



Babel, plus qu'une tour, est un mythe hors du temps

Décryptage
Comprendre
quelque chose
à la connaissance

Pages 2 et 3

Interview
Hubert Bost
expose les détours
de son essai *Babel*

Page 5

Where Did we Go?
Back to the History
of Multiculturalism
in the United States

Page 6

All that jazz
Un genre musical
dont la naissance
est une anti-Babel

Page 7



Derrida L'impossible édification du langage

Des tours de Babel, il y faut plonger pour tenter d'en traduire ici la littéralité. Babel, pour Jacques Derrida, c'est avant tout l'archimythe de tous les mythes, puisque avant d'être celui de la diversité des langues, il est l'histoire d'un Nom. Il est l'échec d'un peuple, les fils de Sem, dans l'édification d'un nom, d'une lignée : « *Allons bâtissons-nous une ville et une tour [...]. Faisons-nous un nom, que nous ne soyons dispersés...* », et par là, il est l'impossible totalisation. Mais c'est aussi l'Annonciation d'un Nom Propre, Babel, que clame Dieu. Or qu'est-ce que ce Nom dont la traduction est elle-même impossible ? Babel, conservée intacte dans tous les idiomes, nous indique que les noms propres sont toujours extérieurs à la langue, à la limite, qu'ils imposent autre chose puisqu'ils renvoient, comme Pierre est différent de pierre, à un mode inconnu des autres mots. Le nom de Babel, traductible et intraduisible, marque le sceau d'une incongruité : la traduction des textes ne s'oriente pas vers l'adéquation à un modèle absolu, une langue parfaite où les mots se feraient écho. Au contraire, elle invoque le co-déploiement de chaque langue vers les autres, où chacune pourrait donner ce qui manque aux autres. Ainsi, le mythe de Babel impose par son nom la traduction tout en la limitant : c'est parce que le texte reste intraduisible, inadéquation, qu'il devient traductible, c'est-à-dire qu'il nous donne à chercher les liaisons d'un « *noyau pur* » réinventé. La traduction est alors la promesse d'une alliance, dont il faut sans cesse déconstruire les tours.

Un numéro pour deux photographes : Roman et Lucie

Roman Cadre : La photographie journalistique, qui hier documentait les articles, s'en est émancipée. Elle pose désormais à l'égalité des mots. Dans son dialogue avec le texte, elle propose une lecture inverse à la rhétorique littéraire. Au lieu de s'offrir à l'interprétation, elle surgit au regard. Jamais sujet, toujours support, elle met l'homme,

dont seule la trace demeure, au centre de l'image sans qu'il soit jamais présent, n'enregistrant que ce qui jadis a émané de la société.

Lucie Termignon : Les tours immenses, toujours plus hautes, l'anglais devenu langue universelle, l'effervescence culturelle de l'affirmation des communautés, sont autant d'éléments qui font de New

York une ville à la Babel. New York et Babel ont aussi en commun la plasticité de l'interprétation du mythe. Entre la métaphore du melting-pot et le lieu commun de l'isolement de l'individu au sein de la masse urbaine, ces quelques photos ont retenu des moments où la communi(cati)on entre individus s'est passée de mots. ✍

BABEL : Nom hébreu de Babylone employé dans la *Genèse* (XI, 9). Le mot hébreu vient peut-être de l'akkadien *bab-ilim* (*bab*, « porte » et *ilim*, « du dieu »). La première allusion péjorative est attestée en parlant de Rome, lieu rempli d'orgueil et de confusion. L'expression Tour de Babel (XVIIe) est bien un symbole d'orgueil humain et de confusion des langues.

ÉDITORIAL

QUE FAIRE ?

Depuis la chute des idoles et des fétiches, l'homme cherche sa voie dans un monde dont il se retrouve, bon gré mal gré, gardien et maître. Si plus personne ne donne la loi, il nous appartient de la faire. À première vue, le programme est réjouissant : nous voilà enfin libérés de ces dieux qui nous écrasent et nous humilient. Le chat parti, les souris dansent. Plus jamais nous n'aurons à nous regarder dans le miroir divin pour y voir notre cuisante imperfection. Dans le nouveau monde à venir, peut-être pourrions-nous enfin être des âmes sans défauts ? La réalité s'avère moins réjouissante. Les souris dansent, mais savent-elles régler les conditions de leur association ? Sur quel critère fonder la nouvelle loi humaine ? Comment construire une véritable autonomie ? Car c'est bien cela que nous promet la modernité, un monde à notre mesure, construit de nos propres mains. En d'autres termes, l'autonomie est le rêve démiurgique d'une Création humaine.

Notre beau programme vacille : si les hommes ont inventé les dieux, n'était-ce pas parce qu'ils en avaient besoin pour habiter le monde ? L'homme peut-il seulement s'élever au rang d'un dieu-artisan ? Plus nous avançons dans le monde désenchanté, plus notre belle promesse d'autonomie se voit renvoyée dans le lointain, vers un horizon de plus en plus incertain. Nos démocraties, qui promettaient tant, s'avèrent impuissantes. L'égalité, cette belle idée, a en réalité la figure de la méfiance réciproque et d'une profonde dépendance envers nos pairs. Où est passée notre belle autonomie, son assurance et sa force ? Une question lancinante se pose alors : que faire ? Si l'autonomie n'est qu'une des multiples facettes de l'*hybris* humain et si les dieux sont morts, que nous reste-t-il à accomplir ? Le monde perd son sens, et nous ne semblons parvenir à lui en donner un nouveau. Dans l'indifférence générale, tout contenu substantiel s'effrite dans nos mains, et nos vagues créations ressemblent de plus en plus aux rêves fantomatiques d'un fou errant, les yeux perdus dans un ailleurs, plongé dans un soliloque captivant. Que faire ?

Romane Le Roux





Ne jouir qu'entre les lignes

Nous sommes des êtres sociaux dont la condition nécessaire est un enfermement dans les structures d'un langage. Pourtant, par delà cette langue se trouvent des formes de communication pure, sans intermédiaire. C'est que l'or des mots, leur vérité dénudée, est toujours hors des mots.

• MATTHIEU LACOMBE •

Le langage censure autant qu'il extériorise. La censure est double : le langage sélectionne les pensées, qui, ne pouvant s'offrir simultanément, sont hiérarchisées dans un ordre tyrannique où une seule d'entre elles reçoit l'honneur de naître au monde. D'autre part, l'infini des mots jamais prononcés limite d'autant plus la portée de ce qui est dit. La pensée est un matériau fini par essence. Il s'étend et se densifie sans cesse, entre dans une contradiction brute avec le langage – un système organique fini dont le seul mouvement est constitué de variations d'ordre et de composantes. Ce dernier, contrairement à la pensée, subit les pressions du temps et les contraintes matérielles. Dire signifie tout à la fois sélectionner, hiérarchiser, ordonner. C'est à la fois choisir entre les pensées, et décider de l'unique forme par laquelle la pensée isolée est autorisée à s'exprimer. Le langage est une violence faite à l'extériorisation de soi.

Paradoxalement, il est pourtant la forme spécifique par laquelle la communication est rendue possible. Le langage est art de l'extériorisation, il permet aux hommes de communiquer, il est essentiel à l'idée même d'humanité. C'est dans le dire, fondement de toute existence sociale, que se constitue la différence spécifique de l'être humain. L'homme, s'il est homme, est langage. Ainsi, objet dual dans son essence, traversé de tendances inverses, de déterminations conflictuelles, le langage est une rationalisation de la pensée, tout entière dirigée vers la construction d'un système fonctionnel d'échange.

L'intervalle qui sépare le mot de son suivant, ce blanc inépuisable, constitue l'infini de ce qui aurait pu être dit. L'écriture, le langage même, ne se trouvent être qu'un arbitraire, dirigé vers la communicabilité. Qu'en est-il de ces phrases non dites, de ces pensées jamais exprimées, qui jalonnent le langage dans un flot ininterrompu de choix ? Notre purgatoire mental déborde de nos pensées jamais écrites, émotions jamais transcrites, sentiments jamais énoncés. Imaginer les milliards de possibilités de combler l'espace vide entre deux mots, c'est penser le langage en tant que carcan dans lequel l'esprit se trouve étouffé.

Nous connaissons l'ivresse de cette communication silencieuse. J'ai vu nos corps parler cette langue, je les ai sentis vibrer en silence. Notre chair porte les messages inconscients de notre humanité. Dans la rage contenue d'une tension érotique, dans un effleurement, c'est l'empire du possible qui s'ouvre à même la peau. Par les regards qui s'inclinent, les corps arqués par le désir, l'échine tressaillant de plaisir, nous communions dans l'étreinte charnelle. Bien que la conscience se voit enfermée dans la solitude de la jouissance, les corps s'éveillent l'un à l'autre, dans une communication défiant tout discours. Libérés enfin du joug de la syntaxe, ils dialoguent, tout entiers livrés à l'érotisme.

Bien que nos corps ne cessent de s'exprimer, la communication quotidienne est parasitée par la violence des grammaires. Nous sommes tiraillés entre deux tendances. Nous cherchons la communication et nous nous soumettons donc au langage qui nous en ouvre les portes, plaçant jusqu'à nos corps sous sa tutelle. Mais les liens dans lesquels celle-ci nous maintient nous poussent à la transgresser. Seules les pulsions incontrôlables des instincts de mort,

la passion charnelle, poussent à l'extrême de ses possibilités notre langage corporel. Le langage devient la cause première de sa propre transgression. Il offre à l'homme la possibilité, unique dans le règne animal, de fuir vers un nouvel état de communication : le dépassement des mots par l'irrationalité radicale des corps, l'animalité par delà l'humanité.

Ces éphémères accès à l'éternité, annihilant le temps, n'ont pas manqué de produire une série d'interdits. L'humanité, cette opposition radicale à l'animal, passe par la répression de ces moments d'animalité. Les interdits établissent le fossé fondamental entre l'homme et la nature, entre l'instinct et le logos qui nous obsède. On comprend donc pourquoi le domaine du sacré s'est réservé le droit de vie et de mort, le contrôle des corps et de leurs pulsions, la sensualité et la violence. Du sacrifice à l'érotisme, la consommation de la chair est le lieu d'existence silencieuse de l'être humain, celui de l'impossible parole, de l'irrationalité consubstantielle et par là, de la violence et du désordre social. Bien loin des institutions qui le représentent, le sacré repose dans ces interdits.

C'est ainsi dans l'excès qu'apparaît la vérité nue de notre existence commune. Bataille l'a dit dans *L'Érotisme* en 1957 : si notre condition humaine est celle du discours, la transgression des interdits contraint à la vérité du silence. Il ne s'en peut rien dire qui ne manque sa cible. Eros et Thanatos, les instants de production de la vie, ceux de chavirement vers la mort, ces secondes d'éternité qui nous lient à l'être du monde, confinent à la solitude celui qui chercherait à les traduire. Pourtant, la fusion s'opère, le partage est total, et là où la syntaxe échoue, les corps s'inondent d'une vérité à même la peau.

Nulle histoire ne subsiste pour les amants dans ce tiers monde perdu entre un passé oublié et un avenir disparu. Ils deviennent enfin de véritables contemporains, toujours plus absents dans le temps, toujours plus présents dans l'intensité d'un instant de chair partagée. Nous vibrons dans l'amour parce qu'il nous fait dieux. Qu'importent la mort et le temps, qu'importent les devoirs et la morale, dans l'union des corps ? Rien n'existe plus autour que la certitude infinie, que le plaisir universel et sans limite. Point d'arbitraire insaisissable entre des corps qui s'aiment, seulement une totale nécessité. Les instants de vérité, où notre humanité se révèle, épurée de son effort langagier pour échapper au monde animal, se trouvent dans l'incandescence d'un abandon total à l'être, dont nous ne pouvons rien dire.

« Alors le vieux mythe biblique se retourne, la confusion des langues n'est plus une punition, le sujet accède à la jouissance par la cohabitation des langages, qui travaillent côte à côte : le texte de plaisir, c'est Babel heureuse. » Roland Barthes (*Le plaisir du texte*, 1973) magnifie la rencontre entre l'érotisme et le langage. Dans le plaisir de la lecture, le sacré point enfin entre les lignes. L'interstice séparant deux mots, si vide, si arbitraire, s'inonde tout à coup de l'infini des possibles qu'il refusait. Le matériau brut de la langue, ce système organique, véritable société close, n'a pas disparu. Mais la tension érotique qui s'introduit fonctionne à la manière de l'activité nocturne des métropoles les plus organisées, sérieuses et besogneuses. La jouissance de la lecture reproduit cette

absence au monde de l'idée claire, du soleil platonicien, elle introduit à la transgression, à l'indicible. Toujours en quête de la figure qui s'adresse à moi, j'aperçois un coin de chair, et vibre de cette vision soudaine. Barthes cite Lacan : « Ce à quoi il faut se tenir, c'est que la jouissance est interdite à qui parle, comme tel, ou encore qu'elle ne puisse être dite qu'entre les lignes... » Seul face au texte, j'éprouve ma solitude comme une communion, j'introduis en lui ma puissance érotique. Ce texte qui me surprend à l'aimer soudainement d'un désir charnel, j'y déverse ma passion.

Le langage littéraire, langage de désir, s'offre à la multitude des lecteurs anonymes, qui pour une part d'entre eux, oseront la transgression. C'est par l'introduction de cette sacralité érotique que la littérature prend tout son sens. Elle offre à jouir, et nous jouissons en elle. Rite dionysiaque, la lecture amoureuse libère aussi bien celui qui s'y adonne que le langage lui-même, en faisant sauter les barrières de son usage ordinaire. Elle conduit l'élan orgiaque où se rencontrent l'origine de la vie et l'instant de la mort, déplaçant ainsi le lieu du sacré là où seules les minutes éreintantes où nous nous y perdons sont touchées. La littérature offre l'exutoire entre la convenance naïve et l'excès destructeur, dans une rêverie sacrée où tous les désirs, les angoisses et les agressivités se tiennent à l'écart du monde, prêts à être vécus à tout instant.



La théorie de la preuve

• FÉLIX LOUBATON ET HUGO MOENECLAËY •

Au commencement était la Parole, et la Parole était en Dieu, et la Parole était Dieu. Ensuite est apparue l'écriture et enfila la théorie de la preuve, dans le courant du XIXe siècle. Intéressons-nous ici plutôt à la théorie de la preuve.

Les disciplines scientifiques se caractérisent en partie par le langage dans lequel elles s'expriment, que ce soit une langue vivante agrémentée de quelques mots spécifiques comme en sciences humaines, ou des systèmes entièrement formels comme en mathématiques. Chaque époque possède une façon particulière d'appréhender le langage, qui induit un lot d'objets et de concepts. L'espoir, c'est que leur étude satisfasse l'envie de « comprendre quelque chose à la connaissance ». Les auteurs pensent que la logique, qui ne s'intéresse qu'aux langages mathématiques (plus simples et mieux formalisés), naît justement de cet espoir de compréhension. On essaiera ici d'esquisser le chemin parcouru depuis le XIXe siècle. La logique est l'exemple d'une discipline mathématique en perpétuelle construction, où le progrès n'est pas tant dans les réponses données que dans l'évolution des manières de poser les questions.

Comment procéder pour étudier un langage mathématique ? La première idée, c'est de lui donner du sens. Un exemple : Tarski est à l'intérieur de sa maison ; devant lui est inscrit sur une feuille : « il pleut ». Tarski se demande quand est-ce que cette phrase est vraie ou fautive, cherchant à trouver sa

signification. Il comprend qu'elle est vraie lorsqu'il pleut dehors, dans le monde extérieur, et qu'elle est fautive lorsqu'il n'y pleut pas. En fait, la démarche de Tarski est plus complexe qu'il n'y paraît, car cette phrase n'est qu'un ensemble de caractères, qui n'a *a priori* pas de signification. Mais Tarski crée un lien entre celle-ci et le monde extérieur, et lui donne alors un sens. C'est la même chose avec les langages formels : on crée des mondes mathématiques (comme les entiers naturels, les espaces vectoriels, les nombres complexes), où l'on interprète notre langage formel. Ces mondes mathématiques sont appelés des modèles.

Cette approche est formalisée par la théorie des modèles, qui étudie l'interaction entre deux univers *a priori* sans relation : l'univers des phrases écrites dans des langages formels, et celui des mondes mathématiques où l'on tente d'interpréter les phrases. L'idée motrice de cette démarche se retrouve dans toutes les disciplines scientifiques : on essaie de savoir où notre théorie s'applique, où nous pouvons lui donner un sens. Cependant, cette démarche ne comble pas nos attentes. Voyons pourquoi. Avec l'espoir de « comprendre la connaissance », on a décidé de trouver un sens au langage, ce qui nous a conduits à la formalisation de la notion de « phrase vraie » : une phrase est vraie lorsqu'on peut trouver un monde mathématique où elle l'est. On l'a fait en s'inspirant de la parabole de Tarski et de la pluie. Mais la différence fondamentale avec la parabole, c'est que Tarski crée un lien entre une phrase for-



La punition de l'homme-machine

• MAUD BARRET BERTELLONI •

Siri, Cortana : des bonnes femmes hantent désormais nos téléphones et nos ordinateurs. Ce sont des « assistants personnels intelligents », les produits les plus communs de l'IA (intelligence artificielle), que nous sollicitons en nous adressant à eux en langage naturel, attendant une réponse immédiate et pertinente. Or, cette exigence d'interaction souple et variée implique une adaptation réciproque des agents artificiels et de ceux qui les emploient. En d'autres termes, si nous voulons bénéficier de la continuité linguistique entre l'homme et la machine, il ne suffit pas d'humaniser la machine, il faut encore machiniser l'homme.

Le danger n'est pas si imminent. Quoique les résultats de l'IA soient bluffants, rien ne rapproche sa manière de penser de la nôtre. Les marques d'IA comme le test de Turing se limitent à un critère d'imitation : dans un test à l'aveugle, si le juge est incapable de déterminer qui, entre deux interlocuteurs, est la machine, celle-ci est dite « intelligente ». On ne peut pas pour autant en conclure que notre intelligence soit construite suivant les modèles qui sous-tendent ces machines ; il ne s'agit que d'une représentation de la cognition humaine parmi d'autres.

Le danger est plutôt de prendre un modèle pour une réalité incontestable en réduisant notre cognition à un simple programme. Le cas de Raymond Kurzweil, ingénieur et futurologue, dont le travail consiste à « apporter à Google la compréhension du langage naturel », est emblématique de ce court-circuit. Partisan féroce des réseaux de neurones artificiels, il en arrive à confondre notre cognition et son modèle connexionniste. Il propose ainsi de connecter notre néocortex au cloud : quand vient le moment de réfléchir, il suffirait de mettre notre intelligence en réseau afin de la multiplier. Ce cas témoigne d'une incapacité de juger le modèle pour ce qu'il est : une représentation parmi d'autres.

Toutefois, comme nous sommes limités dans nos études du langage et de la cognition, les représentations que nous faisons des modèles comportent une tendance à l'auto-réalisation. Nous adoptons des modèles, et oublions que leur existence est source de modifications dans l'objet et la conception que nous nous en faisons. De même que la carte modifie le territoire, la route devenant une ligne, les agglomérations des cercles, de même, nous tombons dans le piège de croire que notre intelligence n'est qu'une capacité de calcul, ce qui est visible dans les sciences cognitives, où les facultés mentales sont des programmes de traitement de l'information, les raisonnements sont des algorithmes et l'apprentissage un système d'auto-ajustement. Voilà le danger : nous ne nous limitons pas à potentialiser notre intelligence

grâce à la machine, non, nous adoptons le modèle que nous lui avons fabriqué. Le développement du Big Data participe de ce glissement de la rationalité moderne attachée à la causalité vers une rationalité de type statistique, lointaine du « pourquoi » et limitée au « comment » immédiat, contingent. Le Big Data ne consiste qu'en un ensemble de méthodes d'analyse statistique appliquées à des quantités de données telles qu'elles ne pourraient pas être traitées par un être humain. Il faut alors avoir recours à la capacité de calcul de la machine, dans l'espoir de savoir les analyser et d'y trouver de précieuses corrélations. Mais corrélation n'est pas causalité : l'efficacité de la modélisation et de ses prédictions se substitue à la recherche de lois générales expliquant le pourquoi des choses.

Ce glissement vers une rationalité statistique pourrait toutefois nous déranger sur un plan immédiat : si la rationalité par le calcul est mécanisable, c'est qu'on peut ainsi l'étendre à la machine. Il en découle que, dotée de capacité rationnelle, la machine devient agent au même titre que nous. En somme, si nous nous persuadons que la particularité d'un agent et sa condition d'autonomie résident dans sa capacité de raisonner, et que nous réduisons la rationalité à un ensemble de techniques probabilistes et statistiques, ce n'est pas seulement notre exclusivité d'êtres humains sur la pensée que nous perdons, mais notre unicité et notre sens même.

Il suffit de prendre l'exemple des logiciels de traitement de langage naturel, comme les traducteurs automatiques, pour se détromper. Même le produit du meilleur traducteur en ligne est rempli de contresens. Certes, ces logiciels pourront être améliorés. La tendance actuelle est d'élargir les bases de données. Mais est-ce vraiment traduire ? Le contexte, en ce cas, n'est que celui d'une récurrence statistique, alors que la tâche du traducteur est de savoir rendre une réalité étrangère dans un système de références familier. Certes, le résultat est si bon que l'on pourrait s'y méprendre, mais la tâche accomplie n'est pas la même.

Notre Babel à nous est une pile de modèles. Mais le danger de cette Babel contemporaine n'est pas celui de la punition de l'homme coupable d'*hybris*. La potentialisation immodérée de l'intellect humain par la machine requiert un langage spécifique, et si l'on réduit la rationalité à ce langage, si l'on commence à le considérer comme universel, nous perdrons simplement nos capacités, car nous perdrons au jeu de la machine. Perdre notre autonomie ainsi que notre unicité témoigne d'un techno-messianisme aveugle à la réalité des modèles et de leurs limites. La machinisation réelle de l'homme n'est pas près d'arriver, à moins que nous nous mettions à croire à son avènement.

melle et un monde réel, tangible, dans lequel la notion de vérité a un sens : il y a donc un vrai gain. Au contraire, lorsque l'on construit un monde mathématique, celui-ci n'est ni tangible, ni réel, car il est lui-même décrit dans un langage formel, où il n'y pas de notion de vérité. Dire que notre phrase formelle est vraie lorsqu'elle est vraie dans un monde tout aussi formel semble donc être une démarche qui se mord la queue, à la limite de la malhonnêteté. Ce sont des impressions qui reviennent souvent lorsqu'on essaie de définir formellement la Vérité ou d'autres notions en majuscule.

Tant qu'on s'intéresse uniquement au langage, il n'est pas facile de trouver d'autre notion pertinente que celle de Vérité. On s'aperçoit alors qu'on a oublié une chose majeure : la démonstration. C'est pourtant cette notion qui caractérise la science en général, et les manières de démontrer, et qui distingue les disciplines scientifiques. Il faut donc nécessairement l'étudier pour « comprendre quelque chose à la connaissance. » De plus, les démonstrations sont des objets très concrets : ce ne sont que des ensembles de phrases qui commencent par des hypothèses et se terminent par une conclusion. C'est donc beaucoup plus simple à définir et à utiliser que la Vérité et il y a moins de risques de tomber dans des réflexions douteuses.

Mais qu'a-t-on fait des démonstrations chez Tarski ? Pas grand-chose : s'il y a une démonstration de A sous les hypothèses B, la seule chose qu'on puisse conclure, c'est qu'un monde mathématique qui vérifie les hypothèses B, vérifie A. Mais ainsi, on n'étudie pas la démonstration en tant qu'objet, on la réduit à un « transmetteur de vérité » et on est incapable de différencier deux démonstrations qui ont les mêmes hypothèses

et la même conclusion. Tomber dans l'écueil inverse n'est pas non plus souhaitable : à savoir dire que toutes les démonstrations sont différentes et être incapable d'y trouver des ressemblances. On veut en fait réussir à capter une réalité de tous les jours : il arrive que deux personnes démontrent une même chose, mais avec un argumentaire différent, et on ressort avec l'idée que ces démonstrations n'ont rien à voir. À l'opposé, les deux personnes peuvent ne pas utiliser exactement les mêmes mots, mais on sent que les démonstrations sont « en gros » les mêmes.

Retournons aux mathématiques. On cherche alors à « interpréter les preuves », c'est-à-dire à associer à chaque démonstration un objet appartenant à un univers préalablement choisi. Les démonstrations « en gros » identiques seront associées au même objet et celles qui sont totalement différentes à des objets différents. Par exemple, une interprétation connue est celle par les chemins. On peut interpréter une preuve de A sous les hypothèses B, par un chemin de la ville B vers la ville A. Les chemins permettent de refléter des propriétés bien connues sur les preuves. Exemple : si l'on a une démonstration de A en supposant B et une de B en supposant C, alors on a une démonstration A en supposant C. Dans les chemins, cela devient : s'il y a un chemin de la ville B à la ville A et un chemin de la ville C à la ville B, alors il y a un chemin de la ville C à la ville A.

Interpréter les démonstrations se révèle souvent être une activité ardue et les interprétations non triviales et utiles se comptent sur les doigts de la main. On peut citer l'interprétation du Lambda-calcul simplement typé dans les catégories cartésiennes fermées, et l'interprétation de la théorie des types homotopiques dans les groupoides.

L'Europe trois fois suicidaire

• VALENTIN LANUSSE-CAZALE •

Dans son article « L'essence du néo-libéralisme », Bourdieu définit le néo-libéralisme comme « un programme de destruction des structures collectives capables de faire obstacle à la logique du marché pur. » Il montre que cette utopie, basée sur l'égoïsme rationnel, le rejet de toute institution bridant l'initiative et les libertés individuelles a été érigée en théorie économique classique par des intellectuels (Friedman, Hayek et Rand), afin de la faire advenir dans la réalité. Cependant, depuis les années 1980, l'utopie néolibérale se transforme en dystopie : financiarisation de l'économie, déréglementation des marchés, affaiblissement de l'État-Providence, la croissance fragilisée ne profite qu'à l'extrême minorité, augmentant les inégalités dans les pays occidentaux. 2016 apparaît comme un tournant majeur

dans notre histoire. Les Américains élisent Trump sur son programme protectionniste accusant le libre-échange et les étrangers d'être les principales causes des souffrances du peuple. Les Britanniques entérinent le Brexit. Dans tous les pays européens, les deux extrêmes progressent à chaque élection. Ces événements montrent que la majorité des peuples occidentaux rejettent le néo-libéralisme et que le discrédit de la gauche sociale-libérale, qui a participé à ce système sans résoudre ses apories, jette les électeurs vers l'extrême droite. Cent ans après la Première Guerre mondiale, les USA jouent désormais cavalier seul et l'Europe, désunie, en proie au doute, semble se suicider une troisième fois. **Retrouvez la version intégrale de l'article sur notre site www.lagazelle.net**

Réinterpréter les droits de l'homme

Comme les constructeurs de Babel, les fondateurs des droits de l'homme ont voulu fixer l'essence humaine dans un ciel immuable. Il est urgent d'abandonner cette métaphysique des principes pour une véritable pratique politique.

• SUZANNE VOGEL ET MARTIAL MANET •

Babel, c'était ce projet de tour susceptible de pénétrer les cieux et de rapprocher les hommes de l'Être suprême, qui s'acheva par une dispersion géographique et linguistique, atomisant une supposée communauté initiale et rappelant les hommes à leur condition terrestre. Comme les constructeurs de Babel, les pères fondateurs des Droits de l'homme ont souhaité construire une bâtisse permettant d'atteindre une essence humaine universelle pour préserver les hommes de toute tyrannie. Leur condition actuelle nous montre que ce noble projet théorique est dans l'impasse et nous impose aujourd'hui de repenser ces droits fondamentaux.

Le recours au mythe de Babel permet de proposer une certaine lecture critique des droits de l'homme, qui n'en est pas pour autant une remise en cause de principe mais une réinterprétation nécessaire à l'aune des enjeux contemporains. Avant cela, il convient de circonscrire l'objet difficilement saisissable que sont les droits de l'homme. Ils supposent la conjonction de deux idées : l'existence de droits individuels et leur affirmation, généralement sous forme écrite. La première est héritée de la pensée classique et de la pensée chrétienne. L'idée d'une affirmation par déclaration date du XVIII^e siècle, époque où le droit naturel devient une loi écrite et positive. Si elle n'est pas la première tentative de déclaration des droits de l'homme, celle de 1789 est devenue l'archétype de toutes les déclarations futures, jusqu'à celle de 1948, qui souhaitait transcender les cadres nationaux en inspirant la politique des États et en commandant l'action de la communauté internationale.

Un projet d'universalisme de principe

La logique initiale des droits de l'homme est d'accorder à tout être humain, indépendamment de sa condition sociale, des droits inhérents à sa personne, inaliénables et sacrés, qui dépassent l'aspect temporel de la société et la succession des pouvoirs. Cette doctrine se veut universaliste et égalitaire, incompatible avec les systèmes défendant une supériorité raciale, religieuse, sociale ou économique d'un groupe ou d'un individu. De même, le concept des droits de l'homme échappe à toute contrainte du et par le politique, qui pourrait considérer que la construction d'une société dite meilleure justifierait l'élimination ou l'oppression de ceux qui constituent un potentiel obstacle. Les droits fondamentaux ont donc comme fonction d'accorder à l'être humain une valeur qui transcende les communautés d'origine ainsi que les autres déterminations ou conditions spécifiques (sociales, politiques et économiques).

En se constituant comme langue universelle du droit, et indirectement des hommes entre eux, les droits de l'homme veulent en quelque sorte être la pierre angulaire du vaste édifice de la communauté humaine universelle. Ces principes seraient ainsi les moyens privilégiés par lesquels les êtres humains, dotés désormais de ces droits à et des devoirs qui en résultent, pourraient travailler à vivre ensemble, à s'améliorer toujours davantage pour un jour peut-être « pénétrer les cieux » de l'universel.

Un individualisme apolitique des droits de l'homme ?

Il peut sembler délicat de remettre en cause les principes fondamentaux qui régissent les droits de l'homme depuis le XVIII^e siècle. Pourtant, ces derniers ont fait face à de nombreuses critiques. L'une d'entre elles, venant de la gauche du spectre politique et que l'on pourrait nommer, en reprenant les mots de Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère « la critique radicale », remet en cause leur tendance individualiste et apolitique, empêchant toute forme d'émancipation. Les partisans de cette critique reprochent aux droits de l'homme leur dimension métaphysique qui postule un individu replié sur ses libertés privées et débarrassé de toutes déterminations socio-historiques, et qui fait fi de toute approche socialisante des droits en essentialisant l'individu. Les déclarations de droits souscrivent à une fiction indifférente aux contraintes struc-

turelles qui pèsent sur la volonté des agents, supposés isolés, anté-politiques et séparés de la communauté. Or, puisque la société ne peut jamais être que l'addition des entités qui la composent, une telle individualisation pose un réel problème politique, au sens où la participation pourtant nécessaire à la communauté (comprise comme maillage d'individus ayant des relations intersubjectives) est niée ou du moins n'est pas prise en compte. En faisant de la liberté humaine un donné pré-politique, les droits fondamentaux vident de tout contenu les luttes politiques d'émancipation en les concevant comme un simple moyen subordonné à la garantie de droits apolitiques.

La critique radicale vise avant tout à dénoncer une interprétation des droits de l'homme qui en ferait un paravent masquant les dynamiques de pouvoir qui s'exercent au profit de la souveraineté de quelques-uns sur tous, et incitant à une forme de non-participation aux choix de la communauté afin de se dispenser d'agir (par la régulation sociale ou la répartition des richesses). Ainsi, pour reprendre l'analogie avec Babel, si les droits de l'homme se veulent une langue commune à tous, cette langue serait en réalité construite de telle sorte qu'elle ne comporte pas les signes nécessaires pour s'adresser aux autres, chacun étant alors voué à ne s'adresser qu'à soi. Cette critique suggère donc une nouvelle conception des droits de l'homme, fondée sur une exigence fondamentale : accepter qu'ils n'appartiennent pas au Ciel des idées mais soient bien ancrés dans l'histoire et dans les luttes politiques.

Histoire et conflits : la nécessaire réalité des droits de l'homme

À défaut d'être un infondé métaphysique, les droits fondamentaux sont avant tout historiquement situés et sont l'objet de nombreux conflits d'interprétation. En effet, comme le pensent les tenants de la critique radicale, le projet des droits de l'homme court le risque de sombrer dans un essentialisme qui empêcherait toute manifestation pratique de ces droits. Il apparaît aujourd'hui nécessaire d'en produire une lecture politique et historique, plutôt que de les rejeter à un niveau métapolitique. Historiciser les droits de l'homme revient à les humaniser en reconnaissant la dimension conflictuelle de leur interprétation, ainsi qu'à les réintégrer à la société démocratique représentative de ces luttes de pouvoir. La conquête de la liberté ne peut donc pas s'extraire de ces dynamiques collectives mais doit composer avec elles pour en déjouer les dimensions oppressives et les réinscrire dans un espace de contestation en redéfinition permanente.

La condition humaine des droits de l'homme

Si les principes initiaux des rédacteurs de 1789 doivent être respectés, leur interprétation n'est pas intangible. Il s'agit désormais d'en proposer une alternative en abandonnant l'idée hiératique de principe au profit de celle d'une pratique. Les droits de l'homme, en tant que pratique de l'intersubjectivité, constituent des actes linguistiques complexes dont les effets ne peuvent être totalement maîtrisés. Les doter d'une dimension politique et sociale, c'est rendre possibles les conditions réelles permettant à tous le libre exercice de ces mêmes droits.

Pour échapper à un destin babélien, il convient de retrouver l'esprit premier de libération qui était à l'origine du projet d'universalisation prôné par les déclarations. Si le projet d'une langue originelle des droits de l'homme est théoriquement puissant, leur pratique effective semble les avoir enfermés dans le vide d'une circularité formelle. La diversité des langues existe pour le meilleur, si tant est que nous acceptions de la reconnaître comme telle et de faire des droits de l'homme non pas une langue creuse à prétention universelle mais un outil de traduction concret et protéiforme. Il est alors nécessaire de refuser de pénétrer les cieux pour ne pas y soumettre la terre mais bien l'inverse, c'est-à-dire pour rendre l'intangibilité du ciel fonction de la relativité du réel. 



« Une voie paisible »

Tyamara Nes est philosophe et économiste sociale et solidaire en 2014. Il est l'initiateur de la Raison, et vient de publier...

• Interview de T...

La Gazelle : Pouvez-vous nous présenter les grandes lignes du mouvement dans lequel vous vous inscrivez ?

Tyamara Nes : Nous partageons la conviction que l'Occident s'est trop longtemps fourvoyé sur la nature de la raison, ce qui n'a eu que des conséquences néfastes. En effet, les philosophes se sont toujours accordés sur l'idée que la raison, par la confrontation des arguments et par le débat d'idées, contribuait à la résolution de conflits irrationnels, voire permettait une forme d'entente. C'est à mon avis tout à fait erroné. Les philosophes n'ont jamais réussi à se mettre d'accord. Certes, il ne s'agit pas d'une violence physique, mais il est aisé de se rendre compte que les réfutations verbales sont agressives. Il y a une terrible volonté d'écraser autrui dans le savoir, qui, je l'avoue, m'effraie. Il suffit de noter le champ lexical du débat d'idées : la *disputatio* au Moyen Âge, la joute, la confrontation, la polémique, et j'en passe ! C'est à faire frémir. J'ai l'espoir que tout cela est derrière nous et n'appartient pas à l'avenir du XXI^e siècle. Le but du MPPR est d'assurer une nouvelle voie paisible à la raison, qui de surcroît soit ouverte à tous, sans aucune forme d'exclusion par l'argumentation. Pourquoi réfuter ? Il suffit de nuancer, d'ouvrir à la diversité, de tolérer la pluralité !

Vous vous placez donc en rupture avec l'histoire de la philosophie ?

Je pense qu'une des premières choses à faire consiste à disqualifier une bonne fois pour toutes la tradition philosophique violente. Entendez ici toute pensée qui produit des définitions complètes et affirmatives, toute pensée qui argumente contre une autre pensée. C'est à mon sens une forme de fondamentalisme, et nous gagnerions en lucidité à la nommer ainsi. D'ailleurs, les logiciens du XIX^e siècle nous ont appris que la vérité est une propriété intrinsèque de toute affirmation : affirmer quelque chose, c'est affirmer en même temps que c'est vrai. Dans ce cas, je préfère cesser d'affirmer plutôt qu'imposer à autrui des vérités. Puisque je souhaite de tout coeur qu'il en soit de même pour tous les philosophes, afin que nous vivions en paix et loin de toute tentative de monopolisation de la violence verbale, soi-disant légitime, il faut que nous engagions une vaste entreprise de neutralisation de la philosophie violente (et de tous ses suppôts : les tendances à l'affirmation et à l'argumentation exclusive).

Une telle neutralisation est-elle véritablement possible ?

J'en suis persuadé. Nous avons pour ce faire un argument imparable, ayant de surcroît la faveur des sociétés contemporaines. Il est d'une élégante simplicité, il porte l'étendard de la paix, mais surtout, il est à la portée de tous, sans aucune discrimination d'intellect. Il peut prendre la forme d'un « C'est bien plus compliqué », comme d'un « La réalité est plus nuancée ». Nous pouvons l'adapter en réponse à n'importe quelle définition proposée par la philosophie violente, sans jamais rentrer dans un rapport de force. Regardez : Carl Schmitt, un exemple paradigmatique de la philosophie violente, définit la politique comme la distinction ami-ennemi. Vous avez simplement à glisser, avec un ton bienveil-



e pour la raison »

iste. Il a reçu le prix Nobel d'économie
ateur du Mouvement pour la Paix plu-
ier aux éditions de demain Justice(s).

Yamara Nes •

lant : « Tout de même, la réalité est plus complexe ». Ce qui est merveilleux, c'est qu'une fois ces paroles prononcées, la discussion est immédiatement terminée. Bien sûr que la réalité est plus complexe que des mots, tout le monde le sait ! Vous n'avez d'ailleurs même pas besoin de savoir ce que vous désignez par réalité. Vous êtes au-delà de la discussion, vous êtes déjà dans l'espace de la vaste tolérance raisonnable.

Y a-t-il d'autres techniques argumentatives que vous privilégiez ?

L'usage de cas-limites ou de contre-exemples est très utile. En faisant preuve d'imagination, nous pouvons toujours en trouver. Je conseille de rechercher des contre-exemples émouvants, qui illustrent à quel point les définitions affirmatives sont brutales et coercitives envers les individus qui ne rentrent pas dans leurs standards. Quand il est question de petits enfants, ou de minorités, vous ne pouvez qu'avoir l'assentiment de vos lecteurs. Mais ce qui doit sous-tendre l'argumentation, c'est la volonté immuable de préserver la diversité du réel, la singularité de chaque situation et la liberté de chaque point de vue. Rappelez-le, constamment. Il ne faut jamais hésiter à reformuler la bonne cause. L'avantage immédiat, c'est que cela vous permet de ne jamais avoir besoin de faire d'affirmations. Or, affirmer quelque chose, c'est se soumettre à la critique, c'est encourager la violence verbale potentielle ! C'est précisément ce que nous nous devons d'éviter, en pacifistes. Ainsi, les techniques que je viens de vous exposer sont conformes à notre idéal de non-violence, puisqu'elles permettent de disqualifier tout en n'affirmant jamais rien.

Comment, dans ce cas, résoudre des problèmes philosophiques ?

Bien sûr, en tant que philosophe, je me dois parfois d'offrir des solutions aux situations, et de ne pas simplement désigner les multiples nuances de la réalité. Néanmoins, afin de ne pas trahir mon idéal de paix, j'ai élaboré une technique qui me semble conforme à ces deux exigences. C'est ce que je nomme « l'appel à la raison ». Il s'agit, à la fin d'un chapitre ou d'un ouvrage, de proposer que chaque situation soit résolue selon un raisonnement public pacifiste, hypothétique, ayant lieu selon ses propres modalités, dans un moment futur opportun, quelque part. Il permettra de prendre des décisions adaptées. Je n'ai ainsi pas besoin d'imposer une description coercitive, mais j'apporte ma contribution à la raison humaine. Soulignons encore à quel point l'attitude des anciens était puérile eu égard à la nôtre. Alors que, à la fin d'un ouvrage, ils s'obligeaient à intégrer des objections, ou même des anticipations d'objections (remarquez à quel point l'intériorisation de la violence était forte !), nous avons simplement à finir, gaiement, en annonçant : « Tout ce que je viens de dire n'est qu'une certaine approche, qui se doit d'être nuancée, parfois mise de côté, face à la pluralité des situations ».

Propos imaginés par Elsa Sonntag

« Le texte résiste et se donne à lire »

Hubert Bost est président de l'EPHE. Dans Babel, du texte au symbole (Labor et Fides, 1985), il s'intéresse aux significations du récit, ses origines et ses usages culturels. Il souligne un retournement contemporain qui a fait de Babel, d'un idéal unitaire, une dystopie totalitaire.

• Entretien avec Hubert Bost •

La Gazelle : Dans votre essai, vous considérez moins le texte que la dynamique du symbole. Votre démarche de lecture « solipsiste » ne s'oppose-t-elle pas à une méthode protestante, qui voudrait à tout prix en rester à la lettre du texte ?

Hubert Bost : Je me suis livré à deux types de lectures complémentaires. La première consiste à lire le texte en soi, à considérer ce qu'il dit, et donc à ne pas lui faire dire ce qu'il ne dit pas ; la deuxième, qui était plutôt une intuition que l'application d'une approche devenue par la suite courante, a consisté à m'intéresser à l'histoire de la réception du récit, à ses échos, ses impacts, et à montrer qu'un texte ne se lit jamais tout seul. Par exemple, on croit souvent que les hommes qui veulent ériger une tour et bâtir une ville, qui sera « la porte des cieux », cherchent à s'attaquer à Dieu. L'histoire de la réception montre que ce motif vient combler un silence du texte à la suite d'un syncrétisme avec les théogonies de l'Antiquité grecque : la Titanomachie a « percuté » ou « contaminé » le récit de Babel. Une interaction se produit entre le texte très bref et ses lecteurs qui comblerent ses silences.

Sur la question de la lecture protestante, on désignerait par « lecture solipsiste » une pratique où, seul face au texte, le lecteur croirait qu'il peut se débrouiller, trouver le sens du texte par ses propres moyens. C'est une approche attestée, notamment au XVIIIe, avec le déisme et le « libre-examen ». Mais aux débuts du protestantisme, même si les Réformateurs affirment, contre la Tradition et le magistère de l'Église catholique, que l'Écriture se suffit à elle-même (« sola Scriptura »), Luther a considéré que la lecture est communautaire, qu'une régulation du sens qu'on donne au texte s'opère par le partage des interprétations : c'est pourquoi le sens du texte peut émerger sans qu'il y ait besoin d'une autorité pour décréter la bonne interprétation.

Le texte résiste et se donne à relire : est-ce une vraie punition ?

Vous citez Barthes, à propos du lecteur, au moment où il tire son plaisir du texte. Alors, « le vieux mythe biblique se retourne, [...] le sujet accède à la jouissance par la cohabitation des langages qui travaillent côte à côte. Le plaisir du texte, c'est Babel heureuse. » Y aurait-il un plaisir du texte biblique, que l'on pourrait lire comme un roman, et jouir de son équivocité ?

Je le crois profondément. Ce plaisir du texte lu, c'est aussi celui que j'ai ressenti en écrivant : il naît notamment de voir que le texte produit des effets contradictoires. Pour commenter un texte, il faut prendre du plaisir à le lire. Si l'on accepte que le sens du texte n'est pas monophonique mais qu'il crée toutes sortes d'harmoniques, on perçoit quelque chose qui échappe à sa réduction doctrinale. Cela fait écho au « grand code » de Frye, cette façon de lire la Bible qui reçoit et exerce des influences extraordinairement diverses sur les cultures traversées. Ce qui m'a passionné dans Babel, c'est le retournement axiologique qui s'est opéré. Pendant des siècles, le texte a été considéré comme le récit d'une malédiction. Il « voulait dire » qu'avait existé une unité de langue originelle qui offrait un rapport étroit entre le mot et la chose ; les hommes perdirent cette langue parce que, par *hybris*, ils voulurent se faire les égaux de Dieu. C'était comme la version collective du péché après sa manifestation individuelle avec Adam et Ève. Au XXe siècle s'est opéré un retournement dans les interprétations : l'unité est devenue l'uniformité, voire le totalitarisme, tandis que la diversité et la variété ont été promues, devenant des garanties contre ce totalitarisme. Babel heureuse, c'est aussi cela. Le texte résiste et se donne à relire : est-on bien sûr que Dieu ait « puni » ou « maudit » les hommes ? Ne les a-t-il pas prémunis contre une entreprise potentiellement totalitaire ?

Chacun emploie l'image de Babel comme il veut. L'abbé Grégoire s'en sert pour critiquer la France des patois ; à l'inverse, un auteur occitan du XXe siècle prend Babel comme repoussoir absolu. Ce retournement

ment ne serait-il pas stratégique mais épistémologique ?

C'est d'abord un retournement culturel, qui nous renvoie au fait que nous ne sommes pas des lecteurs isolés ; nous sommes toujours immergés dans une culture. Nous n'y échappons pas, nous lisons les textes avec notre époque. C'est du reste une manière de relativiser la prétention qu'aurait n'importe quel commentateur de dire le sens du texte. L'idée selon laquelle le texte a un sens doit, dans une certaine mesure, continuer d'être défendue contre la « *sémiosis illimitée* » (Umberto Eco), cette dérive consistant à tout faire dire à n'importe quel texte. Il y a des choses que le texte ne dit pas, et il faut préserver sa positivité. Pour autant, l'idée selon laquelle on pourrait maîtriser les effets du texte est une illusion.

Une manière moderne de s'interroger sur le péché

Il y aurait donc le danger d'une lecture fondamentaliste, s'imaginant voir un péché dans Babel, et le danger d'un foisonnement des symboles ? Dans La Bibliothèque de Babel de Borges, tout signe a une infinité de sens. « Personne ne peut articuler une syllabe qui ne soit pleine de tendresses et de terreurs, qui ne soit quelque part le nom puissant d'un dieu. »

Qu'est-ce que le péché dans Babel ? S'il consiste à se prendre pour des dieux en escaladant les cieux, si les hommes qui se sont réunis dans la plaine de Shinéar pour bâtir la tour et la ville sont semblables aux titans qui s'en prennent à Jupiter dans le ciel empyrée, on a l'impression de lire un joli mythe. Mais, et c'est là que le retournement du XXe siècle est intéressant, il y a là quelque chose d'un peu enfantin. Si l'on politise la lecture, qu'on envisage les hommes rassemblés par la peur et par la parole d'un maître, autrement dit d'un tyran, si la parole qu'ils échangent résulte d'une forme d'injonction tyrannique, le péché est beaucoup moins enfantin ou mythique ; tout à coup, il donne un visage à l'une des choses qui nous menacent réellement comme collectivité humaine. Ce basculement politique me paraît typique de notre modernité. Et c'est alors que les réflexions sur ce qui déborde, échappe à la parole du maître, renvoient à la lecture comme activité potentiellement subversive parce qu'elle inspire des idées non contrôlées par les institutions autorisées. Le récit devient beaucoup plus intéressant, et une manière moderne de s'interroger sur le péché.

Pour un être humain, se nommer soi-même, c'est refuser sa condition

Une autre dimension du péché est la volonté de « se faire un nom ». Chez les Égyptiens, le nom du dieu ne peut être connu que par initiation et permet d'avoir pouvoir sur lui : y a-t-il une conception similaire de la nomination dans le monde hébraïque ?

Il existe une analogie. Pas au sens où le croyant aurait un pouvoir sur le dieu en le nommant, mais une similitude au sens où le nom est sacré, puisque le tétragramme sacré, énigmatique, n'est pas prononcé, et les juifs disent *hashem* (le nom, précisément), au moment où ils le (non-)lisent. Il est chargé de cette dimension sacrée qui l'entoure d'un respect particulier. À ce titre, l'injonction « *Faisons-nous un nom* » est une prétention à s'inscrire dans l'histoire, et aussi un refus de reconnaître que l'on a été nommé. Prétendre se nommer soi-même, c'est refuser sa condition d'être humain. C'est pourquoi j'ai fait ce détour par la psychanalyse qui insiste sur la dimension de « *castration symbolique* » qu'exerce le langage (Lacan) : conscience que l'être humain n'est pas à lui-même sa propre origine, et que se croire tel, c'est dériver vers une sorte de folie, une folie psychologique symétrique de la folie politique du totalitarisme.

Propos recueillis par Arthur Ségard



En Chine, l'identité fait débat

• PIERRE SEL •

Avant d'entamer toute réflexion sur une éventuelle identité chinoise, il convient de s'accorder sur certains points et termes. Cet article ne tentera pas de définir une hypothétique identité chinoise, mais, à travers deux exemples, l'un plus historique, l'autre plus contemporain, d'explorer certains termes et le contexte du débat chinois sur l'identité. Cet article ne saurait se suffire à lui-même, et ne prétend apporter que des pistes de réflexion.

Les contacts barbares ont défini la civilisation

À la fin du deuxième millénaire avant notre ère, dans la plaine centrale de la Chine, au milieu de cours d'eaux torrentiels s'épandant dans les plaines, sur les hautes terres qui émergeaient des marécages, s'élevait un archipel de petits États féodaux. Quand Yu le Grand, figure mythique, fondateur de la première (certainement mythique, elle aussi) dynastie royale des Xia, invita les seigneurs à lui rendre hommage, il y en avait plus « de dix mille ». Deux dynasties royales surent maintenir cette unité « féodale » dans la Chine antique : les Shang et les Zhou. Mais ces États féodaux ne sont pas les seuls habitants de la plaine du Henan : les incessantes incursions barbares dans les domaines causent souvent la chute d'une dynastie. Ainsi, dans la période qui va du VIII^e au III^e siècle avant notre ère, l'affaiblissement du

pouvoir des Zhou permet aux petites chefferies vassales de s'agglomérer et de former de puissants États.

Marcel Granet, dans *La Civilisation chinoise* (première édition, 1929), souligne le rôle déterminant qu'ont eu les contacts avec les barbares dans le développement de la civilisation chinoise. Géographiquement, ils n'entouraient pas ce qu'était la Chine de l'époque, mais se confondaient avec elle : les États féodaux étaient comme des bastions encerclés par des établissements barbares et les incursions, batailles, mariages, alliances et trahisons, permirent une lente assimilation des peuples « non civilisés ». Avec le développement des seigneuries et la lutte pour l'hégémonie (c'est-à-dire le contrôle de la plaine du Henan), ce sont celles des périphéries qui, à force d'alliances ou conquêtes des peuples barbares habitant les marches, surent acquérir une puissance suffisante pour exercer l'hégémonie. Pour citer Marcel Granet : « Tandis qu'au centre se créait la nation chinoise, à la périphérie s'élevaient des États qui, se proposant d'annexer le centre de la Chine, finirent, eux aussi, par devenir chinois ».

Un exemple du IV^e siècle avant notre ère offre une manifestation de cette « identité chinoise ». Le souverain Wuling du Royaume de Zhao (règnant de -325 à -299) et ses ministres débattent de la pertinence d'une réforme controversée, appelée *hu-fuqishe*, littéralement, « adopter les costumes et archers montés barbares ». Concrètement,

Where Did All of the Americans Go?

In light of tensions surrounding race and religion in the United States, it seems worthwhile to look back and ask: what kind of relationship has the United States had with its multiculturalism?

• DOMINICK TANOAH •

Imagine this: an American president repeatedly calls for the country to withdraw itself from global affairs. This president denounces the chaos, violence, and barbarism of the rest of the world, and pursues what he perceives to be the only logical action: raising the gates and keeping people born into that chaos at a defined distance. Although this attitude may seem painfully contemporary for many Americans, the principles of nativism and American cultural exceptionalism actually echo throughout that country's history. One need only look to the words of James Madison, a founding father and the 4th American president who advocated excluding immigrants who could not “incorporate [themselves] into our society.”

The United States has presented itself as a global symbol for multiculturalism and inclusion. This ideal is one that scrapes against the stories of intolerance and opening of the collapse of the American ideal because of the influence of minorities and foreigners who do not fully appreciate the wonder of the American experiment, and indeed pose a threat to it. These views underline a near constant debate in American political and cultural life: is the United States actually made stronger by a philosophy of inclusion, or does this attitude of accepting multiculturalism only weaken the country by forcing people of disparate cultures and principles together?

This mistrust of the “other” seems to find its clearest expression in the recent actions of the Trump administration. Recently, the

White House released an executive order to ban immigrants from seven majority Muslim countries. This order may run in direct opposition to American ideals of pluralism and tolerance, but it is deeply reminiscent of American politics of just a century ago. In 1917, Congress passed legislation that required any immigrant over the age of 16 to pass a literacy test before entering the country. This legislation opened the way for the Johnson-Reed Act, a law specifically aimed at limiting immigration from eastern and southern Europe, while cracking down on African immigration and outright banning Arabs and Asians.

According to the State Department, the goal of the act was to “preserve the ideal of American homogeneity.” Immigrants from these regions of the world were seen as intrinsically unable to adapt to the American way of life. When this prejudiced sentiment, combined with fears of cheap immigrant labor and the xenophobic anticommunist sentiment of the Red Scare, the result was one of the most restrictive immigration laws. As the country is faced with the same fear of cheap immigrant labor and xenophobia sparked by islamophobia, it may not be entirely shocking that the country is adopting the same legislative ideas.

These recurring economic and cultural issues lie at the center of the immigration ban and empower President Trump and populist leaders throughout Europe. Throughout the Western

body politic there exist the ideas that immigrants are responsible for a stagnating working class, and that Western culture is in a historic and ideologically critical conflict with the rest of the world. This is the perspective of people like Steve Bannon, the former editor of far right *Breitbart News*, and current chief strategist for President Trump. Bannon is acknowledged to be the most influential source of policy in the White House, including the ban. Although the order has been struck down by the courts, the attempt to push it through is deeply telling of Bannon's personal belief, expressed on his website and through his films, that the United States and Western culture are at risk at being overrun. He describes a “Judeo-Christian west” that is engaged in a “global war” with “jihadist Islamic fascism”. For Bannon, and those who agree with him, leaving the door open to wholesale inclusion gives room for a radical element that has the potential to destroy the principles that the country holds.

One may see a similar distress in the works of Samuel Huntington. In his work *Clash of Civilizations*, Huntington hypothesizes that the world is separated into distinct cultural zones that will succeed states as the primary actors in conflicts. Huntington went on to assert that a lack of a homogenous American culture only served to undermine the social cohesion and ability of the country to compete in the culturally divided world. This mistrust of multiculturalism is not at all new - it has existed in all eras of American history. However, the country

remains deeply divided on whether the idea of multiculturalism will hurt or hinder the country going forward, and this contention runs within the very DNA of the country. In the face of this retrenchment, it also becomes critical to ask what will come to pass when today's minorities become the majority of the American public. Demographics project that whites will only make up 48% of the American public by 2055. If the solvency of the country is founded on some obscure principles defined by the country white privileged founders, the demographic shift may make it necessary to reconsider exactly what constitutes the American life.

This debate between inclusivity and assimilation is one that can only grow as every year brings the United States closer to the moment where the issues of minorities become the issues of the majority. The racial and cultural tension that marks contemporary American life only foreshadows this critical moment. So too does the Trump administration's strategy of tailoring its message to white Americans who stand to lose the power of majority. The current administration was lifted to power by whites angry at their perceived loss of prestige and identity in the American life. The effort to recall memories of a country in firm rule by a cultural and demographic majority preyed on the fear of many who believed their country no longer belonged to them. Whether this attitude will be addressed by a change in these people's perceptions of the country or further efforts of division remains to be seen. ✎

il s'agit d'étudier et d'adopter les techniques et les costumes de peuples considérés comme barbares, afin de moderniser l'armée et apprendre ces techniques à la population. Cette décision est accueillie avec effroi par les ministres : s'écarter de la « voie chinoise » et étudier des coutumes barbares ? Hektor K.T. Yan, dans un article sur cet épisode historique, démontre que le rejet de cette réforme ne se fonde pas tant sur des raisons militaires ou stratégiques, mais bien sur ce qui est alors perçu comme « normal » : adopter les costumes d'un peuple « barbare » est choquant ! En effet, les États chinois (confédération chinoise, dans les termes de l'époque) se caractérisent alors par des rites enseignés par les ancêtres (les sages). Introduire des pratiques étrangères revient à s'écarter de la voie chinoise, et à perdre la « civilisation » selon les ministres du roi.

Mais comment a-t-on défini, durant l'antiquité, un caractère, des caractéristiques, une identité chinoise ? Pour Marcel Granet, cette communauté de civilisation paraît reposer, au début de la période féodale, soit sur des liens généalogiques, soit sur une politique traditionnelle d'intermariages. L'épisode du roi Wuling met également en lumière l'importance des rites. Même s'il faudrait consacrer plusieurs articles à part entière sur le rôle et le sens des rites, on peut, en assumant une simplification, leur attribuer une fonction éducative : transmission (*jiao*), manifestation d'un culte aux ancêtres, incarnation d'une identité commune. La crainte des ministres du souverain de Zhao est en somme que les rites se perdent et, par conséquent, que la voie des ancêtres s'éteigne.

Vers un renouveau du discours identitaire ?

Or, ces craintes et mises en garde du quatrième siècle avant notre ère résonnent avec les mises en garde de Xi Jinping à la jeunesse. Dans plusieurs discours devant les étudiants de l'Université de Pékin, celui-ci a martelé l'importance des « caractéristiques » chinoises, mis en garde contre « l'oubli de ses racines » et prôné l'intransigeance face aux « injonctions de l'étranger », preuves que le débat sur une hypothétique identité chinoise occupe toujours les esprits. Hui Yang, de l'université de Singapour, s'est penché sur la réaction de chercheurs chinois au livre *Les Caractéristiques chinoises* du missionnaire américain A. H. Anderson, écrit à la fin du XIXe siècle. Le propos du livre est de discuter ce que l'auteur considère comme étant « chinois », l'ouvrage se terminant par un

chapitre-bilan dans lequel Anderson dresse les « besoins » de la civilisation chinoise en vue de sa modernisation : pour le missionnaire américain, la solution est évidemment à chercher dans le christianisme.

L'intérêt que suscite ce livre en Chine continentale est réel : entre 1991 et 2014, il a été republié au moins vingt-neuf fois. Dans la variété de réactions étudiées par Hui Yang se dégagent deux larges camps, au sein desquels se retrouve une myriade de positions distinctes : ceux qui d'une part reconnaissent à l'observateur étranger un regard critique aiguisé, et ceux qui rejettent une vision archaïque et surtout simplifiée de l'identité chinoise. D'autre part, apparaît également un large consensus autour de la notion de « caractéristiques chinoises », et donc d'une identité chinoise, homogène et essentialisée. Pour ces chercheurs, l'idée d'une singularité de la Chine ne fait pas débat ; comme souvent, c'est la définition de cette singularité qui pose problème.

L'effervescence académique autour du livre d'A.H. Anderson et les discours de Xi Jinping sont révélateurs de l'importance qu'a pris le débat sur l'identité, dans certaines sphères de la société chinoise. Autrefois périphérie d'un monde centré sur l'Europe, scrutée par quelques missionnaires zélés, la Chine (et l'Asie en général) est devenue *de facto* un pôle de la mondialisation, se proclamant même championne du libre-échange. Or, cette mondialisation occidentale entraîne, comme dans tous les pays non-européens, un bouleversement évident des modes de vie et de la société. Toute ouverture sur l'autre amène une réaction, une réflexion sur soi. Ainsi, puisqu'une identité est une construction, une identité collective l'est d'autant plus qu'elle est un enjeu politique.

C'est dans ce contexte qu'il faut aborder ce débat chinois sur son identité et le renouveau du discours nationaliste. Rappelons que le grand enjeu de l'histoire chinoise est de construire ou préserver l'unité. Mao Zedong avait su construire la nation chinoise à l'aide d'un discours nationaliste et marxiste, à une époque où l'essentiel de la population était constitué de paysans illettrés. Les étudiants de l'université la plus réputée de Chine, en face desquels Xi Jinping s'est exprimé, ont grandi, pour la plupart, dans des conditions matérielles similaires à celles d'un jeune Occidental. Le discours marxiste a, pour des raisons évidentes, baissé en crédibilité. Le nationalisme est une rustine facile, mais est-il viable à long terme ? Il semble en tout cas que Pékin ait conscience des enjeux, même si la formulation d'un discours cohérent reste en suspens.

La naissance du jazz comme une anti-Babel

• AUGUSTE BERGOT •

L'histoire de la naissance du jazz, phénomène pur de création d'un langage artistique, apparaît comme une véritable anti-Babel : la construction inédite d'un langage de communication entre plusieurs peuples, à partir de patrimoines culturels pluriels. Cette histoire est celle d'une synthèse, mêlant développement et réappropriation de singularités esthétiques et transfiguration de schèmes existants ; une synthèse qui doit prendre ici le nom de « créolisation » au sens où l'entend Edouard Glissant (écrivain antillais), c'est-à-dire de confrontation d'individus aux origines variées menant à l'invention de moyens de s'adapter à une situation dont ils n'avaient pas d'expérience précédente, par une cohabitation plus ou moins harmonieuse ou violente, mais toujours productrice de schèmes culturels originaux.

Trois thèses concurrentes ont jusqu'alors cherché à expliquer les origines du jazz. La première est celle de la continuité, une approche essentialiste d'opposition entre Noirs et Blancs. La deuxième, celle de l'aliénation, consiste à dire que le jazz est seulement, comme le dit Adorno, une « sonorité de misère ». La dernière approche est celle de la créolisation qui, pour reprendre les termes de Jean Jamin et Yannick Seité, reviendrait à définir le jazz comme « musique de mélange, de brassage, de décalage, aux accents à la fois enjoués et désespérés. » Chacune de ces thèses nous dit quelque chose de la trajectoire du jazz, mais aucune ne peut prétendre à l'exclusivité.

Si l'Afrique est bien le sol natal du futur jazz, ce n'est pas parce qu'il en tire ses sonorités propres, mais son rythme. Les musicologues s'accordent à dire qu'il y a dans les formes musicales aux origines du jazz des survivances de pratiques chorégraphiques et musicales de tradition ouest-africaine (lieu de provenance de près de 90% des populations noires déplacées en Amérique), à savoir le développement d'un rythme à partir d'un thème donné et l'absence de séparation entre la danse, la musique et le chant, perpétuellement rythmés. C'est une mémoire motrice, au sens qu'en donne Bergson d'une technique du corps, qui est héritée du sol africain et non une mémoire imageante, c'est-à-dire des contenus musicaux. Si la pratique corporelle, motrice de la musique, était déjà prégnante chez ces populations africaines, son développement est lié à la manière même dont elles ont été déplacées et traitées aux États-Unis.

En effet, des procédés visant à séparer les familles, les membres d'une même population, partageant une culture et une langue communes, étaient mis en place par les exploitants des plantations qui craignaient d'y trouver les germes d'une potentielle révolte. C'est pour cette même raison que les esclaves noirs n'étaient (au départ, du moins) pas alphabétisés. Ainsi, la musique apparaissait comme un mode de communication et d'entente alternatif qui unifiait une communauté déjà plurielle. De là apparurent les premiers *work songs* qui accompagnaient les travaux des esclaves. Disséminés dans les champs, ceux-ci communiquaient par des appels, entre le récit et le chant, où le rythme s'épanouissait dans la scansion des travaux collectifs. Ces chants, bénéfiques aux rendements et au moral de la main-d'œuvre, étaient encouragés par les propriétaires des plantations.

À partir de 1734 et du Great Awakening, l'espace religieux a pu devenir l'espace d'ex-

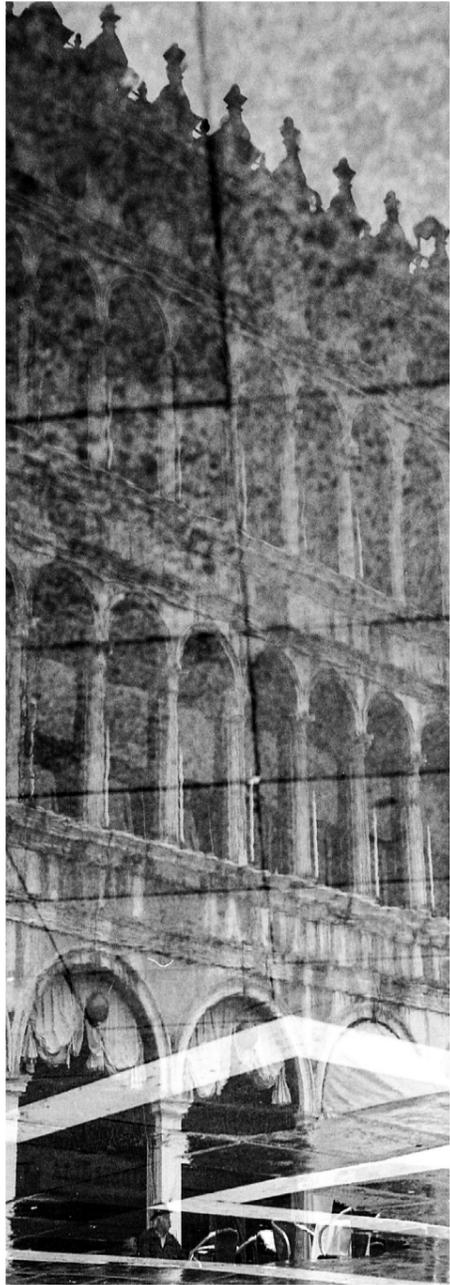
pression musicale privilégié des Afro-Américains. C'est la période du premier essor de l'évangélisation des esclaves, qui participent aux réunions religieuses massives, apprennent les versets bibliques et créent leurs églises. Peu à peu les pratiques profanes des Noirs imprègnent le répertoire religieux, et les significations originelles des versets bibliques sont transposées dans leur mystique propre, liée à l'idéal d'émancipation (la Terre Promise, par exemple, devient le Nord, le Jourdain devient le Mississippi). Ainsi naissent les *spirituals*, qui comportent des éléments musicaux propres à la communauté blanche (le répons, chant alterné entre l'officiant et l'assemblée, le répertoire des hymnes protestants, l'harmonisation à l'euro-péenne), mais dont l'esprit originel est détourné (le répons devient une improvisation, la pulsation est accentuée à contretemps et les variations harmoniques sont adaptées au sens mélodique africain).

L'éclatement des communautés noires après la Guerre de Sécession mène à la naissance du blues, autre esthétique créole fondamentale dans la création du jazz à proprement parler. Le blues devient l'expression de la douleur des Afro-Américains après les espoirs déçus de l'abolition de l'esclavage et des mouvements de violence contre les Noirs. L'expérience du dénuement économique, de l'isolement du petit métayage, de la promiscuité des grandes villes, du chômage et du vagabondage donne à cette nouvelle esthétique son état d'esprit et son accent typique : la *blue note*. Encore une fois, le terreau d'émergence de ce style musical n'est pas dans une prétendue « essence noire », mais dans la réinvention par la communauté afro-américaine du folklore euro-américain : le blues emprunte les instruments et les accords de la ballade américaine, en y ajoutant les inflexions sonores et rythmiques qui lui sont propres.

Il serait trop long de détailler ici toutes les intersections des différentes esthétiques musicales américaines dans la trajectoire d'apparition du jazz. Toutefois, il convient de préciser que la diffusion de ces trois nouveaux styles afro-américains (les *work songs*, les *spirituals*, le blues) via les premiers labels destinés spécifiquement à la musique dite noire a permis de structurer toutes les populations noires et créoles autour de cette nouvelle esthétique, qui est devenue l'objet de revendication du patrimoine proprement afro-américain, entre autres par le mouvement Harlem Renaissance. Deux villes particulièrement métissées ont alors joué le rôle de synergie menant au jazz : la Nouvelle-Orléans et Chicago. Le réinvestissement par des populations noires ou créoles désormais éduquées « à l'euro-péenne » des instruments de la fanfare et des clubs de musique *underground* financés par les gangsters de Chicago, donne lieu aux premiers babillements du jazz, qui se nourrit des échanges entre musiciens blancs (Gerschwin par exemple procure au jazz un grand nombre de standards) et musiciens noirs (Bechet, Ellington, Armstrong, etc.).

Anti-Babel, le jazz l'est assurément : une construction qui, plutôt que de se dresser pour défier les dieux, creuse le sol terrestre, qui préfère les structures horizontales aux structures verticales et qui fait naître, au sein de la discordance des peuples, un langage qui ne peut exister autrement que par l'harmonie d'un peuple.





Lire la ville avec Babel

« Il descendit voir cette ville et cette tour. » *Si Babel est communément associée à la tour, à la confusion des peuples et des langages, qu'en est-il de cette ville que présente le mythe ? Pour en proposer une lecture spatiale, c'est l'espace textuel qu'il faut investir.*

• CORTEN PÉREZ HOUIS •

Au-delà de la concision des neuf versets bibliques, qui reflète la concentration humaine et architecturale de la tour, une opposition chronologique et spatiale se dresse entre les lignes. À cause d'un châtement divin, les hommes passent d'une langue unique à une situation où « ils n'entendent pas la langue l'un de l'autre ». Mais la répétition du terme « dispersion » est autrement intrigante et peu souvent notée. Le désir d'éviter cette dispersion est d'abord indiqué (« que nous ne soyons dispersés sur la face de toute la terre »), dispersion qui semble être ensuite le pendant spatial de la confusion des langues : « il les dispersa sur la face de toute la terre. » Une lecture rétroactive du mythe permet de mettre en valeur un conflit entre deux modèles d'organisation spatiale incompatibles : la concentration et la dispersion.

Le châtement de Babel aboutit à la création de frontières linguistiques et spatiales. Il serait à l'origine de l'hétérogénéité intrinsèque de l'espace géographique. La prospérité est liée à la concentration spatiale de ce groupe humain homogène, comme si elle était un vecteur de religion, au sens de *re-ligere*, de liant, alors que le morcellement spatial serait une punition. Cette opposition binaire, concentration et dispersion, continue-t-elle de structurer l'aménagement urbain actuel ? Dans son article « Penser la ville : un impératif sous toutes les latitudes » (2007), Jacques Lévy ne mentionne pas directement la transposition de ce couple à la ville actuelle, mais propose un modèle qui le recompose. Nous sommes à nouveau confrontés à un

contraste binaire entre la ville compacte et la ville diffuse, mais ce contraste requalifie la hiérarchie babélique. Le modèle d'Amsterdam est celui de la ville compacte qui associe diversité et densité, tendant à maximiser l'avantage de la concentration, c'est-à-dire la coprésence et l'interaction du plus grand nombre d'opérateurs sociaux. Ici, la concentration spatiale, certes, mais aussi l'hétérogénéité et les interactions sociales, sont valorisées par rapport à l'étalement urbain et à l'uniformisation d'espaces distincts. Cette vision optimiste fait de la ville le lieu de toutes les opportunités et rencontres potentielles. Lévy opère un déplacement du paradigme biblique. L'hétérogénéité n'est plus une sanction, mais au contraire une caractéristique intrinsèque de la concentration spatiale.

Le critère déterminant de cette analyse est la gestion de l'accessibilité et de la mobilité. Les métriques pédestres, ou « circulations douces », favorisent les interactions entre groupes sociaux ou individus divergents. C'est ce que Lévy appelle les IMACs (Interactions multisensorielles aléatoires de contact). Marcher ou faire du vélo favorise bien plus les rapports sociaux, même fortuits, et c'est ce qui fait la richesse de la ville. Malgré une démarche encore très modélisatrice, Jacques Lévy nous offre la possibilité d'une lecture, certes en partie inversée, mais babélique tout de même, du contexte urbain actuel, en partie parce que la dispersion continue d'être considérée comme la fin de la ville, et la concentration spatiale (et verticale ?) comme la meilleure situation. Mais cette concentration spatiale et

cette hétérogénéité deviennent, pour certains, synonymes de tensions sociales. On peut imaginer un seuil de tolérance de la différenciation : un individu peut préférer ne pas être complètement entouré d'étrangers, de personnes avec qui il ne partage qu'une localisation géographique. Qu'en est-il alors de la promotion de l'étalement et de la dispersion ? On observe qu'à la quête d'une concentration urbaine hétérogène s'oppose la fragmentation choisie de la ville en autant d'espaces homogènes et différenciés. Avec les *gated communities*, les *edge cities* et la recherche de l'entre-soi, le châtement divin devient un idéal de vie. Les images aériennes de Sun City, charmante « ville » de l'Arizona, fournissent un aperçu des traductions spatiales de ce modèle émergent d'espace urbain. Située à la périphérie de Phoenix, elle mêle étalement géographique et concentration « arrangée » d'un groupe homogène sélectionné. En l'occurrence, des retraités à la recherche de sécurité et de tranquillité.

Cet exemple montre que les termes spatiaux définis avec Babel sont en perpétuelle réinterprétation. Le développement de ce type d'organisation spatiale reflète à la fois un problème d'interactions sociales et une incapacité des pouvoirs publics à empêcher ces initiatives individuelles de relocalisation préférentielle, qui se traduisent par des mouvements collectifs de ségrégation socio-spatiale. Babel, Amsterdam, Sun City : d'une ville à l'autre, la concentration et la dispersion sont des modalités qui permettent encore d'analyser la diversité des villes. Une diversité elle-même babélique.

Let's break the chains !

By tracing a brief history about conceptions of language, we shall highlight how poststructuralism has led to a deadlock that is being challenged by anarchism. Can we now break the chains of language ?

• SOLANGE MANCHE •

Together with Marx and Freud, Nietzsche is part of the trio that Paul Ricoeur called "the school of suspicion". They can be considered to have started the period of epistemic doubt, or the period that started to question the validity of consciousness itself. But the story of suspicion in linguistics properly started with "the founder of modern structural linguistics, Ferdinand de Saussure". Famously, he pointed out that language is a system of arbitrary signs. In a way Nietzsche already hinted at this and it is above all de Saussure's idea that signs are meaningful in opposition to other signs that is quite innovative at the time. It is the structure that matters, not what or when something is being said.

Poststructuralism went even further in this by reaching the conclusion that we cannot represent the real. Most of the time, when poststructuralism is introduced in higher education, its political underpinnings are forgotten. In the late 1960s the spirit of resistance against authority is in the air. It was no surprise that the authority of the author was also greatly contested in these days (Barthes' "The Death of the Author" and Foucault's "What Is an Author?"). However, this general tendency to oppose authority spread out to the text itself, and above all to critique. Jean-François Lyotard even posited that critique was a form of domination. Indeed, the primacy of determinism stands in line with the general popularity of Marxist theory in the academy. Basically, you could say that once arrived at a stage at which even criticism can be no longer practised as it is a form of domination, language is

in a deadlock – language itself has become quite meaningless as its linguistic structures make it multi-interpretable. It has become impossible to talk about essence. The structuralist tradition departed from a quite negative insight: the impossibility of the sign to point at reality.

Anarchists, on the other hand, have never really been bothered by this observation. Paul Goodman summarizes the anarchist stance regarding language quite well: "Text is not something that exists apart from the world of deeds and consequences, but is itself an act performed in a concrete situation with consequences of its own." For anarchists, it is quite useless to study language in a fragmentary manner, whereby coming to the conclusion that each sign is meaningless if not connected to other signs. The interconnectedness of symbols and signs is exactly what makes language meaningful.

As Goodman notes, the situation in which a concrete utterance takes place is of crucial importance. The simplest of scenarios requires a logic connection between what is being said and the setting. For example, if I ask my philosophy teacher to pass me the salt during a lecture, he will probably think I am not well. When I ask the same question when having a family dinner, I am understood. Anarchist linguists, thus, depart from a rather positive observation: people, in the majority of cases, manage to communicate quite well via the faculty of language in connection with the real. This optimism also underlies Noam Chomsky's linguistic theory of universal grammar (UG). Next to being sur-

prised at how creative young children are when it comes to creating new sentences once they have learned a basic grammatical structure and dispose of some vocabulary, he was equally astonished at the fact that young infants can learn any language to which they are being exposed. When a Swedish-born infant is being adopted by Spanish-speaking parents, this child will become a native speaker of Spanish without effort. There is nothing that makes this child less likely to speak Spanish as well as any other child born to Spanish-speaking parents, whether the biological parents are Russian or Chinese. Indeed, the latter is quite amazing, so Chomsky concluded that human beings must have some innate universal grammar "hardwired into the brain."

To explain it more technically, this is how UG functions: language makes sense because one sound is being preserved as different from another. It is because an [o] does not sound like a [d] or a [g] that I can hear the word /dog/. However, all languages count "discriminatory" sounds that do not exist in others. In Japanese, for example, no distinction is

being made between the [l] and the [r]. Therefore, if I am raised as a monolingual native speaker of Japanese, my brain will select only those discriminatory sounds that are necessary for making my language meaningful. Consequently, I lose the capacity to distinguishing the [l] and [r] sound as I only need the [r]. UG has been tested many times, using languages with the most intricate discriminatory sounds. Infants all show the same response: all discriminatory sounds are detected.

So, as a conclusion, a quite positive note: if we understand language within a concrete situation of usage and as unique combinations of elements rather than an infinity of arbitrariness, language suddenly becomes a quite astonishing phenomenon that enables humankind to communicate. From an anarchist perspective this would be one way of showing that mankind is not only determined by structures, but that it can use these structures to act creatively and, ultimately, to shape the world according to more desirable principles.

ÉLAN

Directeur	Augustin Langlade	Rédacteurs	M. Lacombe, D. Tanoh, C. Pérez Houis, P. Sel, S. Manche, A. Bergot, A. Ségard, E. Sonntag, S. Vogel et M. Manet, H. Moe-neclye, M. Barret Bertelloni
Rédacteurs en chef	Romane Le Roux et Victoire Barbin Perron	Webmaster	Catherine Pokrovskiy
Président honoraire	Mario Ranieri Martinotti	Siège social	89, rue de Cléry, 75002 Paris
Chefs de rubrique	Mélanie Laforestrie, Hugo Guiraudou, Marie Durrieu, Élie Beressi, Félix Loubaton, V. Lanusse-Cazale	Imprimé à Condé-sur-Noireau	par Corlet Imprimeur SA
Directrice artistique	Alice Morel	Association régie par la loi de 1901	N° SIRET : 814 503 645 00016
Trésorier	Bertrand Bouet	Adresse mail	redaction.lagazelle@gmail.com
Communication	Coline Renny	Partenariats	SciencesPo
Photographes	Lucie Termignon (site : https://500px.com/lucietermignon/) et Roman Cadre (site : http://romancadre.com/)		