

LA CRISE DE L'IMAGINAIRE POLITIQUE CONTEMPORAIN : TROP TARD POUR L'HOMME ?

par **Silvério da Rocha-Cunha***

(Université de Évora/NICPRI).

1. En voulant être radical, c'est-à-dire, en voulant prendre les choses par la racine, on pourrait, peut-être, dire qu'à notre époque on veut filtrer des moustiques et avaler des chameaux¹. Comme un discours diffus qui fonctionne pour qu'on ne parle pas des problèmes effectifs de l'histoire des hommes. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une critique assise sur le besoin d'une «nouvelle» ouverture absolue pour l'histoire humaine, car ni la fin de celle-ci, ni son ouverture totale sont possibles (à vrai dire, l'une et l'autre ne sont que des formules de fermeture), mais de mettre l'accent sur le doute nécessaire pour que des croyances établies dans la pluralité humaine et sa multitude d'expériences soient mises à l'épreuve de la réflexion sur leurs contenus et parcours dans l'histoire. C'est pourquoi demeure valide l'observation de Castoriadis quand il dit qu'il n'y aura jamais possibilité pour une démarche philosophique et politique qui présume la «liberté pure d'un sujet fictif»², car l'autonomie du sujet se reporte toujours à la réélaboration du discours de l'autre, et c'est aussi pourquoi cette autonomie sera une expérience collective ou elle ne sera rien, que «l'existence humaine est une existence à plusieurs»³, sous une forme historique et politique, ou sera un «non-sens».

2. Or, le problème actuel est celui de la profonde indifférence qui se propage dans les relations politiques de l'Occident tardif. Indifférence et fatigue d'un Occident excessivement tecno-économique, où s'est développé un paradigme de rationalité un peu étrange, puisque le discours politique apparaît en fait dépourvu d'une légitimité

* Université de Évora/NICPRI.

¹ Ce texte s'insère dans un projet d'une équipe du NICPRI sous le titre général «Visions et Possibilités d'une Citoyenneté Mondiale au XXIe Siècle», candidat à financement de la FCT (Portugal) [PTDC/CPJ-CPO/104241/2008].

² C. CASTORIADIS, *L'Institution Imaginaire de la Société*, Paris, 1975, p. 145.

substantive, survivant au moyen d'une rationalité systémique sophistiquée, supporté par un système de légalité complexe. On a déjà remarqué que l'orgueil d'un système social qui pense tout pouvoir résoudre par l'efficacité technoscientifique engendre une *hybris* inévitable qui se verra, un jour ou l'autre, «corrigée» par une *némésis* probablement aussi cruelle et irrationnelle⁴. Cette perte de légitimité dévoile une peur cachée sous la forme de certains phénomènes tels que l'abstentionnisme ou la «crise de la justice», mais ceux qui détiennent le pouvoir ont la pulsion de la relativiser par une spécifique inertie nommée d'efficacité. Ce qui est suspect, dans nos sociétés complexes qui posent de nouveaux problèmes tous les jours, est, évidemment, le silence et le vide des classes gouvernantes sous le point de vue des idées, et parce que le discours idéologique peut se passer facilement du luxe d'avoir des savants et des sages —plutôt choisissant des spécialistes—, et parce que nous traversons une période de décomposition de l'imagination politique⁵. Les groupes influents dans la société, surtout les partis politiques, qui sont des symboles de l'esprit démocratique moderne, se sont éloignés de ses origines et accomplissent de plus en plus des fonctions d'intégration idéologique, pas des fonctions de «civilité» et pédagogie politique. On fait un appel incessant à des formules telles que «État de Droit», «citoyenneté» ou même «démocratie», qui nous remettent constamment pour l'idée moderne de «contrat social», d'accord, une idée forte car représentait la possibilité de la fin de la domination et l'universalisation des intérêts des citoyens, et, paradoxalement, toutes ces catégories surgissent comme vides de contenu, ne remplissant plus l'imaginaire des sociétés contemporaines «occidentales».

3. C'est pourquoi les thèses de Jürgen Habermas⁶ sur le discours libéral —quand elles nous disent que le moyen d'intégration social que représente le «marché» apparaît comme «objectif» mais voile, en vérité, l'idéologie de l'absence d'idéologie, c'est-à-dire,

³ ID., *ibid.*, p. 148.

⁴ Cf. R. ARGULLOL/E. TRÍAS, *El Cansancio de Occidente*, Barcelona, 1992, p. 13.

⁵ Cf. C. CASTORIADIS, *Le Monde Morcelé (Les Carrefours du Labyrinthe III)*, Paris, 1990, pp. 11 suiv. Voir aussi les analyses de J. BAECHLER, *Qu'est-ce que l'Idéologie ?*, Paris, 1976, pp. 188 suiv.

cache un rapport de forces de plus en plus dissimulées— sont plausibles, parce qu'elles notent que le contrat social discursif que devrait être à la base de la solution des désaccords est dissout au nom d'une sorte d'impératif inévitable et les causes des crises «perdent leur caractère de destin accessible à la réflexion critique et acquièrent *l'objectivité d'événements naturels contingents et inexplicables*»⁷.

En fait, cela n'était pas nécessaire en raison de la micro-éthique libérale des origines, qui ne liait pas libéralisme et démocratie et ne prévoyait pas l'avènement de la société de masses. Mais avec celle-ci la crise des sources fondamentales du libéralisme s'accroît à la mesure que l'intervention de l'État augmente dans son côté administratif et, sans faire l'histoire de cette problématique⁸, on peut parler d'une sphère publique neutralisée et reféodalisée sous la forme d'une sphère de personnes privées soumises à des relations de pouvoir qui mettent en cause les traditionnelles catégories juridiques et politiques du libéralisme, voire des principes qui se sont précipités comme des formes possibles d'entrelacement entre «idéaux libéraux et méthode démocratique»⁹, tels que le suffrage universel. Cette nouvelle sphère massifiée transforma l'idée d'un vrai dialogue social dans un mensonge, parce que le nouvel paradigme systémique a commencé à jouer un rôle fondamental dans la «programmation» du système social et, force est de reconnaître, cela gêne l'auto-compréhension de la société.

4. D'où il suit une profonde usure du «monde vécu» (*Lebenswelt*) des individus, qui empêche la création de récits cohérents¹⁰. Or c'est le monde de la vie qui préexiste au monde systémique, c'est celui-là qui maintient la cohérence rationnelle des relations sociales, qui permet obtenir la légitimité substantive qui découle du processus historique d'une société. Dans les sociétés démocratiques cette légitimité s'est toujours perçue

⁶ Cf. J. HABERMAS, *Raison et Légitimité. Problèmes de Légitimation dans le Capitalisme Avancé*, tr., Paris, 1978, p. 42.

⁷ ID., *ibid.*, p. 50.

⁸ Pour cette analyse cf. J. HABERMAS, *L'Espace Public*, tr., Paris, 1978, pp. 204 suiv.

⁹ Cf. à ce propos N. BOBBIO, *Libéralisme et Démocratie*, tr., Paris, 1996, *passim*.

¹⁰ Cf. J. HABERMAS, *Teoria dell'Agire Comunicativo. II— Critica della Ragione Funzionalistica*, tr., Bologna, 1986, pp. 697 suiv.

comme résultat d'un accord non forcé. Comme l'a défini si bien Habermas, «le monde vécu se constitue d'un tissu d'actes de communication qui se ramifient à travers les espaces sociaux et les temps historiques, actes qui se nourrissent de traditions culturelles et d'ordres légitimes tout en dépendant des identités d'individus socialisés»¹¹, où la «culture, la société et la personne se présupposent réciproquement»¹².

Eh bien, le problème c'est que la coordination sociale qui était admise par la pensée moderne dans son visage, disons, kantien, s'est détournée de ses fins par l'ascension des sous-systèmes de l'argent et du pouvoir qui se sont chargés de la reproduction matérielle de la société. D'un point de vue politique ce détournement a épuisé les sources utopiques des visions du monde qui ont soutenu le projet moderne. Le compromis de l'Etat Social de Droit, qui n'a jamais été un État Démocratique de Droit, fut sans doute une idée douée d'une énorme ambiguïté qui a entretenu les sociétés occidentales dans la richesse matérielle —due, sans doute, à la possibilité historique qui a permis que les États de Droit libéraux aient pu, pendant le «Système des États 'Civilisés'» (1825-1945), contrôler les richesses naturelles de vastes parties du globe¹³—, mais qui, en revanche, a perverti l'idée d'une économie intégrale de la société, de même que l'idée d'une vraie sphère publique, en leur ôtant les respectives exigences créatives. C'est pourquoi d'autres penseurs critiques, comme Oskar Negt¹⁴, parlent d'un nouvel espace public d'opposition, en dénonçant et le «platonisme» de l'espace public soviétique et l'érosion de l'espace public libéral de nos jours, massifié, qui a privatisé l'existence sociale des humains.

L'idée d'un espace public libre, dont les contours nous trouvons déjà dans la pensée d'un Machiavel ou d'un La Boétie, que nous lisons chez Rousseau et Kant aussi, sous de différentes formulations, a produit l'idée d'un citoyen qui n'a jamais existé, parce que la compétition libre et critique parmi des citoyens actifs n'était pas compatible avec la simplification historique des systèmes sociaux historiques. Alors, l'espace public fut anéanti, car le libéralisme triomphant n'a jamais su résoudre le dilemme de la conciliation

¹¹ J. HABERMAS, *Droit et Démocratie. Entre Faits et Normes*, tr., Paris, 1997, p. 95.

¹² ID., *ibid.*

¹³ Cf. A. TRUYOL Y SERRA, *La Sociedad Internacional*, nouv. éd., Madrid, 1994.

d'une image d'homme libre mais privé avec celle d'une société très politisée de citoyens. On peut dire, donc, que le libéralisme a redéfini la liberté et a dévalué beaucoup l'espace de la politique.

5. Ce qui est inédit dans la culture occidentale n'est pas une sorte d'originalité qui la distingue d'autres civilisations, mais le fait —un peu étrange, il faut le reconnaître— d'y apparaître de temps à autre la manifestation de ce que Hannah Arendt a nommé de «trésor perdu» de la modernité qui, comme une Fata Morgana, surgit de façon mystérieuse pour disparaître tout de suite¹⁵, et que Castoriadis appellera le «germe grec»¹⁶, c'est-à-dire, la capacité d'un système social s'interroger lui-même sur son institution et sur la réponse-phare que les Grecs ont apportée à cette question : «la création d'êtres humains vivant avec la beauté, vivant avec la sagesse, et aimant le bien commun»¹⁷.

Cette capacité d'envisager l'action humaine d'une façon globale, associant les fins et les moyens, fut toujours insuffisante, mais ce qu'il y aujourd'hui de nouveau c'est que le projet moderne l'a mise à part, parce qu'il créa un imaginaire basé sur la production illimitée et aussi sur une croyance absolue dans le progrès technique. C'est pourquoi la «croissance» est maintenant la bannière obsédante des sociétés développées, des partis qui gouvernent et, ironiquement, des entrepreneurs qui, selon Weber, ont eu une origine frugale et austère, avec le souci de son salut extra-mondain, mais qui aujourd'hui n'ont d'autre sortie que stimuler la consommation hédoniste... Cet imaginaire se trouve, pourtant, dans une impasse : les dimensions de la crise écologique posent des difficultés à une société dominée par un tel imaginaire tout simplement parce que les conséquences de la crise détruisent les présupposés de la croissance explosive et insensée. Comme

¹⁴ Cf. O. NEGOT, *L'Espace Public Oppositionnel*, tr., Paris, 2007.

¹⁵ H. ARENDT, *La Crise de la Culture*, tr., Paris, 1972, p. 13.

¹⁶ Cf. C. CASTORIADIS, *Domaines de l'Homme (Les Carrefours du Labyrinthe II)*, Paris, 1986 [1999], pp. 325 suiv.

¹⁷ ID., *ibid.*, p. 382.

nous le dit encore Castoriadis¹⁸, la crise écologique ne se limite pas à la destruction de l'Amazonie, mais transforme aussi les relations politiques, met en cause le paradigme des besoins de l'humain, celui de la domination de l'engrenage technique qui nous entoure¹⁹, de la nature du savoir appliqué, l'oubli de la «prudence» (*phrónesis*) dont parlait Aristote et que la «techno-structure» qui domine le sous-système économique n'est pas capable d'accepter d'un point de vue structurel.

6. Or, s'il est vrai que la démocratie est une forme supérieure de politique c'est parce qu'elle est aussi le produit d'une réflexion collective basée sur des arguments rationnels, libres et fondés sur des discours objectifs et critiques²⁰. Le problème le plus vrai de la politique contemporaine est, sans doute, l'imprudence et l'inconscience devant l'*hybris* qui est en train d'exploser. Et le danger majeur sera, sans doute, dans une manœuvre simplificatrice, le surgissement d'un «eco-autoritarisme» qui montrera aussi la faiblesse de l'esprit démocratique de l'Occident. Faire droit à la diversité constitue, *per se*, une conséquence de la démocratie mais, en vérité, cela pose de complexes problèmes à nos systèmes sociaux qui se vantent d'une efficacité trop simple. L'indétermination typique de la démocratie suscite aussi beaucoup de menaces en raison d'une contradiction très humaine : «la démocratie suppose que tous les citoyens ont la possibilité d'atteindre une *doxa* correcte, et que personne ne possède une *epistèmè* des choses politiques»²¹. Mais cela présuppose le risque historique que, en général, les hommes craignent. Et on pourra soutenir que l'évolution de l'homme moderne tend vers une individualisation qui, en fait, vide l'imaginaire social de sa capacité de réflexion critique par le biais de la destruction systématique des possibilités de bâtir des images qui structurent le monde. Dans un ouvrage déjà classique, Erich Fromm a examiné cela quand il a parlé de la banalité d'une

¹⁸ Cf. C. CASTORIADIS, *Una Sociedad a la Deriva*, tr., Buenos Aires, 2006, pp. 265 suiv.

¹⁹ Cf. A. LEBEAU, *L'Engrenage de la Technique. Essai sur une menace planétaire*, Paris, 2005.

²⁰ Cf. V. HÖSLE, *Filosofia della Crisi Ecologica*, tr., Torino, 1992, pp. 139 suiv.

²¹ C. CASTORIADIS, *Domaines de l'Homme*, cit., p. 356.

nouvelle dans la télé qui parle de la mort de centaines ou milliers de personnes et qui est suivie par l'annonce d'un vin ou d'une lessive²².

Maintenant nous pourrions ajouter à cette déraison la banalité de l'urgence, de la mobilisation qui réduit l'idée de liberté à la liberté de mouvement²³. Cette «utopie cinétique», qui prétend changer le cours de l'Histoire et de la nature, est en fait une chronolâtrie qui ne peut pas répondre à la question de savoir qui mobilise qui et avec quels objectifs. C'est pourquoi le philosophe Sloterdijk²⁴ pointe avec précision quand il soutient que, dans ces conditions, le jeu de la politique s'est converti dans une façon de jouer à colin-maillard, car il y a un abîme entre les exigences du réel et les compétences de la politique, et dans ce jeu on oublie que les raisons stratégiques «activistes» usuelles, en évinçant les questions de vérité de la sphère publique-politique et du procès de civilisation, se trouvent sur leurs limites et vont payer cher leur errance praticienne qui s'est emparée de l'autorité de la techno-science et est devenue attractive grâce à l'expression psycho-politique de l'éthique individualiste. Et l'imaginaire politique se ressent de ce désert qui avance, car à la tension de la promesse du bonheur faite par la modernité —tension et déchirure entre l'impératif de reconnaissance de chaque sujet et l'impératif de l'intégration de la multiplicité dans l'unité du corps social— succède la jouissance simplement subjectiviste et privée, qui ne reconnaît aucune légitimité à rien et ne sert qu'une politique basée sur le présupposé d'un individu qui vit une liberté inhospitalière et se suppose seul dans le monde, en fabricant un inconscient artificiel destiné à se motiver lui-même et à «démontrer» à la jungle sociale que son utopie privée est à la fois l'auto et l'essence qui permettent prendre le cap vers le bonheur.

²² Cf. E. FROMM, *O Medo à Liberdade*, tr., 12.e éd., Rio de Janeiro, 1980, pp. 191 suiv.

²³ Cf. à propos l'analyse de P. SLOTERDIJK, *A Mobilização Infinita. Para uma Crítica da Cinética Política*, tr., Lisboa, 2002, dont la complexité ne tient pas dans cette étude.

²⁴ Cf. ID., *ibid.*, p. 155.

7. C'est pourquoi une politique postmoderne de résistance²⁵ se présente comme difficile devant un panorama qui, dans son épaisseur historique, ne peut pas correspondre à la paradoxale variété de perspectives. En effet, on a déjà remarqué que toutes les transformations de la pensée occidentale ont commencé toujours par une sorte de sacrifice archétypique²⁶. Certes, notre époque, jalonnée par l'interprétation comme exercice du soupçon —et nous pensons, notamment, à l'expression de Ricoeur²⁷ sur Marx, Nietzsche et Freud—, a produit une ahurissante flexibilité parmi tous les différents paradigmes culturels. Cependant, à cette richesse de perspectives s'oppose une énorme perplexité et même tension, où toutes les interprétations demeurent valides, et les anciens préjugés se maintiennent contre tout et tous, et leurs programmes sont de plus en plus «inopérables et dangereux pour la pensée et l'activité humaines»²⁸.

Devant ce panorama si problématique il faudra, sans doute, ni réduire la complexité, ni la multiplicité, de la diversité, mais il faudra «clarifier», comme nous le dit Tarnas, à fin que soit possible une colossal «universalité intrinsèque» à partir de la fragmentation existante. La «cage d'acier» dont parlait Weber s'est installée²⁹, et ses considérations sur l'ascension des richesses du monde au pouvoir, quand les puritains pensaient que la richesse matérielle n'était qu'un léger manteau qu'on pouvait rejeter à chaque instant, donnent à penser, précisément parce que sont arrivés des résultats inattendus : la rationalisation de

²⁵ Thèse défendue, parmi d'autres, par B. DE SOUSA SANTOS, *El Milenio Huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, tr., Madrid, 2005, pp. 97 suiv.

²⁶ Cf. R. TARNAS, *La Pasión de la Mente Occidental*, tr., Girona, 2008, pp. 497 suiv., qui parle du jugement et de la condamnation, à chaque transition paradigmatique, de certains penseurs-symbole, pour ainsi dire, tels que Socrate, Jésus ou Galilée. Celui de notre époque serait, sans doute, Nietzsche.

²⁷ Cf. P. RICŒUR, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965, pp. 40 suiv., où cet Auteur soulignait que «nous sommes encore loin d'avoir assimilé le sens positif de ces trois entreprises ; nous sommes encore trop attentifs à leurs différences et aux limitations que les préjugés de leur époque infligent à leurs épigones plus encore qu'à eux-mêmes». Mais, comme le dit aussi RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, pp. 24-25, c'est difficilement concevable comment Nietzsche, qui dénonce l'illusion comme *Verstellung*, excepte sa philosophie du «règne universel» du mensonge ou y succombe.

²⁸ R. TARNAS, *op. cit.*, p. 515.

²⁹ Cf. M. WEBER, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, tr., México, 2004, pp. 286 suiv. Sur le contexte politique et philosophique de la rationalisation irrationnelle du procès moderne, il faudra remarquer quatre ouvrages fondamentaux: P. BOURETZ, *Les Promesses du Monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, 1996 ; E. GANTY, *Penser la Modernité*, Namur, 1997 ; A. DE JULIOS-CAMPUZANO, *En las*

toutes les sphères de la vie n'a produit qu'une prépondérance du sous-système économique orienté vers la technique comme forme suprême de maîtrise du monde. Privée de toute signification éthique et politique, l'existence humaine est tombée sous les griffes d'un capitalisme qui, comme le dit Weber, a vidé la cage de tout esprit religieux, car ne repose que sur des «fondements mécaniques»³⁰.

La conséquence majeure de cet apprivoisement du monde vécu, qui est aussi celui de l'imaginaire politique, ou représente au moins son affaiblissement, s'est traduite sous l'idée d'un pouvoir «neutre», positivé dans un appareil juridique démuné de ses principes fondamentaux et fondateurs, un droit en réalité proie du pouvoir, rationnel sans doute, mais formaliste et, évidemment, «désenchanté». Cette vision du pouvoir renforça la face externe, souverainiste, de la puissance, ce qui contribua au maintien d'un système international relationnel, c'est-à-dire, un modèle où il y a éparpillement, inconditionnement et violence du pouvoir³¹. Et Weber finit ses pensées d'une façon terrible, surtout quand il dit que personne ne sait qui, désormais, ira habiter cette cage, mais il pose la possibilité d'un ordre purement mécanique, et il dit que, le cas échéant, nous nous trouverons devant des «spécialistes sans vision, jouisseurs sans cœur : ces nuls supposent avoir grimpé une nouvelle phase de l'humanité jamais atteinte»³².

En tout cas on pourra partir de l'utopie nécessaire pour l'imaginaire politique. De cette utopie qui s'assume comme une contre-réalité qui fonde rationnellement la légitimité de ses espérances³³. En ce sens, l'utopie fait partie du réel, car elle est un «pas encore» y présupposé. Sous ce point de vue, reste valable la thèse de Bloch quand il parle de l'importance des «rêves diurnes» qui dessinent librement de diverses vérités et interprétations, et qui peuvent projeter des images mobilisatrices, qui se traduisent comme horizon que sert de phare pour la praxis, qui sont, enfin, des instances critiques devant

Encrucijadas de la Modernidad, Sevilla, 2000 ; M. GAUCHET, *L'Avènement de la Démocratie*, 2 vols., Paris, 2007.

³⁰ M. WEBER, *op. cit.*, p. 286.

³¹ Cf. R.-J. DUPUY, *La Communauté Internationale entre le Mythe et l'Histoire*, Paris, 1986, pp. 43 suiv., 62 suiv. et *passim*.

³² WEBER, *op. cit.*, p. 287.

l'historique institué³⁴. L'utopie n'est pas, donc, une sorte de photo unique, statique et définitive —est une perspective pour la prospective, comme disait Ricœur. Est une possibilité de l'imaginaire pour regarder le monde avec des yeux «perplexes», c'est-à-dire, critiques du *status quo*. Surtout, l'utopie est un stimulus pour que les hommes envisagent la complexité avec une égale complexité. Elle est aujourd'hui, en effet, une façon de questionner l'imaginaire tari de la modernité instrumentale, basé sur la rationalité, le progrès technoscientifique, le productivisme, parmi d'autres mythes idéologiques. En réalité, elle pourra, d'un point de vue politique, contribuer à la consolidation d'une légitimité «forte», participée, en refusant les institutions imaginaires, disons, biopolitiques³⁵.

Si c'est vrai, comme disait T. S. Eliot, que l'espèce humaine ne supporte pas une excessive réalité, il faudra reconnaître qu'il y a une irréductible puissance de la *pólis* en tant qu'expérience primordiale de l'âme, qui refusera et la cité bureaucratique et la cité fanatique. L'ironie absolue de notre temps est celle de voir la *via moderna* commencer par un mouvement envers la liberté et, peu à peu, se convertir dans un solipsisme insoutenable et tomber dans une folie parfois destructrice et fréquemment muette. Eh bien, il faut renouveler et libérer le pluralisme créatif qui sait forger l'identité humaine rationnelle et autonome, c'est-à-dire, celle qui sait questionner à fin d'essayer prendre en ses mains le «trésor perdu» de la modernité. Peut-être soient inspiratrices les paroles de la grande chanteuse Mercedes Sosa, quand elle nous dit : «*Sólo le pido a Dios/Que el dolor no me sea indiferente,/(...)Sólo le pido a Dios/Que el engaño no me sea indiferente/(...) Sólo le pido a Dios/Que el futuro no me sea indiferente,/Desahuciado está el que tiene que marchar/A vivir una cultura diferente*».

³³ Cf. G. RAULET, *Chronique de l'Espace Public. Utopie et Culture Politique (1978-1993)*, Paris, 1994, pp. 269 suiv.

³⁴ Cf. E. BLOCH, *El Principio Esperanza*, I, tr., Madrid, 1977, pp. 73 suiv. Voir aussi J. A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y Crítica de la Cultura*, Madrid, 1995, pp. 103 suiv.

³⁵ Sur ce point cf. A. E. CARRETERO PASÍN, *Lo Imaginario Social. El entrelujo paradójico de la creación y de la institución social*, in J. R. COCA (ed.), *Las Posibilidades de lo Imaginario*, Barcelona, 2008, pp. 11 suiv.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Cette création est mise à disposition selon le Contrat Paternité-NonCommercial-NoDerivs 2.0 France disponible en ligne <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/> ou par courrier postal à Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA. Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.