015. *Averroès : le philosophe et la Loi. Édition, traduction et commentaire de l'«Abrégé du Mustasfā»*. Berlin : Walter de Gruyter.
- Bou Akl, Ziad. 2017. Ordre et volonté dans quelques traités de théorie juridique. *Language and Method. Historical and Historiographical Reflections on Medieval Thought*, dir. par Ueli Zahnd. Fribourg-en-Brisgau/Berlin/Vienne : Rombach Verlag KG. 39-68.
- El Shamsy Ahmed. 2015. *The Canonization of Islamic Law. A Social and Intellectual History*. New York : Cambridge University Press.
- Firanesco, Daniela Rodica. 2005. *Speech Acts. Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, dir. par Kees Versteegh. Leyde/Boston : Brill. Vol. 4 : 328-334.
- Frank, Richard MacDonough. 1981. Meanings are Spoken of in Many Ways: The Early Arab Grammarians. *Le Muséon* 94 : 259-319.
- Germann, Nadja. 2021. Lafz and Ma'nā. *Encyclopedia of Islam* 3 [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/lafz-and-mana-COM_35766?num=4, consulté le 07/01/2022].
- Gimaret, Daniel. 1980. *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*. Paris/Louvain : J. Vrin/Peeters.
- Gimaret, Daniel. 2007. *La doctrine d'al-Ash'arī*. Paris : Éd. du Cerf.
- Kouloughli, Djamel Eddine. 1983. À propos de lafz et ma'nā. *Bulletin d'études orientales* 35 : 43-63.
- Larcher, Pierre. 2014. *Linguistique arabe et pragmatique*. Beyrouth : Presses de l'Ifpo.
- Peters, Johannes Reiner Theodorus Maria. 1976. *God's Created Speech*. Leyde : E.J. Brill.
- Versteegh, Kees. 1997. The Arabic Tradition. *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic*, dir. par Wout Jac. van Bekkum, Jan Houben, Ineke Sluiter & Kees Versteegh. Amsterdam/Philadelphie : J. Benjamins. 225-284.
- Versteegh, Kees. 2004. Meanings of Speech. The Category of Sentential Mood in Arabic Grammar. *Le voyage et la langue. Mélanges en l'honneur d'Anouar Louca et d'André Roman*, dir. par Joseph Dichy & Hassan Hamzé. Damas : Institut français du Proche-Orient. 269-287.

- Vishanoff, David. 2011. *The Formation of Islamic Hermeneutics. How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. New Haven : American Oriental Society.
- Zysow, Aron. 2008. *Tamannī. If Wishes Were...: Notes on Wishing in Islamic Texts. Classical Arabic Humanities in their own Terms. Festschrift for Wolfhart Heinrichs on his 65th Birthday*, dir. par Beatrice Gruendler & Michael Cooperson. Leyde/Boston : Brill. 521-567.