

COMMENT LE LIBÉRALISME PRODUIT LE PATERNALISME

Le cas de l'éthique minimale

Mark HUNYADI

Le libéralisme produit dans les faits une mécanique implacable qui le met en contradiction avec lui-même. Alors qu'il met au cœur de son projet la défense des libertés et des droits individuels, il impose aux individus des modes de vie auxquels ils ne peuvent pas se soustraire. De la dictature du chiffre à l'emprise technologique, c'est tout un système paternaliste qui se déploie. Le minimalisme éthique que promeut le libéralisme s'avère incapable de porter un jugement sur ces évolutions, laissant paradoxalement les individus bien démunis.

Les théoriciens moraux, les penseurs politiques et les philosophes de la société ne devraient pas négliger autant qu'ils le font le privilège considérable dont ils jouissent, celui de pouvoir observer, depuis deux cent cinquante ans environ, le libéralisme politique *in vivo*. La plupart d'entre eux cherchent pourtant encore à le justifier, à le mettre en cohérence théorique avec lui-même, à lui trouver une anthropologie adéquate ou encore à en reformuler les principes dans leur pureté adamantine, ce qu'ils font en mobilisant tous les moyens théoriques disponibles, du simple argument historique aux arguments transcendants aux plus sophistiqués, en passant par les théories du contrat social ou l'utilitarisme. Ce faisant, ils évitent soigneusement de le juger sur ses effets – alors même qu'ils ont la possibilité de les observer en personne, et sur la longue durée. Certes, d'Alexis de Tocqueville et Max Weber à Charles Taylor, certaines conséquences du libéralisme ont été puissamment diagnostiquées – telles la perte de sens ou la perte de liberté –, mais elles l'ont toujours été en termes anthropologiques ou moraux, comme si l'individualisme libéral affectait directement les personnes, dans leur « mentalité » en quelque sorte, considérant alors, en gros, le libéralisme comme facteur d'égoïsme.

Le paradoxe démocratique

J'aimerais pour ma part montrer comment le libéralisme produit dans les faits une *mécanique implacable* qui le met en contradiction avec lui-même – une chose dont les théoriciens du libéralisme n'ont à ce jour pas suffisamment pris la mesure. Il s'agit donc de mettre en évidence un effet *systémique* du libéralisme, l'effet systémique de l'individualisme lui-même. Sa mécanique n'agit pas tant sur la mentalité des individus que sur les *modes de vie* généraux qui leur sont imposés, engendrant ainsi un super-paternalisme qui, en réalité, surclasse tous les petits paternalismes menaçant la sphère individuelle contre lesquels le libéralisme s'était élevé dès ses origines. Car tel est bien le paradoxe que soumet à notre sagacité le libéralisme politique contemporain : alors qu'il met en son cœur la défense des droits et libertés individuels, laissant en principe à chacun le libre choix de sa manière de vivre et protégeant son intégrité, le système *qui va avec* ce libéralisme impose de fait aux individus le joug de *modes de vie* auxquels ils ne peuvent se soustraire. Ce faisant, il contrevient à son principe même : voulant éviter tout paternalisme de la vie bonne (c'est-à-dire soucieux de laisser les individus libres de choisir le type d'existence qui leur sied), il laisse en réalité se déployer un *paternalisme de système* qui met hors de notre portée *ce qui nous affecte pourtant le plus*, à savoir les *modes de vie* dans lesquels nous sommes inévitablement immergés. Ainsi, depuis le dernier quart du XX^e siècle, nous subissons comme un destin le déploiement du consumérisme généralisé, de la mise en concurrence permanente, de la dictature du chiffre, de l'emprise technologique, de la numérisation de toutes nos données, de la bureaucratisation de tous les aspects de l'existence, de l'évaluation permanente ou de l'extension tous azimuts de la contractualisation et de la propriété privée. Cette immense toile d'araignée qui nous enserre se déploie pourtant dans le respect méticuleux de l'individualisme des droits de l'homme : cela constitue un paradoxe démocratique.

Il se trouve que le cœur normatif de ce paradoxe est précisément constitué par l'individualisme libéral, compris comme l'ensemble des dispositions garantissant la protection des droits et libertés individuels, dans le but de s'assurer la sécurité physique, morale et juridique des personnes. Ce noyau normatif, c'est ce que j'appelle la « petite éthique », une éthique qui ne parle que le langage des droits : en gros, l'éthique des droits de l'homme telle qu'elle est déclarée, pratiquée et

revendiquée par nos institutions démocratiques. Par « petite », je n'entends pas qu'elle n'est pas importante, mais qu'elle n'est pas *globale* : son horizon est toujours la protection des individus, jamais le cours du monde. Son souci n'est pas de juger éthiquement les phénomènes en tant que tels, mais de protéger les individus dans un sens juridique. L'Union européenne est, parmi d'autres mais exemplairement, le super-sujet juridique de cette petite éthique : dans tous les domaines moralement sensibles, elle se dote à chaque fois d'outils capables non pas d'infléchir ou d'évaluer le cours du monde, mais de l'accompagner, en se fixant pour objectif suprême la protection des individus. L'ensemble des textes et conventions enchevêtrées concernant la bioéthique, les lois sur la robotique et tout récemment le RGPD (Règlement général sur la protection des données) sont des outils de ce genre, uniquement guidés par le souci de préserver les droits et libertés des individus. Toutes les évolutions sont jugées, évaluées à l'aune des seuls préjudices portés aux personnes, et non pour leur éventuelle désirabilité intrinsèque. Juger *les évolutions elles-mêmes* est structurellement hors de portée de la petite éthique et des institutions qui l'incarnent.

Le rasoir d'Ogien

Sous la plume du regretté Ruwen Ogien (1949-2017), ce que j'appelle la petite éthique (qui est, on l'a compris, la morale élémentaire du libéralisme politique classique) s'est subitement rétrécie en « éthique minimale », qui est la tentative radicale d'étendre le principe libéral de neutralité *politique* (qui concerne la relation de l'État aux citoyens) à la neutralité *morale* (qui concerne les relations des individus entre eux) : « Existe-t-il vraiment des raisons de ne pas appliquer au domaine des relations entre personnes le principe politique de neutralité à l'égard de ce que chacun fait de sa propre vie du moment qu'il ne nuit pas à autrui ? »¹ Il le répétera de manière positive : « L'éthique minimale est une conception morale plutôt que politique. Elle applique aux relations privées, non réglées par l'État, le principe de neutralité à l'égard de ce que chacun fait de sa propre vie du moment qu'il ne nuit pas à

1. R. Ogien, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Gallimard, « Folio – Essais », n° 485, 2007, p. 13.

autrui. »² L'idée qui le guide de part en part est celle d'un antipaternalisme tenu jusqu'au bout : ne s'arrêtant pas à celui, classique, de l'État envers ses citoyens, mais étendu aux relations des citoyens entre eux. Rien ne devrait être jugé chez quiconque, *a fortiori* condamné moralement, *qui ne nuit pas à autrui*. À cet antipaternalisme radical correspond, symétriquement, la défense du principe de liberté, « lequel affirme précisément que nous avons le droit de faire ce que nous voulons de notre vie du moment que nous ne causons aucun tort à autrui »³ – définition chimiquement pure de ce que l'on appelle la liberté négative, liberté indéterminée quant à son but et qui ne voit de seule limite que celle d'autrui. C'est cette liberté qui requiert la protection rigoureuse de l'État⁴, liberté qui, au demeurant, entraîne celui-ci dans la logique sans fin de l'attribution de nouveaux droits subjectifs : car une fois un droit accordé, de quel droit le refuserait-on à quelqu'un d'autre ? Aucune logique juridique ne saurait s'y opposer⁵.

Or, sous le regard de l'éthique minimale, même la petite éthique apparaît maximaliste. Car, de fait (et c'est une correction qu'Ogien veut apporter au libéralisme classique), le minimalisme *politique* libéral s'accommode très bien de diverses formes de maximalisme *moral*. C'est ainsi que la petite éthique, telle qu'elle s'incarne par exemple dans les textes normatifs européens, repose sur une définition emphatique de l'individu, incarnée par la notion de *dignité humaine*, normativement plus englobante que celle de liberté individuelle. Ogien n'a alors guère de difficulté à montrer, exemples à l'appui (le lancer de nains consentants, la pornographie, la marchandisation du corps humain, l'avortement, la fin de vie), que, loin de favoriser la liberté, la notion de dignité la limite plutôt, voire la court-circuite, empêchant certaines pratiques qui, pourtant, si elles sont consenties par les acteurs, ne nuisent à personne. D'où la conclusion maintes fois déclinée qu'« en réalité, la notion de dignité humaine ne sert pas à justifier le consentement, mais à lui imposer des limites »⁶.

C'est ainsi que de cette défense scrupuleuse du principe de liberté négative découle l'un des principaux chevaux de bataille d'Ogien, la

2. *Ibid.*, p. 167.

3. *Ibid.*, p. 57.

4. Cf. R. Ogien, *L'État nous rend-il meilleurs ? Essai sur la liberté politique*, Gallimard, « Folio – essais », n° 578, 2013, p. 236.

5. Voir, à ce propos, Jean-Claude Michéa, *Le loup dans la bergerie. Droit, libéralisme et vie commune*, Éditions Climats, 2018, pp. 32-33.

6. R. Ogien, *L'État nous rend-il meilleurs ?*, *op. cit.*, p. 234.

thèse de *l'indifférence morale du rapport à soi-même*: rien de ce que l'on fait à soi-même n'a de valeur morale, pour autant que cela ne nuise pas à autrui. Et tout ce qui, cette condition étant respectée, entrave cette liberté d'action est irrationnel, possiblement fruit de préjugés moralistes, en un mot : *paternaliste*, c'est-à-dire occupé à définir « ce qui est bien pour les gens sans tenir compte de leur opinion à cet égard »⁷. Paternaliste est donc le recours à la notion de dignité humaine lorsqu'elle sert à contourner le consentement des personnes ; paternaliste encore, d'une manière générale, tout recours à des *valeurs*, toujours soupçonnées de servir de paravent à la remise en cause de droits sociaux et de libertés individuelles. L'accusation de paternalisme et la (dis) qualification de maximalisme sont la pointe extrême du nominalisme normatif d'Ogjen, qui ne veut voir dans chaque individu qu'une source d'agir libre ; et, dans l'éthique, la seule régulation des libertés entre elles. Il justifie donc la neutralité à l'égard des styles de vie de chacun non par l'argument sociologique du « fait du pluralisme » (John Rawls), mais par l'argument philosophique de leur *indifférence morale* : rien de ce qui concerne le rapport à soi-même et qui ne fait de tort à autrui n'a d'importance morale. En disciple lointain de Guillaume d'Ockham, il ne peut donc effectivement que rejeter comme paternalistes tous les jugements qui se réclament d'une moralité *qui n'existe pas* (ainsi, la notion de dignité humaine est « inutile et dangereuse »⁸, dit-il en nominaliste conséquent, usant du vieux rasoir de son maître). Dans cet univers, les actions volontaires des uns et des autres sont le seul type d'entité qui existe, et l'éthique se résume à l'ensemble des règles minimales qui doivent permettre leur libre exercice réciproque, hors de toute finalité commune.

C'est toutefois, notons-le, un aveuglement typiquement nominaliste, précisément, de penser qu'une telle démarche minimaliste s'établit « sans partir d'une idée préconçue de la morale »⁹, comme l'affirme Ogjen. Concevoir les individus uniquement comme source de liberté, concevoir l'action dans sa seule dimension d'action volontaire, concevoir la morale uniquement comme protection contre les torts subis ou infligés, et ceci à chaque fois indépendamment de toute

7. *Ibid.*, p. 234.

8. R. Ogjen, *La vie, la mort, l'État. Le débat bioéthique*, Grasset, 2009, p. 87. La même condamnation revient à de nombreuses reprises sous sa plume (par exemple, dans *L'État nous rend-il meilleurs ?*, p. 230).

9. R. Ogjen, *L'éthique aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 31.

réflexion sur ce qu'est un individu et comment on le devient, sur ce qu'est une action et ce qu'elle requiert, sur ce qu'est une interaction et ce qu'elle suppose – tout cela ne témoigne-t-il pas massivement d'une idée préconçue de ce qu'est ou doit être la vie sociale ? Arguer de l'absence de préjugé n'est-il pas au contraire le préjugé maximal, puisqu'il s'interdit d'appréhender l'arrière-plan philosophique que présuppose son invocation ? On pourrait assurément admirer dans cette recherche, comme chez Thomas Hobbes, la détermination philosophique présidant à cette volonté de pousser la logique nominaliste jusqu'à ses conséquences ultimes ; encore faudrait-il, comme chez Hobbes précisément (qui explicite longuement et en détail son nominalisme philosophique, ainsi que son adhésion au mécanisme de Galilée), mettre au jour ses soubassements, pour éviter le reproche de n'être que le reflet idéologique de son époque.

L'épuration éthique

Mais ma critique principale n'est pas idéologique ; elle relève plutôt, je l'ai indiqué, de la théorie critique de la société, en montrant comment l'éthique minimale, quintessence de la petite éthique, se retourne inévitablement en son contraire, par un mouvement réversif qu'elle ne pourrait pas enrayer sans remettre en question ses propres présupposés. Ce n'est par conséquent pas la philosophie morale elle-même, mais la philosophie sociale critique qui est véritablement à même de répondre à la question de savoir s'il faut être minimaliste en éthique aujourd'hui.

À cet égard, c'est manifestement la décision initiale de circonscrire scrupuleusement le domaine de l'éthique au principe de non-nuisance interpersonnelle qui constitue le pas décisif de toute la construction, celui dont tout dépend. Revenons-y donc un instant. Nous avons vu comment la défense de ce geste initial constituait l'arme de guerre d'Ogien contre le paternalisme et toutes les formes de ce qu'il appelle le maximalisme moral, qui vise à juger ou régenter des aspects de la vie individuelle qui ne concernent *pas* la simple coexistence des libertés. Par là, il était naturellement conscient de tourner le dos à une importante tradition philosophique, qui englobait également certaines interprétations du libéralisme lui-même : « En endossant cette conception minimaliste de la morale, j'ai pris mes distances à l'égard

d'une longue tradition philosophique qui donne un privilège moral au *souci de soi*: vertus personnelles aristotéliennes comme l'endurance ou la tempérance ou devoirs moraux envers soi-même kantiens comme celui de ne pas se suicider ou de ne pas laisser ses talents à l'abandon. »¹⁰

Mais, tout entier dédié à ce combat de radicalisation du libéralisme, il radicalise aussi cette *autre* tendance inhérente au libéralisme, qui consiste à *neutraliser éthiquement le cours du monde*. Tout est moralement admissible dans le cours des choses, pour autant que la petite éthique soit respectée. On pourrait ainsi robotiser, automatiser, numériser le monde autant qu'il est possible, dès lors que la petite éthique serait sauve; mais celle-ci n'a rien à dire, évidemment, sur cette technologisation intégrale elle-même, en tant que phénomène que nous subissons. Par son geste nominaliste, Ogien expurge de tout maximalisme non seulement la sphère des relations interpersonnelles, mais encore celle des relations avec le monde. Là encore, n'est-ce pas une idée extraordinairement préconçue de la morale que de vouloir la déconnecter de tout rapport au monde réel, tel qu'il évolue dans des directions qu'on pourrait légitimement juger bonnes ou mauvaises? Rappelons cette intuition forte du jeune Karl Marx qui définissait la philosophie comme « la critique sans concession de tout état existant »¹¹. Les deux choses sont importantes: le « tout état existant » (« *alles Bestehende* ») qui indique bien que l'objet de la critique possible s'étend bien au-delà des seules relations interpersonnelles (aux phénomènes généraux, aux évolutions historiques, à la situation du monde); et la « critique » qui montre bien que critiquer, précisément, c'est-à-dire exercer son *jugement*, est une activité philosophique essentielle. Mais comment faire cela, armé de la seule éthique minimale? Comment parler encore du cours des choses et du monde, si le *seul* souci doit être d'éviter de nuire délibérément à autrui? L'éthique minimale scelle bien plutôt l'impuissance critique de l'éthique et se retire du monde en le neutralisant: tombe donc hors du champ de l'éthique... tout état existant, à l'exception des nuisances interpersonnelles! Voilà donc ce qu'il faut bien appeler une véritable *épuration éthique* qui, de fait – et c'est un problème majeur –, confère au marché une force de pénétration immense: tout peut être mis sur le marché,

10. *Ibid.*, p. 197.

11. L'expression figure dans une lettre à Arnold Ruge de septembre 1843 (Marx, *Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, MEW 1, 344, consultable sur <http://kulturkritik.net>).

pour peu que les conditions de la petite éthique soient satisfaites. Cela fait de la petite éthique rien de moins que le facteur *immatériel* le plus important de la reproduction *matérielle* de nos sociétés, en même temps que son agent de blanchiment indispensable.

Mais sans doute ce refus de tout substantialisme est-il la thèse même de l'éthique minimale, et il ne serait par conséquent pas charitable d'en faire une critique simplement externe, au nom d'un *autre* concept de morale. On pourrait au contraire admirer pour elle-même ce qui pourrait tout aussi bien apparaître comme une salutaire ascèse morale, ou une hygiène de l'esprit bienvenue dans un univers d'inflation morale (chartes, comités, déclarations) et d'instrumentalisation tous azimuts des notions « épaisses » de bien, de mal, de dignité, etc. C'est toutefois ici qu'intervient la philosophie sociale critique, non pour opposer à l'éthique minimale un autre concept d'éthique, mais pour montrer en quoi elle se révèle être, ultimement, contradictoire.

La dialectique des modes de vie

L'un des objectifs principaux que vise l'antipaternalisme de l'éthique minimale est en effet de « protéger la diversité des styles de vies et la variété des idées fussent-elles jugées « ridicules » (pour reprendre le mot de John Stuart Mill) »¹². Or, ce que nous apprend l'histoire réelle du libéralisme, c'est que la petite éthique est précisément ce qui, *dans les faits*, nuit le plus sûrement à cet objectif. Songeons par exemple à l'extension généralisée du marché (et du mode de vie consumériste qu'il impose) ou, comme je l'ai déjà dit, à l'emprise sans précédent du mode de vie technologique sur tous les aspects de notre vie sociale. Dans le strict respect des droits individuels (les comités d'éthique servent précisément à se garantir contre les dommages causés aux personnes) se sont inexorablement imposées à nous, sans réplique possible, des manières d'être dont nous n'avons pas le choix de nous retirer. En l'occurrence, la suspension structurelle du jugement à l'égard du cours du monde, l'impossibilité institutionnelle, entérinée par le grand partage entre le public et le privé, de se prononcer en faveur de telle ou telle vision du monde, la stricte focalisation sur les torts délibérément infligés à autrui sont les éléments

12. R. Ogien, *L'éthique aujourd'hui*, op. cit., p. 111.

qui non seulement permettent, mais favorisent l'extension sans frein d'un système qui, de proche en proche, entraîne l'imposition unilatérale de *modes de vie* que personne n'a choisis, et qui sont pourtant ce qui nous affecte le plus.

Dans son *Principe responsabilité*, précisément à propos de l'hégémonie technologique, Hans Jonas notait déjà que la distinction entre public et privé sur laquelle repose la conception libérale empêche structurellement la prise en considération des générations futures et de leurs conditions de vie, car elle était rivée à la protection des individus *actuels*¹³. Cette critique me semble plus que jamais pertinente, mais ce que j'ai en vue est différent. Il s'agit plutôt de mettre en évidence, comme cela a été dit plus haut, *les effets systémiques de l'individualisme lui-même*: non pas tant ses caractéristiques structurelles, telle la temporalité à court terme comme le fait Jonas, que le processus *mécanique* par lequel la victoire de l'individu (entérinée par le grand partage entre public et privé) *engendre en réalité la victoire du système*, comme le montre l'exemple des modes de vie technologiques. C'est l'individualisme lui-même, tel qu'il est normativement consigné dans nos textes légaux, qui produit des effets systémiques auxquels nul n'échappe, parce que c'est la défense des droits et libertés individuels qui, valorisant la liberté d'entreprendre, de commercer, d'innover, *produit elle-même*, mécaniquement, par agrégation des actions individuelles, un paternalisme des modes de vie qui, au final, retourne ces droits et libertés en leur contraire, en laissant aujourd'hui libre cours et libre pouvoir, en l'occurrence, aux industries géantes du numérique qui façonnent l'avenir de l'Humanité plus décisivement qu'aucune décision de politique paternaliste n'aurait pu le faire. Tout ceci, naturellement, sous couvert d'antipaternalisme affiché.

C'est donc la catégorie des « modes de vie » qui permet de mettre en évidence pourquoi le libéralisme produit de l'illibéralisme. Les « modes de vie » sont une catégorie oubliée de la théorie critique, alors même que, comme le rappelle Jean-Claude Michéa avec justesse, la critique du « mode de vie » capitaliste « était au cœur de toutes les théories politiques radicales depuis l'œuvre de Gramsci et les recherches pionnières de l'école de Francfort »¹⁴. Pour ma part, j'appelle « mode de vie » non pas les comportements *effectifs* des individus

13. H. Jonas, *Le principe responsabilité*, traduction de Jean Greisch, Cerf, 1993, p. 30.

14. J.-Cl. Michéa, *Le loup dans la bergerie. Droit, libéralisme et vie commune*, Éditions Climats, 2018, p. 136.

tels qu'ils peuvent être relevés par des enquêtes sociologiques (faire ses achats sur Internet, transhumer vers le sud pour les vacances d'été, épargner, acheter ses meubles en kit), mais l'ensemble des *attentes* qui pèsent sur les individus pour qu'ils se comportent de telle ou telle manière. Les modes de vie ne décrivent pas ce que les gens *font*, mais ce qui est *attendu qu'ils fassent*. Ce ne sont donc pas les *individus* qui sont déterminés (car une attente est une attente, pas une détermination causale), mais les *modes de vie* qui les gouvernent : les modes de vies sont pour eux la face vécue du système, le côté par lequel il se manifeste réellement à eux, en façonnant leurs comportements sous tous les aspects de leur vie personnelle et sociale. Comment échapper aujourd'hui à la dictature du chiffre, à la traçabilité de nos comportements, à la darwinisation des rapports sociaux, au culte de la performance, à la juridisation des rapports humains, à la domestication dans le monde du travail, à la technicisation de l'homme et de son environnement ? Toutes choses – et voici le paradoxe qu'étale devant nos yeux l'histoire réelle du libéralisme – qui se sont installées en parfaite congruence avec le respect des droits et libertés individuels, faisant *émerger* un paternalisme de fait que personne, pourtant, n'a voulu.

La notion de « modes de vie » devient donc une catégorie *critique* permettant de rétablir le point aveugle des théories libérales de la justice (dont l'élaboration la plus haute est la théorie de Rawls, qui lui aussi occulte complètement les effets systémiques de sa théorie strictement *politique*, c'est-à-dire limitée au langage des droits individuels) et *a fortiori* des théories éthiques minimalistes qui toutes ignorent superbement que l'individualisme est *en réalité* l'allié le plus sûr du paternalisme du système ; que ce qui est fait pour protéger l'individu, contre toute espèce de torts, le *désarme* simultanément contre ce que cet individualisme même produit, par agrégation et émergence. Par leur stratégie d'épuration, la petite éthique et ses avatars deviennent ainsi, objectivement, des *armes de désarmement massif* face à l'emprise des logiques systémiques qui nous gouvernent.

Ce que le minimalisme oublie par conséquent, c'est que la polarisation entre État et individus qui, dès les origines du libéralisme, servait de toile de fond à l'antipaternalisme libéral, donne une image extraordinairement tronquée du paternalisme lui-même. On peut bien se protéger de l'intervention de l'État dans la sphère privée, puis étendre cette exigence de non-ingérence aux relations des personnes

entre elles, les lois étatiques et les jugements d'autrui sont loin d'être les seules choses auxquelles on soit soumis dans notre vie sociale. Ce que nous a appris le libéralisme, c'est justement que cette polarisation, autour de laquelle s'est normativement construite notre société depuis deux siècles, occulte ce que cette polarisation elle-même produit, à savoir des effets systémiques hautement illibéraux qui, si on voulait se les réapproprier politiquement, nécessiteraient *une tout autre éthique* que l'éthique étique du minimalisme, et par conséquent d'autres dispositifs institutionnels que ceux que tolère aujourd'hui le libéralisme individualiste. Quoi qu'il en soit, c'est un extraordinaire aveuglement du minimalisme éthique de penser qu'en protégeant les individus de l'État d'un côté, des ingérences des autres individus de l'autre, il en est quitte avec le paternalisme. Il produit un paternalisme majuscule au contraire, un paternalisme des modes de vie que ses principes minuscules ne permettent même pas d'entrevoir, ni *a fortiori* de critiquer.

Mark HUNYADI



Retrouvez le dossier « **Mondialisation culturelle** »
sur www.revue-etudes.com