



Autre article

2014

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

C'est quoi ça "philosophie"?

Humbert-Droz, Steve

How to cite

HUMBERT-DROZ, Steve. C'est quoi ça 'philosophie'? In: iphilo - le journal des étudiants en Philosophie de l'UNIGE, 2014, n° 6, p. 2–8.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:89418>

C'est quoi ça "philosophie" ?

"Philosophie" fait partie de ces mots dont tout le monde, ou presque, connaît l'étymon tant il est populaire d'expliquer ce que cela veut dire « faire de la philosophie » en arguant que le terme prend ses racines dans *φιλεῖν* (aimer) et *σοφία* (la sagesse), donc philosophie : acte d'aimer la sagesse... Édifiant n'est-ce pas ?

Force est de constater que nous ne sommes pas plus avancés tant le fait "d'aimer la sagesse" se manifeste de nombreuses façons ; outre un désir déplacé pour les personnes âgées, on utilise parfois le mot "philosophie" pour parler d'un art de vivre, d'une manière d'aborder les difficultés et de gérer ses émotions – « il affronte ses malheurs en philosophe ». Bien qu'un art de vivre puisse dériver d'une réflexion philosophique, avoir "sa philosophie" ne s'apprend pas à l'Université – en tout cas on ne peut pas en faire une discipline de recherche. C'est également loin de la traduction littérale du mot grec ou de ce qui se passe lorsque nous lisons Hume, Kant ou Aristote.¹

Laissons donc cette acception de "philosophie" de côté. Penchons-nous à la place sur une autre acception du vocable, celle qui considère la philosophie comme une discipline (au même titre que la biologie, la critique littéraire ou l'histoire) et le philosophe comme celui qui pratique cette discipline – laissons donc également de côté la question de savoir si toute personne qui pratique cette discipline est un philosophe ou si seuls les grands auteurs en sont.

L'objet de la philosophie

Le meilleur moyen pour deviner l'objet d'une discipline est de connaître le type de questionnement des gens qui la pratiquent. Ainsi, lorsque l'historien se dit : « Mais le marché du riz était-il vraiment si prolifique dans cette région de Chine ? », on devine qu'il n'est ni intéressé par la valeur morale de ces échanges, ni par la valeur nutritive des grains de riz, mais par *ce qui s'est passé*. Pour deviner quel est l'objet de la discipline "philosophie", nous allons prendre le questionnement d'une personne dont nul n'osera contester qu'il est un philosophe.

Dans *l'Hippias majeur*, Socrate pose une question en apparence bien simple à Hippias : il lui demande ce qu'est la beauté. A cela, son interlocuteur réplique : « Ce qui est beau, Socrate, sache-le bien, à parler en toute vérité, c'est une belle vierge. » [287e] Bien entendu, Hippias se trompe, il ne dit pas ce qu'est la beauté, mais donne seulement l'exemple d'une chose belle. Il y a un dialogue assez similaire dans *l'Euthyphron*, à propos du pieux, Socrate dit à Euthyphron :

Je t'exhortais de m'apprendre non pas une ou deux des nombreuses choses pieuses, mais plutôt cette forme même en vertu de laquelle toutes les choses pieuses sont pieuses. Car [...] c'est en vertu d'une forme unique que les choses impies sont impies et que les choses pieuses sont pieuses. [6d-e]

Ce qui intéresse Socrate, ce ne sont donc pas les choses du monde, mais les *formes*. Platon, à travers lui, se demande quel est ce principe unifiant les différentes choses belles, pieuses, courageuses, justes, etc. On constate également que les interventions de Socrate ont une incidence sur la pratique des experts (Hippias est un fameux sophiste supposé être un fin connaisseur du beau) et même pour l'action en général (c'est parce qu'Euthyphron croit savoir ce qui est pieux, qu'il a dénoncé son père). Pourtant, ceux qui côtoient chaque jour des objets qui partagent la même forme (les experts

1 C'est le cas en lisant des penseurs romains, tels Sénèque. Il est difficile de dire si ceux-ci se contentent de donner des "trucs de vie" (dans quel cas, j'en traite plus loin) ou si l'attitude qu'ils prônent est le résultat d'une utilisation de la discipline.

dans un domaine) ne savent pas, pas plus que Socrate, identifier ces formes. Déplacé à notre époque, c'est comme si Socrate demandait à un biologiste de lui dire ce qu'est la vie et que ce dernier n'était capable que de lui répondre: «un être humain, voilà ce qui est vivant!»

Bien entendu, nous avons tous, et surtout le biologiste, une vague idée de la forme de la vie, sauf que nous contenter de celle-ci peut s'avérer néfaste: si Eutyphron n'est pas capable de savoir précisément ce qui est pieux, il est incapable de justifier pourquoi il accuse son père. On peut aussi trouver des exemples moins dramatiques (quoique) dans les injonctions des politiques: «Vous n'êtes pas républicain!», qu'est-ce que cela veut dire, est-ce que cela suffit pour rejeter un argument? Pourquoi? John Austin pensait qu'il fallait d'abord définir nos termes avant de nous lancer dans des débats et surtout dans de grandes théories sur la destinée, sur le monde, sur la vie, et que peut-être une fois ce grand travail de définition terminé, il n'y aurait finalement plus autant de grandes questions ou d'oppositions entre les personnes (AUSTIN, 1961:33 et 137; 1962:349-50).

Le projet de Platon et d'Austin ne concerne pas uniquement des questions aussi générales que «qu'est-ce que la vie?» ou «qu'est-ce qu'être républicain?»; des interrogations sur «quels sont les critères de vérité d'une simulation géo-climatique par un ordinateur?» ou «le principe d'additivité s'applique-t-il aux valeurs esthétiques?» sont également intéressantes autant pour les philosophes que pour les climatologues ou les critiques d'art. Toutes ces questions portent sur les formes et sur leurs interactions – typiquement, l'additivité des valeurs est la manière dont se comportent certaines formes les unes avec les autres. Il serait malheureux d'identifier "forme" à "définition" à cause de leurs interactions (les définitions n'interagissent pas

entre elles); "concept" semble bien plus neutre que "forme" tout en conservant ce qui est en commun entre le questionnement de Socrate, d'Austin et les questionnements plus complexes cités précédemment.

Ainsi, nous connaissons l'objet de la philosophie et pouvons esquisser une définition: *les objets de la philosophie, ce sont les concepts et leurs interactions.*

Cela paraît raisonnable: contrairement aux sciences dures, comme la biologie, la philosophie n'étudie pas de choses naturelles; contrairement aux sciences sociales, elle n'étudie pas de choses purement sociales (comme les *comportements* sociaux); mais comme les mathématiques, elle étudie quelque chose qui n'est pas naturel et qui ne dépend pas (totalement) d'un comportement social². En fait, le lien entre les mathématiques et la philosophie est extrêmement fort, tellement que nous sommes obligés de nous y arrêter pour distinguer l'objet de la philosophie de celui des mathématiques.

La première source de divergence, c'est encore une fois Platon qui nous la donne. Dans *la République*, Socrate tisse une analogie entre l'amateur de jeunes hommes et le philosophe:

[...] un homme expert en amour ne doit pas ignorer que celui qui aime ou est disposé à aimer, est touché et remué par la présence de tous ceux qui sont à la fleur de l'âge, parce que tous lui semblent dignes de ses soins et de sa tendresse. N'est-ce pas ainsi que vous faites, vous autres, à l'égard des beaux garçons? Ne dites-vous pas du nez camus, qu'il est joli; de l'aquilin, que c'est le nez royal; de celui qui tient le milieu entre l'un et l'autre, qu'il est parfaitement bien proportionné? Que les bruns ont un air martial, que les blancs sont les enfants des dieux? [474d-475a]

2 On peut aussi dire que, comme les choses naturelles, les concepts sont (devraient être) indépendants de nos désirs, mais que, comme les choses sociales, les concepts dépendent de (surviennent sur) les êtres humains.

Ici, l'amour des garçons est en parallèle avec l'amour non pas d'une ou deux choses sages (comprenez : les formes), mais de *tout* ce qui est sage. Les mathématiques seraient distinctes de la philosophie parce qu'elles s'attachent à un seul type de concept. Cependant, cela ferait des mathématiques une partie de la philosophie, ce qui ne reflète pas du tout l'idée que nous nous faisons des deux disciplines aujourd'hui. De plus, si à l'époque de Platon on pouvait arguer qu'il fallait connaître tout ce qu'il y a à savoir d'une discipline, on remarque aujourd'hui qu'on peut être un historien du XIX^e sans rien connaître de l'Antiquité, ou un éthicien sans rien connaître en esthétique. Aussi, même si la philosophie a un champ très vaste, elle n'a pas besoin d'être pratiquée dans son entièreté pour être (bien) pratiquée. Dire que la philosophie est très vaste ne permet ni de distinguer philosophie et mathématiques (au contraire), ni de mieux définir l'objet de notre discipline.

En réalité, j'ai fait jusqu'ici comme si forme/concept s'appliquait aux nombres comme il s'applique à beau ou à pieux. C'est vrai que "le nombre 3" est un concept, mais on ne se pose pas la même question en mathématiques à propos de 3 qu'en philosophie à propos du beau et du pieux. Lorsque Frege, mathématicien et logicien de son état, se demande si 3 est une universalisation de «deux étoiles» ou quelque chose d'autre (un concept), il ne fait pas des mathématiques, il le concède lui-même (FREGE, 1884 : 118 et 155-7). Le mathématicien va rarement être contraint, dans son travail, de comprendre le lien unifiant son langage et le fait que celui-ci semble si pratique pour qualifier le monde ; il va rarement devoir s'interroger sur la différence (et le lien) entre ce qu'il nomme "fonction" et ce que le biologiste nomme "fonction" ; lorsque le mathématicien prend 3 (α , ou α), il le traite comme une chose naturelle ; on dit d'ailleurs qu'il y a des *découvertes* mathématiques,

comme si on avait trouvé quelque chose d'objectif, alors qu'on aurait du mal à parler de découvertes philosophiques – ou alors dans un sens métaphorique. Habituellement, le mathématicien n'a pas besoin de savoir si 3 est un concept ou une généralisation pour démontrer quelque chose, il pourrait même ignorer la définition de la soustraction pour démontrer certains théorèmes.

En résumé, le mathématicien, même s'il travaille exclusivement avec des concepts, les traite, pour répondre à ses questions, comme des choses (*im*)matérielles. Ses questions sont plutôt de l'ordre du «comment ça marche?» que du «qu'est-ce qui fait que ça marche?» ou même du «qu'est-ce que c'est?».

On peut conclure que "concept" en philosophie est distinct de "chose naturelle" et de "chose sociale" ainsi que de "chose immatérielle", dans le sens où le philosophe ne s'intéresse pas aux concepts en tant que choses à tester, à manipuler, à utiliser comme outils, mais en tant que *concepts purs* – à étudier pour eux-mêmes (BOLZANO, 1849 : 42).

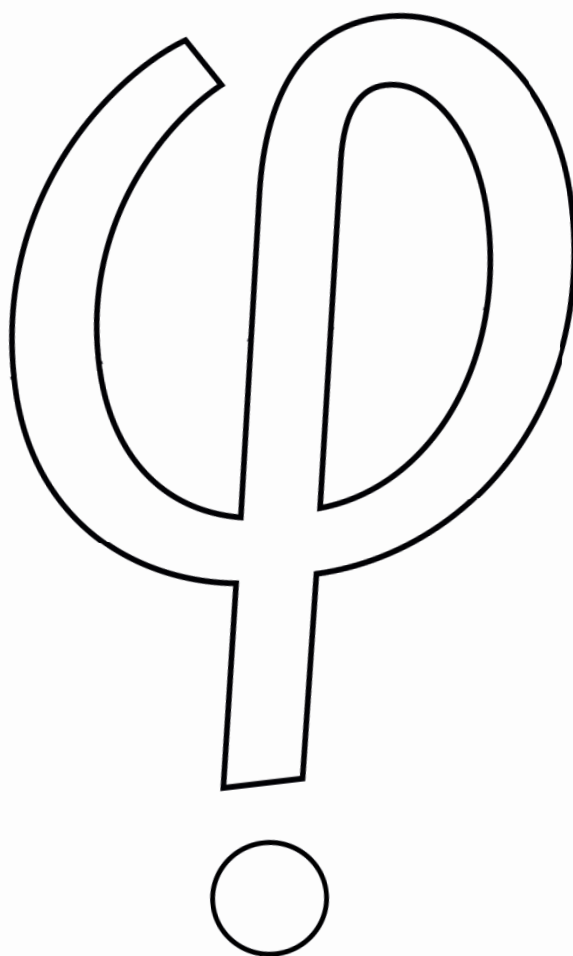
La méthode philosophique

Nous avons déterminé le champ d'investigation de la discipline "philosophie", reste à déterminer la manière dont elle aborde ce champ. Nous avons déjà vu que nous commençons tous par avoir une idée vague de ce qu'est le beau ou le pieux.³ De même, si l'on nous demande de nous prononcer sur un sujet (par exemple, un fait divers) nous nous forgeons rapidement, sans même y penser, une opinion relativement cohérente – et relativement en accord avec nos idées vagues sur le pieux et le beau. Il s'agit là de *l'intuition*, un outil utilisé par tous les chercheurs pour commencer leurs enquêtes.

3 Sans quoi nous tomberions dans le célèbre paradoxe de Ménon [80d-81a].

Il est également important de ne pas trop s'éloigner de ce que tout le monde pense vaguement lorsque l'on travaille sur un concept, et cela pour deux raisons: d'abord, notre but est de comprendre quels sont les concepts utilisés lorsque l'on dit «beau» ou «pieux»; si l'on avance que ce qui unifie les objets beaux, c'est le fait qu'ils nous donnent envie de vomir, on sera bien incapable de l'appliquer pour quelque domaine que ce soit, car assurément ce n'est pas ce que nous *voulons dire* par «beau».

Ensuite, même s'il se peut, bien entendu, qu'un concept soit éloigné de l'idée générale qu'on s'en fait, il revient à celui qui veut le montrer de nous retracer le cheminement qu'il a parcouru afin que nous constatons que le concept vague en question, s'il est raffiné de telle façon qu'il respecte toutes nos intuitions (ou s'il se conforme à l'état actuel de la science), ne tient pas debout. Il faut que le philosophe qui soutient une thèse comme «le beau nous fait vomir» nous prouve qu'il n'a pas subrepticement changé de concept entre deux parties de son exposé, qu'il s'agit bien de notre concept vague du beau et que celui-ci est incohérent – alors seulement cette analyse du beau (menant au rejet de notre concept vague) nous sera utile. Ainsi, pour être rigoureux, il faut partir de ce que nous partageons et acceptons tous. Appelons cela, la redevance envers le *sens commun*.



Pour faire appel à une intuition particulière du sens commun (ou pour en vérifier une), on utilise, au moins depuis Socrate, les *expériences de pensée*. Contrairement à l'analogie, l'expérience de pensée ne nous raconte pas une histoire pour que nous comprenions mieux une position, il s'agit d'une *mise en situation théorique* dont le plus bel exemple est sans doute

donné par Descartes dans les *Méditations*:

Je fermerai les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même. [*Méditation troisième*, p. 95]

Je viens d'invoquer l'histoire pour sou-

tenir mon propos, car comme toute discipline, la philosophie se base aussi sur les travaux des autres. Cela me semble non controversé.

Enfin, et c'est le plus important, le philosophe, lorsqu'il fournit un argument, veut que celui-ci fonctionne dans toutes les situations où il se manifeste (qu'il soit *valide*). Le philosophe souhaite que sa définition du beau, par exemple, marche pour la belle vierge comme pour

le beau jeune homme, que l'additivité des valeurs esthétiques ne marche ni pour le cinéma ni pour la musique – ou au moins qu'elle ne marche ni pour *Baby One more Time* ni pour la *Toccata et fugue en ré mineur*. La manière de préserver tout au long d'un raisonnement ce qui est admis au départ par le sens commun (et permet à un argument d'être valide), c'est l'outil mathématico-philosophique le plus puissant jamais conçu (ou découvert) par l'homme: la *logique*. Il ne faut pas croire que son emploi est une spécificité de la philosophie analytique: Sartre, Heidegger et d'autres représentants de la phénoménologie étaient des élèves de grands logiciens comme Husserl ou Wittgenstein. La seule grande figure qui, à ma connaissance, se soit détachée ostensiblement de la rigueur logique, c'est Friedrich Nietzsche (1873).

Après avoir passé en revue les outils de la philosophie, nous pouvons désormais proposer une définition de cette discipline:

Philosophie =_{def} *discipline dont le champ d'étude est (i) (tous) les concepts (purs) et leurs interactions; qui les étudie à partir (ii) des intuitions en se servant (iii) du sens commun et (iv) des expériences de pensées afin de former (v) des arguments valides à leur propos.*

Je pense que tous les courants philosophiques acceptables sont d'accord avec le principe de cette définition; chaque courant a toutefois ses spécificités.

Les courants philosophiques (et leurs spécificités)

La *philosophie expérimentale* (la petite sœur de la philosophie analytique) nous met en garde contre notre sens commun et préfère se baser davantage sur des travaux scientifiques. Toutefois, il s'agit peu ou prou d'une manière de raffiner nos expériences de pensées en ayant une approche empirique du sens commun – on pourra dire que c'est une façon

plus moderne que de faire de la philosophie que « dans un fauteuil ».

La *philosophie analytique* se caractérise par une attention particulière sur quatre points: (1) elle se concentre sur une question précise (cf. Austin), (2) elle porte un intérêt accru à la structure logique des arguments, (3) elle privilégie le respect du sens commun, (4) elle privilégie la clarté, l'explication point à point de ses thèses (MULLIGAN, 2000).

On lui fait généralement deux types de reproche. Le premier concerne certains philosophes *old school* même si le reproche continue à être utilisé aujourd'hui. Il s'agit d'accuser la philosophie analytique de se réduire à une partie spécifique de la philosophie du langage, à savoir: définir le bon emploi des termes en utilisant le langage ordinaire à la fois comme sens commun et comme test pour nos intuitions (« On ne peut pas dire que bla-bla, alors bla-bla n'est pas possible. »). Nous avons vu que la philosophie ne se contente pas de définir des termes, elle tente d'expliquer des *concepts* et leurs interactions. On peut dire que les analytiques *old school*, Austin et Searle (des philosophes du langage et de l'esprit) en tête, utilisent effectivement beaucoup le langage ordinaire. Ce n'est pas absurde, il semble même que le langage soit un bon reflet du sens commun⁴ et nos intuitions sont souvent en adéquation avec lui. Il est donc intéressant de prendre le langage comme base pour une analyse. Par contre, on peut plus volontiers critiquer les tests comme « peut-on dire bla-bla ? » qui n'apportent pas, ou très peu, d'explications sur les concepts – à part Wittgenstein, peu seraient convaincus par ce type de test. Cette critique n'a de sens que dans certains domaines de la philosophie: en éthique ou en métaphysique, ce genre de question ne se pose simplement

⁴ J'en donne un exemple au début de mon article sur la jalousie, *iphilo* n°5.

pas – pensez à l’absurdité de ce test d’éthique: «peut-on dire: ‘il est bon de tuer’?». Or, il se trouve que non seulement il y a des éthiciens analytiques, mais en plus ils ne se posent pas ces questions; pour eux, le reproche tombe. Dans les années 50, il y a eu un énorme engouement pour la philosophie du langage et de l’esprit. Il est possible que des critiques sur ces sujets soient devenues, par extension, une critique portant sur l’ensemble de la philosophie analytique. Si c’est bien cela, l’accusation est mauvaise, c’est même un sophisme – prendre la partie pour le tout.

Plus sensément, on accuse aujourd’hui la philosophie analytique de se prendre pour une science dans la mesure où ses objets semblent quasi identiques à ceux de la science (les conditions de vérités géo-climatiques) et où elle puise parfois dans leurs recherches – par exemple, lorsqu’un métaphysicien se base sur les dernières thèses de physique. De plus, la philosophie analytique a vocation, comme les sciences, à trancher des questions (presque tous les analytiques rejettent l’esprit comme une substance radicalement distincte du corps); on peut ainsi mesurer les progrès de cette discipline, ce qui déplaît à ceux qui pensent que même s’il est bon de se poser des questions sur les formes, il est impossible d’en trouver les réponses.

Le point sur l’objet n’est pas contradictoire avec notre définition: un concept, même simple, peut soulever des problèmes très complexes en interaction avec d’autres concepts, particulièrement dans les sciences. Cantonner la philosophie à définir des concepts pour la vie de tous les jours, ce serait commettre un impair – comme cantonner les maths à l’addition de pommes et de poires. Le second point, l’idée selon laquelle l’amoureux de la sagesse ne peut jamais l’atteindre est sans doute romantique, mais lorsqu’une thèse est invalide ou que l’on peut réduire un concept à un autre (plus fondamental), il y a des raisons de trancher. Vouloir à tout prix suspendre nos

jugements, ne critiquer aucune thèse, ne va vraiment pas dans le sens d’un amour de la sagesse.

La philosophie dite «*continentale*», celle notamment pratiquée en France, possède une approche plus littéraire. Elle s’attarde beaucoup plus sur des considérations historiques: nombre de continentaux sont plus intéressés par «ce qu’a pensé Descartes» que de savoir s’il a bien expliqué les concepts qu’il étudiait – au fond c’est le cheminement de Descartes au sein d’une époque, d’un contexte socio-religieux, qui compte à leurs yeux pour le comprendre et, ultimement, comprendre ses arguments.

Ce type d’approche a sa valeur (notamment pour l’histoire de la philosophie), mais il est certain que l’on tranchera difficilement des questions ou l’on rencontrera des thèses totalement neuves.

Cela dit, il existe en marge de ce courant philosophique, des tendances qu’on pourrait regrouper sous le nom de *French Theory* (bien que ce serait un peu brutal pour l’hexagone) ou *postmodernisme* (incluant aussi les «*nouveaux philosophes*»). Cette tendance abandonne clairement la rigueur et l’intérêt du sens commun (partagés par les analytiques comme les continentaux) puisqu’elle se permet d’employer l’analogie comme argument – comment Socrate devrait-il répondre si Hippias avait dit: «la beauté, Socrate, c’est l’étoile du matin de mes nuits angoissées!»? Etant donné que les métaphores (poétiques) sont confuses par définition, on ne peut simplement pas conduire une argumentation correctement.⁵ Certes, on pourrait objecter que parfois, on se sent plus proche d’une analogie que d’une description austère; seulement, célébrer, mettre en scène le beau, ce n’est ni l’étudier, ni l’expliquer, ni le comprendre. En fait, c’est de la littérature – tout le monde le dit: «Nietzsche est *un poète!*»

5 Rorty soutient que l’on doit renoncer à la rigueur et embrasser la métaphore.

Pour avoir une idée de ce à quoi ressemble une argumentation métaphorique, lisez un paragraphe de *l’Être et le Néant*.

D'autres courants obscurs prônent cet art de vivre que nous avons écarté dès les premières lignes de ce texte. On peut penser à Alexandre Jollien qui nous présente, dans ses livres, des manières de nous sentir mieux dans la vie. Or, Jollien semble croire qu'il n'écrit pas que des témoignages et des recettes psychologiques (ce qui est noble en soi), il s'assume en philosophe, cite les (anciens) penseurs, mais parle peu des concepts. Plus qu'un amoureux de la sagesse, on a ici affaire à un amoureux des philosophes, un *philophile*.

Plus généralement, on est en droit de se poser une question: en quoi la pratique de la philosophie rend-elle plus heureux que la pratique du yoga? Tout ce qui nous amène à nous détacher du quotidien devrait parvenir à nous rendre la vie moins pénible. On semble avoir affaire à une trivialisation de la philosophie.

Enfin, les plus obscurs des représentants du postmodernisme aiment intervenir politiquement (j'ose à peine l'écrire, B.-H.L.), reléguant à la marge l'étude des concepts au profit d'autre chose, tout en continuant malgré tout, à se revendiquer philosophes.⁶

On l'a vu, les deux (trois) courants majoritaires sont compatibles avec notre définition de "philosophie" comme discipline. C'est par contre moins évident lorsque certains auteurs usent de l'analogie au point que leurs livres se transforment en romans ou analyses de romans (1984 et *Lolita* pour Rorty), nous donnent des trucs pour nous sentir heureux en couple, ou lorsque les auteurs se mettent carrément à ne plus du tout étudier des concepts.

⁶ Il arrive bien sûr que certains philosophes étudient des questions non philosophiques. Le problème étant alors de revendiquer un caractère philosophique à des travaux portant sur des objets non philosophiques – *surveiller et punir* ne devrait pas être vendu comme un ouvrage philosophique même s'il est de Foucault.

Qu'est-ce que la philosophie, Socrate ? C'est ce que l'on fait à Genève.

Steve H.-D.

Références

- J. AUSTIN (1962): «Performatif-Constatif» in *la philosophie analytique*, cahiers de Royaumont, Paris: édition de minuit
- (1961): *Philosophical papers*, Oxford: the clarendon press
- B. BOLZANO (1849): *Qu'est-ce que la philosophie?*, bibliothèque philosophique, Canada: presses de l'Université Laval (Québec), 1975
- R. DESCARTES (1641): *Méditations métaphysiques*, France: GF Flammarion, 1992
- G. FREGE (1884): *Les fondements de l'arithmétique*, l'ordre philosophique, Paris: seuil, 1970
- K. MULLIGAN (2000): «C'était quoi la philosophie dite "Continental"? », in K. O. Apel, J. Barnes et al. *Un siècle de philosophie 1900-2000*, Folio Essais, Paris: Gallimard, pp.332-366.
- F. NIETZSCHE (1873): «Vérité et mensonge au sens extra-moral», *études théorétiques*, France: Aubier-Flammarion, 1969
- PLATON, *Hippias majeur; Hippias mineur*, France: GF Flammarion, 2005
- , *Lachès / Euthyphron*, France: GF Flammarion, 1997
- , *La République*, Livre V, Trad. Victor Cousin, Wikisource, URL: <http://fr.wikisource.org/wiki/La_R%C3%A9publique_%28trad._Cousin%29>
- R. RORTY (1989): *Contingence, ironie et solidarité*, théories, Paris: A Colin, 1993