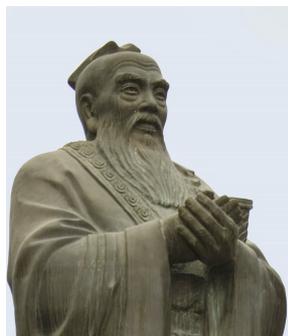


ACTU PHILOSOPHIA

[Accueil](#) > [Coups de coeur](#) > Jean-François Billeter : Contre François Jullien



Jean-François Billeter : Contre François Jullien

lundi 1er décembre 2014, par [Nicolas Rousseau](#)

« Mais laissant maintenant à part l'autorité divine de nos Livres sacrés, et celle de vos docteurs, examinez s'il est possible que votre Ly sans devenir le nôtre, c'est-à-dire l'Être infiniment parfait, puisse être la lumière, la sagesse, la règle qui éclaire tous les hommes ». Malebranche [1]

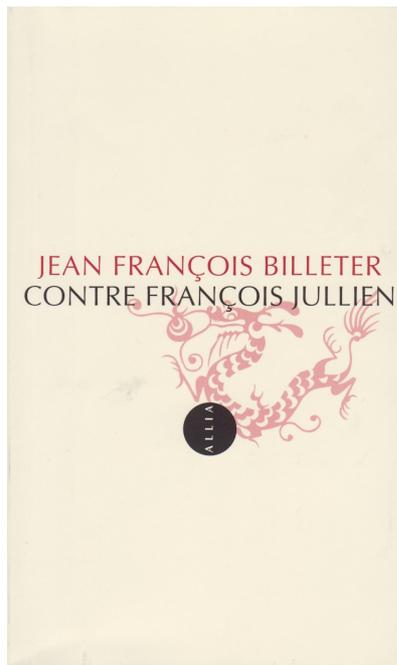
« Le mot *Ereignis*, pensé à partir de la chose qu'il nous découvre, doit maintenant nous parler comme le mot directeur (*Leitwort*) au service de la pensée. Comme tel, il est aussi intraduisible que le mot directeur grec *logos* ou que le chinois *Tao*. ». Heidegger [2]

*

Le mythe de la culture chinoise

Dans ce pamphlet dirigé contre François Jullien [3], Jean-François Billeter, sinologue, professeur émérite de l'université de Genève, s'élève contre ce qu'il considère comme un dogme intenable, à savoir l'idée d'une altérité radicale entre l'Occident et la Chine. La Chine serait comme un autre monde, un ailleurs exotique dont la pensée échapperait totalement à la nôtre. Elle serait en fait non pas tout autre (exotisme radical), mais plutôt *l'Autre de l'Occident*, son correspondant inversé, terme à terme, c'est-à-dire son double négatif. Pour l'auteur, cela relève purement du mythe. « L'écrivain Victor Segalen me semble avoir joué un rôle dans son ultime cristallisation [...] L'empire finissant deviendra pour lui "l'Ailleurs" par excellence, un Ailleurs fascinant parce que réputé impénétrable » [4].

Pour l'auteur, on peut tout au contraire comprendre la Chine, pour autant que l'on s'en donne les moyens, en particulier, comme on va le voir, qu'on ne recule pas devant la traduction des textes.



Le premier chapitre du livre retrace l'histoire de la formation de ce mythe, depuis les premiers Jésuites ayant voyagé en Chine, puis chez les philosophes des Lumières, avant qu'il n'imprègne l'imaginaire des intellectuels de la IIIe République. Billeter rappelle que le jésuite Matteo Ricci se sentait parfaitement à l'aise dans le système du mandarinat impérial, à la fois différent du nôtre et pourtant semblable en bien des points, dans son alliance des intellectuels et du pouvoir. « Ce mythe de la Chine philosophique plaît aux intellectuels français, me semble-t-il, parce qu'il constitue le pendant imaginaire de l'élitisme républicain qu'ils pensent incarner » [5]. Or Billeter montre que cette philosophie chinoise, qui pose l'immanence de la pensée au monde, qui semble si harmonieuse et si apaisée, a une fonction politique bien précise : « Pour faire oublier la violence et l'arbitraire dont l'empire était né, et par lesquels il se soutenait, il devait paraître conforme à l'ordre des choses. Tout fut recentré sur l'idée que l'ordre impérial était conforme aux lois de l'univers, depuis l'origine et pour tous les temps. Tous les domaines du savoir, toute la pensée, le langage, les représentations devaient concourir à persuader les esprits que cet ordre était, dans son essence, *naturel* » [6]. Cette naturalisation d'un ordre né de l'arbitraire et de la violence est la définition même de l'idéologie au sens marxiste, dans sa forme la plus pure. Pour expliquer l'origine de cette thèse d'une correspondance entre les deux traditions, Billeter situe François Jullien dans un courant d'études *comparatistes* de la civilisation chinoise, qui se fixe comme projet d'écrire son histoire comme un parallèle à l'histoire de l'Occident. « Il a ressuscité du même coup le mythe, si puissant, dans la mémoire française, de la Chine "philosophique" censée constituer l'Autre par excellence, l'Envers et l'Équivalent de notre monde » [7].

C'est la raison pour laquelle le détour par la Chine offrirait un dépaysement total, qui nous laisserait ensuite mieux revenir vers nous, avec la perspective nouvelle qu'offre la prise de distance (le « regard éloigné » du Persan et de l'anthropologue). Il résulte de ce jeu de miroirs une double illusion : celle de l'unité de la pensée chinoise, et de l'unité de la pensée « occidentale », comme s'il était possible par exemple de ranger dans un même ensemble la mystique rhénane, le cartésianisme et l'empirisme écossais. Or, entre deux traditions lettrées de l'Empire du milieu, il y a autant de différence qu'entre deux lignées philosophiques chez nous. On ne peut donc, selon Billeter, parler de *la* tradition des « lettrés », comme si tous adhéraient au même système de pensée à travers les siècles. « Cela consiste à nier l'idée même de philosophie, qui est nécessairement, en Chine comme ailleurs, une entreprise éthique et intellectuelle individuelle ». « Je pense que ses livres [...] ont convaincu beaucoup de lecteurs que la pensée chinoise était trop éloignée de la leur pour les concerner en quoi que ce fût et les renvoyait finalement à leur identité d'Occidentaux, réputée fondée sur la philosophie grecque - ce qui les flattait » [8]. La position dénoncée par l'auteur repose sur une contradiction intenable : selon la vision comparatiste, il faudrait en effet que la Chine soit un monde étranger, tout en étant le miroir du nôtre ! Il n'est pas difficile de comprendre que cette vision de la Chine comme reflet inversé de l'Occident est typiquement une illusion ethnocentriste. Les « mandarins » français [9] ne faisaient que projeter dans leurs homologues chinois l'image qu'ils se faisaient d'eux-mêmes.

La voie et la vertu de la traduction

En suivant l'auteur dans sa démonstration, nous voyons vaciller, voire même s'effondrer, les frontières rassurantes entre philosophie grecque et sagesse orientales, un peu comme si s'écroulait une muraille mentale qui nous empêchait jusque là d'entrer en Chine ! Il est en effet commode d'opposer, comme deux blocs, philosophie et sagesse, dans une louable intention de ne pas mélanger les deux, et surtout de ne pas projeter nos

catégories d'entendement occidentales sur la pensée chinoise, ce qui relèverait d'un ethnocentrisme aveugle à l'"Autre", voire d'un impérialisme de la Raison. Le malheur est qu'en suivant cette voie, on se condamne à ne plus dialoguer, donc à ignorer l'autre tradition et enfin à l'enfermer dans un ailleurs inaccessible, sacré, une "cité interdite" où le philosophe ne pourra jamais rentrer. Si donc on postule un gouffre infranchissable entre les deux modes de pensée, on se condamne à ne plus traduire et à s'enfermer dans un cercle vicieux d'incompréhension. A l'inverse, si on tient que le dialogue est possible, alors la pensée chinoise devient bien plus intelligible, quoique moins exotique. Bien évidemment, c'est le sentiment grisant de l'exotisme (la pensée du Dehors...) qui risque d'être mis à mal, mais avec ce bénéfice secondaire très appréciable de pouvoir tout simplement comprendre ce que disent les auteurs chinois !

Il est dans ce cas indispensable de cesser de prendre les mots comme des fétiches renfermant un sens. Ce travers, dénoncé par Wittgenstein, vient de ce qu'on s'habitue à penser dans les mots et à oublier leur lien avec les choses. Les mots seront alors pris hors de tout contexte, comme s'ils renfermaient en eux-mêmes une signification unique, et ne servait pas à désigner la réalité, chaque fois dans un contexte précis. « Il en résulte une distorsion très visible dans *Éloge de la fadeur* pour ne citer que cet exemple. Dans les textes qu'il cite, il rend iniment le mot *tan* par "fade" ou "insipide" alors que, dans la plupart des cas, il eût été plus juste de le rendre par *fin, léger, délicat, subtil, imperceptible, ténu, atténué, dilué, délavé, pâle, faible, raréfié*, etc. Pour signaler dans chacune de ses traductions la notion (ou la valeur) qui lui importe, il enfonce partout, comme un clou, la traduction française à laquelle il s'est arrêté - et crée par là un effet d'étrangeté artificielle. Dans la plupart des cas, il pouvait rendre le passage de façon beaucoup plus naturelle, avec la conséquence qu'il semblerait moins chinois et nous rappellerait ce que nos auteurs ont aussi dit. C'est ainsi que l'exotisme naît bien souvent, chez François Jullien et chez les sinologues en général, d'un choix de traduction contestable » [10].

On comprend bien que cette sacralisation des cultures empêche toute *communication*. Si les Chinois pensent en chinois et de façon radicalement chinoise, alors il est bien évident que toute traduction est vouée à l'échec. Elle dénaturera le propos traduit parce qu'elle ne respectera pas le sens original des mots. On aurait donc beau chercher un équivalent à Tao, ce ne pourrait être qu'un terme philosophique beaucoup trop chargé de sens par la tradition (la nature, la réalité, le monde, l'être...) et donc impropre à rendre la spécificité du terme de départ. On considérera que la pensée chinoise aura été falsifiée parce qu'elle aura été comprise à partir de nos cadres occidentaux. Le malheur étant que pour prouver qu'on a falsifié le sens du mot Tao, il faudrait déjà le connaître... Si on ne peut pas proposer d'équivalent, on en est piteusement réduit à dire que le tao est chose trop ineffable pour nos cadres d'occidentaux enfermés dans leur logique, qui ne supportent pas la contradiction parce qu'ils ne veulent pas qu'on puisse dire en même temps A et non-A. Pour éviter le piège de l'ethnocentriste, il faudrait tout simplement *ne pas traduire*, et donc espérer que par une lente imprégnation, muette et respectueuse, certains fins lecteurs finissent par saisir l'esprit du Tao, à défaut de sa lettre. (Le simple fait typographique d'écrire *Tao* en italiques signalera le caractère mystérieux et sacré de ce terme et découragera donc les profanes de vouloir lui trouver une signification ordinaire.)

« Cela se voit par exemple dans le *Houai-nan-tseu*, dont une traduction a paru récemment dans la Bibliothèque de la Pléiade. Ce gros ouvrage, qui date du début IIe siècle avant notre ère, donc les débuts de l'empire, consiste, de bout en bout, en un éloge dithyrambique et confus du *Tao*. Les sinologues qui l'ont traduit ont laissé ce mot dans leur traduction, ce qui rend l'ouvrage incompréhensible. Ils auraient pu mettre à la place la "Nature", car la "Nature" aussi engendre, est engendrée et se régénère selon ses propres lois, peut servir de modèle à une action sans cesse renouvelée, etc. S'ils avaient pris ce parti, le lecteur comprendrait sans peine que le *Houai-nan-tseu* est un ouvrage politique qui vise à *fonder en nature* le pouvoir impérial. Cela aurait placé cette oeuvre, non dans un Ailleurs fantastique et inaccessible, mais dans un passé historique que nous pouvons comprendre comme nous comprenons le nôtre.

Cet exemple montre à merveille qu'un choix de traduction suffit à créer le mirage d'un univers intellectuel entièrement séparé du nôtre et qu'un choix différent aurait, au contraire, placé l'ouvrage sur le sol commun des pouvoirs et de leurs idéologies, et aurait *ipso facto* fait apparaître ce que le pouvoir impérial des Han et ses différentes justifications imaginaires ont eu de particulier - ce qui aurait élargi de façon appréciable notre horizon historique et intellectuel » [11].

Il ne faut pas donc pas avoir peur de traduire, quand bien même cela paraîtrait sacrilège pour la dignité des notions chinoises. Billeter refuse la sacralisation de certains termes et par là-même, la sacralisation d'un mode de pensée et d'une culture, qui seraient par là-même sanctuarisés, placés dans un « ailleurs impénétrable ». Le risque de la traduction est bien évidemment celui de perdre le sens original en le rendant par un équivalent impropre, mais l'auteur plaide pour une traduction qui tienne compte à la fois du contexte d'origine des mots et du contexte de réception, celui du public qui lira la traduction. Le meilleur exemple qu'il en donne est la traduction du célèbre aphorisme de Lao Tseu : *wei wu wei*, littéralement "l'agir est le non-agir". Bien que cette traduction stricte rende l'opposition présente dans la langue d'origine, la phrase reste telle quelle incompréhensible à un lecteur occidental. D'un point de vue formel, l'affirmation de l'identité de deux contraires va contre les règles élémentaires de notre logique, au point que même un hégélien endurci à la dialectique pourrait froncer les sourcils !... Quant au contenu, un Français ne peut manquer de comprendre le "non-agir"

comme synonyme d'inaction, de passivité. La sentence sera donc reçue comme une incitation à ne rien faire, comme s'il s'agissait là de la plus haute forme de sagesse, comme si les choses allaient se faire tout seules... Pour dissiper cette obscurité, Billeter propose une traduction en contexte, qui soit intelligible pour nous en gardant l'esprit de la phrase : "agir *sans forcer les choses*". On y perd le balancement logique de départ, mais on comprend le sens global de la phrase. Pour bien agir, il ne faut pas brusquer les choses, il ne faut pas tout vouloir changer. On comprend alors qu'on a affaire à une sagesse de la prudence et de la modération, par opposition à l'injonction à bouleverser l'ordre des choses. Il devient maintenant possible de discuter de ces deux sagesse en étudiant leurs fondements cosmologiques et politiques, puis de décider s'il faut ou non changer le monde. Le lecteur français peut tout simplement comprendre ce conseil de Lao-Tseu, sans nécessairement l'accepter. En plus de désacraliser la tradition chinoise, Jean-François Billeter nous fait découvrir avec un certain plaisir malicieux que tous les penseurs chinois ne correspondaient pas à cette image du sage qui cite pieusement les sentences de Confucius.

« Li Tcheu, un auteur d'époque Ming, exécrait les discours des mandarins frottés de néoconfucianisme : "Tous ceux qui cherchent à se faire une réputation se font philosophes, écrivait-il, car la philosophie est le moyen le plus simple de s'en faire une. Tous les bons à rien se font philosophes, car la philosophie peut les tirer d'affaire. Tous les imposteurs parlent philosophie, car cela leur permet de faire passer leurs duperies. Ah, le vieux Confucius aussi parlait philosophie. S'il avait su la catastrophe qui en est résultée !" » [12]

Le simple fait d'oser employer le mot philosophie (que l'auteur utilise pour rendre "l'étude de la Voie", « qui est spécifiquement néoconfucianiste ») semble audacieux. Mais dans la mesure où cette étude se rapproche suffisamment de la discipline occidentale, et où le passage évoque des travers qui ne sont pas tout à fait inconnus sous nos latitudes, il n'y a sans doute pas de raison de le trouver impropre...

Les deux derniers chapitres du livre appuient sur les conséquences politiques, en Chine comme en France, de cette dépolitisation des penseurs chinois : tout simplement le conservatisme, le conformisme intellectuel. La « pensée de l'immanence » que François Jullien célèbre à la suite de Deleuze peut être tout simplement un beau nom pour la soumission résignée face à un pouvoir qui s'est imposé en puissance transcendante et inébranlable. Je ne fais que ce qui est à mon niveau, dans l'immanence de la vie, car cela est bon et naturel... Or, Billeter y insiste suffisamment, l'harmonie tant admirée dans le système chinois a été imposé par la violence impériale, et il constitue un prolongement quotidien de cette violence, dans les actes et dans les mots, par exemple dans cette assimilation traditionnellement faite entre vertu et l'insertion dans un ordre impersonnel du monde. Comment ne pas voir, souligne l'auteur, qu'aucune notion de personne humaine ne peut avoir de sens dans un tel système ? L'individu n'y est pas un sujet libre, il n'est qu'une partie du tout. Et comme on le sait, la violence la plus efficace est celle qui ne se fait plus sentir du tout. En fondant en nature la politique, on l'impose en dépolitisant les consciences par le fait même de nier l'arbitraire ayant présidé à l'établissement du pouvoir. Aujourd'hui, cela revient, selon Billeter, à donner son approbation à une "éthique" commerciale où seule la question des moyens est autorisée, tandis que la délibération sur les fins est exclue : le capitalisme est sinon justifié, du moins plus du tout critiqué. L'injonction pragmatiste à ne considérer que l'efficacité de l'action est de ce point de vue l'autre nom du conformisme, de la résignation face à l'ordre des choses.

L'universalisme, stade suprême de l'ethnocentrisme ?

Il est vrai que le reproche d'ethnocentrisme pourrait s'appliquer aussi à la position de Billeter. Il s'appuie en effet sur la notion de dignité de la personne pour opposer l'individualisme occidental à ce holisme despotique de la Chine. Or, il est bien évident que cette notion de dignité a elle aussi une histoire et que si elle fonde une idée de l'homme qui est en droit universalisable, rien ne dit qu'une autre culture ne puisse recevoir un autre fondement tout aussi défendable, comme la prééminence du tout sur l'individu, qui est le socle traditionnel de la culture chinoise. On se trouverait alors dans cette situation délicate, où le "culturalisme" de Jullien aussi bien que l'universalisme défendu par Billeter seraient deux versions de l'ethnocentrisme occidental, avec deux conséquences opposées et aussi difficilement tenables l'une que l'autre : soit accepter tel quel un régime despotique, pour ne pas imposer nos cadres de pensées culturels ; soit imposer de l'extérieur, de façon impérialiste, un nouveau modèle "occidental" à la Chine. Soit les Chinois n'ont pas besoin des droits de l'homme parce que ce n'est pas dans leur culture -ou peut-être dans leur nature... Soit les droits de l'homme devraient être défendues, au risque de les imposer de force à des gens qui n'ont rien demandé.

Dans les deux cas, un véritable détour par la Chine serait impossible, soit qu'on la repousse trop loin de nous, soit qu'on ne tolère pas sa différence. Dans les deux cas, un véritable dialogue est impossible, puisque la diversité de la raison est par avance conjurée : soit nous opposons deux systèmes de pensée radicalement exotiques (aucune communication n'est donc possible entre eux), soit nous opposons la raison occidentale à l'irrationalité chinoise (qui doit dès lors être critiquée et combattue).

Néanmoins, la démarche de Billeter a cet avantage qu'elle maintient ouverte la possibilité du dialogue, parce qu'elle parie sur l'intelligibilité des textes. Alors la compréhension de l'autre culture devient possible, et donc la discussion. Or, cela n'oblige pas à présupposer, du même coup, une universalité de la raison humaine qui devrait à tout coup prendre la forme du dialogue amenant à convaincre l'autre. Il est vrai que Billeter ne tranche pas cette question, car tel n'est pas tout à fait son objet. Il montre simplement que la Chine n'est pas monolithique. A

toutes époques, le pouvoir impérial a été contesté. La vision de l'harmonie naturelle du tout ne s'impose donc pas naturellement à tous les Chinois. Elle est elle-même plus relative et plus fragile qu'il n'y paraît. La position universaliste a donc cette supériorité sur le "relativisme" de ne pas croire sur parole l'image qu'un pouvoir veut donner de lui-même. Il n'est pas interdit de critiquer le taoïsme ou le confucianisme en exhibant leurs fondements et leurs limites. Mais, comme dans la dispute entre les deux philosophes de Malebranche sur l'origine de toute sagesse, rien ne dit qu'on parvienne finalement à un accord définitif (le Ly n'est pas l'Être Suprême) mais on aura au moins défini un fonds de sens commun (la question du fondement de la sagesse peut être discutée). On a donc tout intérêt à recourir au principe de charité [13], qui veut que j'accorde a priori à mon interlocuteur la capacité de tenir un discours sensé, ce qui revient à supposer que nous partageons un certain sens commun. Les Chinois ne sont pas à ce point différents de nous que leur pensée nous serait totalement inintelligible. L'éthique du dialogue ne demande pas qu'on finisse sur la "victoire" d'un des deux interlocuteurs, ni qu'on parvienne à un consensus final, mais qu'on puisse comprendre les raisons d'un différend peut-être insurmontable. A tout le moins, les deux parties auront admis qu'elles sont "d'accord pour ne pas être d'accord". De plus, selon Billeter, tous les Chinois ne refusent pas les droits de l'homme, mais ceux-ci, il est vrai, se heurtent à la résistance des habitudes, des traditions, et du pouvoir en place, qui accepte plus facilement d'importer d'Occident les règles de l'économie capitaliste que sa pensée universaliste. Réciproquement, admettre que nous avons des choses à apprendre des Chinois et de leur sagesse est un autre bon moyen de réduire l'extériorité entre nos cultures.

Les habits neufs des mandarins

Le détour par la Chine peut éclairer en retour notre culture française -tant il est vrai que la considération des autres cultures devrait d'abord servir à se critiquer soi-même, à commencer par son propre milieu social. Car nous avons encore aujourd'hui nos mandarins. Chez eux, l'intraductibilité n'est pas seulement un aveu d'échec face à un texte impossible à faire passer dans un langage clair, mais un hermétisme sciemment entretenu, pour donner l'illusion d'une pensée autre, qui bouleverserait de fond en comble nos cadres mentaux ordinaires. Est-il excessif de demander un peu d'intelligibilité ? Par exemple, serait-il si absurde de traduire *Dasein*, comme l'ont fait les premiers traducteurs ?... Ce terme désigne-t-il bien la spécificité de l'existence humaine, ou bien fait-il signe vers un autre ordre de réalité, qui n'appartient qu'à l'homme sans être vraiment l'homme, et qui résisterait à tout passage en français ?...

Que resterait-il de leur prestige si leurs textes devenaient soudain lisibles ? Que verrions-nous, sinon de vieilles pièces raccomodées ? Voilà pourquoi ils présentent comme des nouveautés ravissantes toutes sortes de vieilleries métaphysiques qui n'auraient jamais dû sortir de la théologie médiévale d'où elles proviennent, quand ils ne parlent pas directement dans un jargon empesé, mélangeant physique quantique, théorie des réseaux et vocabulaire néo-scolastique. Il est vrai qu'à les écouter, nous ne vivrions pas dans l'harmonie du tout, mais plutôt au temps de la déconstruction de toutes les évidences, dans le relativisme généralisé. Et si l'essentiel nous échappe, ou ne peut se dire que dans un langage d'initiés, à quoi bon vouloir comprendre le monde ? Comme le dit Louis Pinto, « on peut apprendre à sentir un écrit par exemple d'après la fréquence de Nietzsche, Tarde, Latour, Negri qu'il contient et en déduire que, à première vue, les choses se présentent plutôt mal : trop de "fondements" de "notre" pensée, de "certitudes" se trouvent ébranlés en même temps pour espérer survivre à pareil exercice » [14]. La "déconstruction" est un despotisme intellectuel aussi étouffant que celui de l'harmonie céleste, car il sape l'intelligibilité de notre présent. Il impose une servitude à l'esprit, la résignation devant l'incompréhensible.

En suivant ce travers, on traduira donc de moins en moins (logos, tao, *Dasein*, *Ereignis*...) et on renforcera l'illusion de profondeur abyssale de ces termes magiques, véritables mots de passe offrant l'accès à l'ineffable. Cette obscurité, véritable rideau de fumée contre la lisibilité, n'est jamais qu'un obscurantisme sophistiqué, un irrationnalisme raffiné. Ou comment certaines formes de pensée soi-disant novatrices reconduisent à la superstition la plus arriérée, superstition imposée par un effet d'intimidation institutionnelle, qui permettra de départager entre ceux qui admettent sincèrement n'y rien comprendre -ils seront méprisés comme des béotiens englués dans l'état - et ceux qui acceptent la soumission intellectuelle à des pseudo-idées -on les invitera à la bergerie de l'Être... Pour le dire avec Régis Debray, « la prolixité savantasse tient sans doute à une certaine volonté de venir à bout du réel par les mots, de dissoudre les originaux en vaporeuses subtilités. Nos parasciences institutionnelles exorcisent ainsi l'accidentel, le fragile, l'impromptu, bref le vivant, par la phraséologie la mieux accréditée du jour (et qui, demain, nous tombera des mains). L'Université, ou l'apprentissage des verbosités habilitantes (pour la carrière) et débilitantes (pour l'esprit) » [15]. Et voilà pourquoi, face à de nombreuses traductions de Heidegger, on se dit que c'est du chinois !

Notes

[1] *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu.*

[2] « Identité et différence », in *Questions I*, page 270.

[3] Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, Allia, 2006.

[4] Page 9.

[5] Page 12.

[6] Page 18.

[7] Page 34.

[8] Page 43.

[9] Rappelons que les concours de recrutement par épreuves écrites ont été institués par Napoléon, qui s'est inspiré du système des fonctionnaires impériaux chinois.

[10] Pages 49-50.

[11] Pages 57-58.

[12] Page 73.

[13] Pour une discussion détaillée de ce principe, voir l'article de Vincent Descombes, « [L'idée d'un sens commun](#) ». L'auteur discute dans la dernière partie des fondements du droit naturel et de la possibilité d'un sens commun à tous les hommes, sur l'exemple du sentiment d'injustice.

[14] Louis Pinto, *Sociologie et philosophie : libres échanges*, Ithaque, 2014, page 246.

[15] Régis Debray, *Modernes catacombes*, Gallimard, NRF, 2013, page 206.