

---

# La réponse en conversation comme interprétation en acte

Simon Calenge  
Université de Bourgogne

RÉSUMÉ. Le travail qui suit propose de mettre en valeur la dimension communautaire de la conversation. La conversation n'est pas le produit des comportements des locuteurs en interaction, mais la condition de ces comportements et de ces interactions. L'être en commun de la conversation n'est pas le résultat des échanges, mais au contraire ce qui les guide. Dans l'échange verbal, on n'est pas tourné l'un *vers* l'autre, mais on vit l'un *avec* l'autre, dans un être en commun où l'autre n'est pas un objet de mon attention, mais un partenaire avec lequel je joue. En raison de ce partenariat, je ne suis jamais le seul auteur de ma parole. Ce ne sont pas les locuteurs qui entrent en conversation en ayant quelque chose à dire, mais c'est la société de la conversation qui, par sa vie, donne à chaque locuteur quelque chose à répondre. Les prises de parole en conversation doivent alors être comprises chaque fois comme une interprétation du sens de la société que réunit le mouvement de la conversation.

MOTS CLEFS : herméneutique, interprétation, réponse, responsabilité, jeu

ABSTRACT. The work that follows proposes to highlight the community dimension of conversation. Conversation is not the product of the behaviors of interacting speakers, but the condition of these behaviors and interactions. The conversation is not the result of exchanges, but rather what guides them. In verbal exchange, we are not turned towards each other, but live with each other, in a shared being in which the other is not an object of my attention, but a partner with whom I play. Because of this partnership, I am never the sole author of my speech. The speakers do not enter the conversation with something to say. On the contrary, it's the conversation that gives each speaker something to answer. Speaking in conversation must therefore be understood as an interpretation of the meaning of the society powered by the conversation.

KEYWORDS: Hermeneutics, Interpretation, Response, Responsibility, Game

Dans ses *Lettres à Dorotéa*, Friedrich Schlegel expose ses principes de philosophie, mais s'excuse d'emblée de la forme de son exposé. Dorotéa aurait sans doute préféré que ces principes soient discutés dans une conversation. Ce désir

est naturel : outre que l'oralité est plus vivante et plus riche que l'écriture des lettres, plus ouverte aux questions, le fait de présenter ses idées en conversation est une pratique familière, un héritage du XVIII<sup>e</sup> siècle français et de ses Salons. Il était normal que Dorotéa s'attende à cette conversation, à l'exercice de laquelle s'étaient déjà pliés Diderot, Fontenelle, Voltaire, etc. Schlegel était lui-même familier des Salons dont la mode avait traversé le Rhin au lendemain de la révolution. Il connaissait la vie et la compréhension qu'ils pouvaient apporter à ceux qui y participaient. Mais Schlegel se refuse à un tel exposé.

Quelle est son excuse ? « Je suis auteur et rien qu'auteur » (Schegel, 1978 : 225). Cette justification a d'abord pour but de défendre l'écriture contre l'oralité : Schlegel veut faire une œuvre, et pour y parvenir il a besoin « de la force secrète qui gît là, cachée dans ces traits morts » (Schegel, 1978 : 225), les traits de l'écriture. Malgré cela, cette excuse semble curieuse.

D'autres penseurs ont été des auteurs avant lui, et ne renonçaient pas pour cela à la conversation. Schlegel serait-il moins l'auteur de sa pensée si celle-ci traversait la vie d'une conversation ? Ne construit-on aucune œuvre en conversation ? Dans cet échange vivant, je suis bien l'auteur de mes pensées, mais je ne suis pas « auteur et rien qu'auteur ». Je ne réalise pas « la fonction d'auteur » dont parlait Foucault (Foucault, 1969). Dans cette fonction, le nom de l'auteur ne désigne pas tant un individu réel qu'un point focal autour duquel on rassemble une diversité de discours, d'écrits, de fragments, de lettres. On peut réunir toutes les pièces, sonnets, écrits de Shakespeare sous l'unité d'un nom propre : « Shakespeare ». Ce nom permet de rendre compte aussi bien de la diversité de ces discours, de leurs contradictions possibles, que de leur cohérence interne, depuis laquelle ces contradictions apparaissent. L'auteur que veut être Schlegel est celui que le lecteur reconstruit à partir de tous ses écrits, pour rendre raison d'une diversité de discours en les rassemblant dans une unité : celle de l'œuvre de Schlegel. Il veut être auteur tout comme Hugo voulait être « Chateaubriand ou rien ».

Dans la conversation, une telle chose est impossible. Les participants à une conversation sont bien des *auteurs*, au sens où ils sont la source de *leurs* paroles et de *leurs* gestes. Mais ils ne sont pas « rien qu'auteurs ». Ils sont aussi acteurs, narrateurs, auditeurs, et sont ainsi soumis à d'autres contraintes que celle de l'auteur solitaire à sa table de travail. Le fait d'assumer ces autres fonctions et de subir ces contraintes parasite l'autorité qu'ils ont sur leurs propres paroles. Si ces paroles sont bien les leurs, elles ont aussi d'autres auteurs. Il est impossible d'expliquer la cohérence interne des paroles d'un conversant en se référant à lui comme à un « auteur », c'est-à-dire en se demandant seulement ce qu'il voulait dire.

Le travail qui suit tente de montrer qu'une parole en conversation ne trouve pas sa source dans un auteur qui aurait d'emblée quelque chose à *dire*, mais dans une société dont la vie *donne* à chacun quelque chose à *répondre*. La prise de parole en conversation n'est pas l'extériorisation d'une pensée mûrie et méditée dans le for intérieur d'une conscience créatrice. Elle est une réponse – non moins créatrice – dont les auteurs sont en réalité multiples, même si ce n'est tou-

jours qu'un seul qui parle chaque fois. À ce titre, tout conversant répond aux autres en interprétant, à la manière d'un acteur, le sens qu'il faut donner à toute la communauté de la conversation.

## La définition de la conversation : la tâche du commun comme condition

Qu'est-ce qu'une conversation au sens strict ? Qu'est-ce qui distingue ce type d'échange verbal de tous les autres ? L'analyse conversationnelle tente de décrire et classer les types d'interlocution en fonction du type d'activité que ces interlocutions réalisent. Pour définir ces activités, l'analyse conversationnelle s'appuie sur plusieurs facteurs. Ainsi Stephen Levinson propose-t-il une matrice structurelle permettant de décrire et de classer les échanges verbaux (Levinson, 1979). Cette matrice, devenue aujourd'hui canonique, suppose qu'on décrive les échanges en fonction de leur situation, des rôles sociaux des acteurs et des fins que réalisent les échanges verbaux. Les fins de l'échange verbal permettent de définir les rôles de chaque acteur, et d'identifier ce qui, dans un espace donné, est pertinent pour décrire la situation d'interaction : l'entretien lors d'une visite médicale est lié de près à la réalisation d'une enquête aussi bien de la part du médecin (« Qu'est-ce qui vous arrive ? ») que de la part du patient (« Qu'est-ce que j'ai ? ») ; cette enquête médicale donne un rôle à chacun, et c'est elle qui fait du lieu de l'échange un cabinet médical. La classification des interlocutions envisagée par l'analyse conversationnelle repose ainsi pour une très large part sur une classification de ces buts (Brown et Fraser, 1979 : 39-40). Les acteurs en situation se servent eux-mêmes de ces buts pour décrire leurs échanges : « j'étais à une visite chez le médecin », « nous discutons du prix d'une voiture », etc.

Mais pour décrire leurs conversations au sens que nous tentons de définir ici, les conversants ne se réfèrent pas à une fin déterminée et définie. Ce que désignent les locuteurs, c'est un *moment*, dont l'unité et les limites ne dépendent pas de la réalisation d'un but qui lui serait extérieur : « boire un café », « passer l'après-midi », etc. Ces expressions décrivent des activités dont on attend qu'elles soient l'occasion d'une conversation. Elles ne décrivent pas des fins, mais des phénomènes dont on espère qu'ils servent de moyens à la conversation elle-même : c'est elle qui est la fin. Les conversations que nous entendons ici résistent à la classification de l'analyse conversationnelle, parce qu'elles sont ces échanges verbaux qui sont à eux-mêmes leur propre fin. Comment déterminer cette fin ?

Dans la conversation se déploie le commun, l'unité de ceux qui, ensuite seulement, se feront face. Cette dimension commune préalable constitue le sens originel de la conversation. Lorsque dans *La civile conversation*, Stefano Guazzo met en scène Annibal qui tente de soigner le chevalier Guillaume de la mélancolie dans laquelle le plonge sa misanthropie, la conversation se présente comme un remède : « proposant la solitude comme venin et la compagnie pour antidote » (Guazzo, 1579 : 9). Le terme « conversation » a perdu aujourd'hui ce sens d'une fréquentation des humains, et semble ne plus se rapporter qu'à un phéno-

mène d'interlocution. Mais à la différence de tous les autres termes – dialogue, entretien, etc. – celui de « conversation » est le seul à aborder l'échange verbal depuis son aspect social, et non depuis la différence des locuteurs en dialogue. Cette dimension sociale est la fin réelle. La conversation est ce type d'échange verbal dans lequel on ne cherche rien d'autre qu'une conversation.

Pour le comprendre, il importe alors de se pencher sur la différence entre conversation et dialogue par exemple. Hans Georg Gadamer analyse ces phénomènes avec finesse<sup>1</sup>. Il décrit le dialogue ainsi dans « L'inaptitude au dialogue » en 1971 :

Le dialogue avec l'autre, son objection ou son assentiment, sa compréhension ou encore ses incompréhensions, signifie une espèce d'élargissement de notre singularité et un essai d'atteindre une communauté (*Gemeinsamkeit*) possible à laquelle nous exhorte la raison (Gadamer, 1995, 169)<sup>2</sup>.

Dans le dialogue, dont le modèle ici serait le dialogue platonicien, deux individus vont à la rencontre l'un de l'autre. Ils sont caractérisés par d'irréductibles différences, par un « inéchangeable point de vue » (Gadamer, 1995 : 169). Le mouvement du dialogue vise cependant à découvrir une « communauté » possible. La communauté dont il est question ici est la *Gemeinsamkeit*, littéralement : *ce que nous avons en commun*, c'est-à-dire nos points communs, notre nature commune. Cette recherche d'une communauté est la recherche des simi-

1 Il faut introduire par avance une clarification concernant le vocabulaire très mouvant de Gadamer. Les termes que nous allons distinguer ici : entretien, dialogue, conversation, renvoient souvent au même mot allemand dans le texte de Gadamer : « *Gespräch* ». Ils méritent cependant d'être distingués, car le terme « *Gespräch* » n'a pas le même sens pour Gadamer selon les contextes. 1. Lors de ses premiers écrits, en particulier dans *Léthique dialectique* de Platon en 1931, Gadamer distingue le dialogue (*Dialog*) de l'entretien (*Gespräch*). Ce dernier terme regroupe l'ensemble des interactions pratiques avec un locuteur à la pensée duquel je ne suis pas réellement attentif : un artisan qui demande un marteau à son apprenti, un voyageur perdu qui demande une direction à un passant. Il s'agit là, pour Gadamer d'un emploi dérivé du langage, d'un aspect secondaire des interactions verbales. Au contraire de cet entretien, le dialogue, dont le modèle est alors le dialogue platonicien, est alors, pour Gadamer, une enquête commune, dans laquelle la pensée et les idées de l'autre m'importent (Gadamer, 1994 : 63). 2. Dans *Vérité et méthode*, trente ans plus tard, en 1960, Gadamer emploie le terme *Gespräch* en un sens différent, le sens que nous étudions ici d'une véritable conversation, dans laquelle on trouve non pas des interlocuteurs séparés qui prennent la parole, mais un unique mouvement de conversation qui fait parler les locuteurs. Cette fois-ci le terme *Gespräch* ne désigne ni le dialogue platonicien où une enquête amène au partage des idées, ni l'entretien pratique dans lequel je suis finalement indifférent à la pensée de l'autre (Gadamer, 2018 : 605). 3. Plus tard encore, en 1971, dans « L'inaptitude au dialogue », Gadamer emploie le terme *Gespräch* pour souligner plutôt l'attention à l'autre et la recherche de ce que nous avons en commun, et le terme renvoie ainsi plus au concept du dialogue platonicien qui attirait son attention en 1931, même si cette fois-ci, ce concept est inséré dans un contexte plus élargi (Gadamer, 1995 : 169). Pour un même terme, trois traductions différentes sont nécessaires : « entretien » pour l'échange pratique, « conversation » pour le mouvement commun, « dialogue » pour l'attention à la pensée de l'autre obligent la pensée (*logos*) à traverser (*dia*) l'espace qui sépare les locuteurs. Ces termes précisément sont ceux que l'on trouve dans les traductions françaises des trois textes de Gadamer qu'on vient de citer.

2 [Traduction Jean-Claude Gens. « Die Unfähigkeit zum Gespräch », in *Gesammelte Werke II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, p. 210 : « So bedeutet das Gespräch mit dem Anderen, seine Einwendungen oder seine Zustimmung, sein Verständnis und auch seine Missverständnisse, eine Art Ausweitung unserer Einzelheit und eine Erprobung der möglichen Gemeinsamkeit, zu der uns Vernunft ermutigt »].

litudes qui se retrouvent identiquement dans nos existences séparées, la quête d'une même raison qui se trouve en chacune de nos individualités. Cette quête, par laquelle je veux me retrouver en l'autre me conduit à me découvrir moins singulier, moins isolé. C'est ainsi que ma singularité se trouve, comme le dit Gadamer, « élargie ». Le dialogue est ce discours (*logos*) qui traverse (*dia*) l'espace séparant les locuteurs pour redécouvrir leur nature commune par-delà cette séparation. Ainsi le dialogue commence-t-il par la séparation.

Mais cette commune raison visée dans le dialogue est le résultat, le produit du dialogue. Si nos similitudes sont le but de nos dialogues, et que nos différences sont leur commencement, qu'est-ce qui nous conduit alors à nous rapprocher ? Qu'est-ce qui engendre d'abord ce mouvement l'un vers l'autre ? Ne faut-il pas qu'autre chose nous rapproche ?

Une autre « communauté » est nécessaire qui rend le dialogue possible : une *Gemeinschaft*, c'est-à-dire une communauté, un être en commun, une *Gesellschaft*, c'est-à-dire un être-ensemble, une société. Ce ne sont plus les similitudes que je recherche dans mes prises de parole. C'est notre vie commune, nos liens, notre inséparation, si l'on peut dire, qui met *notre* conversation en mouvement. C'est cette société qui se déploie – *avant tout dialogue* – dans la conversation. Dans cette dernière, je ne vise pas un but, je ne cherche pas à atteindre quoique ce soit – pas même « la communauté possible à laquelle nous exhorte la raison ». Dans la conversation, quelque chose d'autre me conduit. La conversation se distingue du dialogue en ce qu'elle s'appuie sur l'être en commun déjà là des locuteurs, pour les conduire l'un vers l'autre. Pour que, dans le dialogue, les locuteurs se cherchent une raison commune, il faut d'abord qu'ils aient été conduits l'un vers l'autre par une conversation qui les porte. C'est ce que montre Gadamer dans *Vérité et méthode* en 1960 :

Plus une conversation en est vraiment une, moins sa conduite dépend de la volonté de l'un ou l'autre des partenaires. Ainsi la conversation n'est jamais celle que nous voulions avoir. Au contraire, il est en général plus exact de dire que nous sommes entraînés, pour ne pas dire empêtrés, en conversation (Gadamer, 2018, 605)<sup>3</sup>.

Cette description fait de la conversation une activité sans sujet, une action sans agent : en conversation, les locuteurs ne parlent pas à partir de leur « inéchangeable point de vue », même s'ils ne le quittent jamais, ils sont conduits à parler depuis le mouvement même de la conversation dans lequel ils sont empêtrés. Ce ne sont pas les locuteurs qui font la conversation, c'est elle qui conduit les locuteurs dans un espace commun. Dans l'absolu, il pourrait être correct de

3 [Traduction Pierre Fruchon, Jean Grondin, Gilbert Merlio. *Gesammelte Werke I*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, p. 387 : « *Je eigentlicher ein Gespräch ist, desto weniger liegt dir Führung desselben in dem Willen des einen oder anderen Partners. So ist das eigentliche Gespräch niemals das, was wir führen wollten. Viel ist es im allgemeinen richtiger zu sagen, dass wir in ein Gespräch geraten, wenn nicht gar, dass wir uns in ein Gespräch verwickeln* »]. Ce que nous appelons « dialogue » et « conversation » est désigné par Gadamer par le même mot « *Gespräch* », mais comme on l'a mis en avant dans la note précédente, le sens de ce terme n'est pas le même dans le contexte de « L'inaptitude au dialogue » et dans celui de *Vérité et méthode*.

dire : « il converse », dans le même sens où on dit : « il pleut ». La conversation est un mouvement commun qui donne à chacun sa place dans cette espace. La conversation a sa propre vie : elle est un phénomène collectif, commun, dans lequel le tout contient plus que la somme des parties. Pour rendre compte de cette prévalence du commun, on peut décrire la conversation à la manière dont Gadamer décrit le jeu :

Le mouvement du jeu n'a aucun but auquel il se terminerait, mais il se renouvelle dans une continuelle répétition. Le mouvement de va-et-vient est si manifestement central pour la définition essentielle du jeu qu'il est indifférent de savoir quelle personne ou quelle chose l'exécute. Le mouvement du jeu est comme tel dépourvu de substrat. C'est ici le jeu qui est joué ou qui se joue et il n'y a plus de sujet qui joue (Gadamer, 2018, 177)<sup>4</sup>.

On retrouve une identité de structure entre jeu et conversation car, si pour Gadamer, il y a bien « primat du jeu par rapport à la conscience du joueur<sup>5</sup> » (Gadamer, 2018, 178), de même dans la conduite de la conversation : « les interlocuteurs ne sont pas tant ceux qui mènent que ceux qui sont menés<sup>6</sup> » (Gadamer, 2018, 605).

L'analogie de la conversation avec le jeu est fertile. Elle permet, en partant du commun de la conversation, de donner une place à tous les moments de ce mouvement collectif : les règles, les locuteurs et les buts.

*Les règles.* Tout comme les jeux, les conversations obéissent à des règles qui définissent les stratégies des joueurs, et permettent d'expliquer nombre de leurs comportements. Les sociolinguistes s'efforcent de découvrir ces règles. L'ethnométhodologie de Harold Garfinkel, dont ils sont les héritiers, veut montrer les méthodes et techniques qui déterminent les modalités d'action et de comportement des individus. L'analyse conversationnelle tente de la même manière de découvrir les règles culturelles et transculturelles déterminant les stratégies mises en place par les locuteurs dans les échanges verbaux : règles de distribution des tours de parole (Sacks, Schegloff, et Jefferson, 1974), règles de politesse (Brown et Levinson, 1987), règles pour recueillir l'attention des interlocuteurs (Goodwin, 1981). Ces règles, ces éléments invariants que l'analyse conversationnelle arrache au mouvement de la conversation, les locuteurs en conversation l'intègrent à une réalité dynamique d'ensemble, dont ils ne se considèrent eux-mêmes que comme des parties non-indépendantes. Ces règles

4 [Gesammelte Werke I, p. 109 : « Die Bewegung, die Spiel ist, hat kein Ziel, in dem sie endet, sondern erneuert sich in beständigen Wiederholung. Die Bewegung des Hin und Her ist für die Wesensbestimmung des Spieles offenbar so zentral, das es gleichgültig ist, wer oder was die Bewegung ausführt. Die Spielbewegung als solches ist ohne Substrat. Es ist das Spiel, das gespielt wird oder sich abspielt – es ist kein Subjekt dabei festgehalten, das da spielt »].

5 [Gesammelte Werke I, p. 110 : « Der Primat des Spieles gegenüber dem Bewusstsein des Spielenden »].

6 [Gesammelte Werke I, p. 387 : « In dieser Führung sind die Partner des Gespräch weit weniger die Führenden als die Geführten »].

déterminent bien peut-être les méthodes des locuteurs, mais ne disent rien de leur motivation sans lesquelles ces règles perdent leur sens.

*Les buts.* Les analyses conversationnelles tentent, on l'a vu, de classer les échanges verbaux en fonction des types de but que ces échanges réalisent. Mais ils ne peuvent ainsi comprendre la spécificité des motivations de la conversation. Comme le montre Gadamer :

Chaque jeu impose une tâche à l'homme qui y joue. Il semble qu'il ne puisse s'abandonner à la liberté du jeu qu'en transformant les buts de son comportement en objets de tâches purement ludiques [...] le but effectif du jeu n'est pas du tout l'accomplissement [des tâches que le joueur s'impose dans le jeu] mais l'organisation et la configuration du mouvement ludique lui-même (Gadamer, 2018, 183)<sup>7</sup>.

De même, en conversation, il se peut que j'aie des idées à défendre, une envie de débattre, ou quelque chose à négocier. Mais je peux suspendre mes motivations, voire les abandonner si la conversation l'exige. Par ailleurs, il semble bien que ce soit la conversation qui, dans son cours, éveille en moi la conscience de telle ou telle tâche à réaliser. C'est elle qui devient la source de mes motivations. En entrant dans une conversation, je ne m'attendais peut-être pas à défendre telle cause, ou à soutenir telle idée. C'est la conversation qui a suscité en moi la conscience de la tâche de soutenir telle ou telle idée. Le sérieux et l'investissement que je dois mettre à la réalisation de cette tâche sont proportionnés aux besoins de la conversation. Cela fait que la conversation est bien toujours, d'une certaine manière, sans but. De même que « le mouvement du jeu n'a aucun but auquel il se terminerait » (Gadamer 2018, 177), de même la conversation n'a d'autre but qu'elle-même. Le terme de la conversation ne vient pas de la réalisation d'un but. Il se peut qu'elle soit interrompue par quelque cause extérieure, ou bien qu'elle s'épuise et s'éteigne. Mais dans aucun de ces cas, on ne peut dire que la conversation a achevé son œuvre.

*Les locuteurs.* L'analogie tirée de Gadamer entre jeu et échange verbal n'est pas neuve. Déjà dans les *Recherches philosophiques*, Ludwig Wittgenstein tentait de décrire la signification d'une expression en se rapportant chaque fois l'emploi de cette expression dans un *jeu de langage*. Ce que cette analogie ajoute cependant chez Gadamer, c'est le fait que dans le jeu comme dans la conversation, chacun se découvre *in medias res*, comme une réalité seconde par rapport à la réalité première de la conversation. Dans le jeu, je suis joué, et dans la conversation, je suis parlé. Le mouvement de va-et-vient qui dynamise la conversation ne doit pas être compris comme la composition de plusieurs mouvements s'adaptant les uns aux autres de manière harmonieuse, mais comme un seul et unique mouvement qui se localise tantôt ici, chez tel locuteur, tantôt là, chez tel

7 [Gesammelte Werke I, p. 113 « Jedes Spiel stellt dem Menschen, der es spielt eine Aufgabe. Er kann sich gleichsam nicht anders in die Freiheit des Sichauspielens entlassen, als durch die Verwandlung der Zwecke seines Verhaltens in blosser Aufgaben des Spiels. [...] der wirkliche Zweck des Spiels ist gar nicht die Lösung dieser Aufgaben, sondern die Ordnung und Gestaltung der Spielbewegung »].

autre. Le mouvement commun de la conversation précède les initiatives individuelles, et plus encore : il précède même la conscience qu'ont d'eux-mêmes des partenaires qui se découvrent dans et par la conversation. En témoigne le fait, par exemple, qu'on ne dit jamais qu'on commence une conversation, mais qu'on l'*engage*, qu'on l'*amène* sur un thème ou un sujet, qu'on s'y insère, voire qu'on s'y incruste. Personne, parmi les convives, n'a le pouvoir de lancer une conversation : elle est toujours *déjà là* comme une tâche amorcée que nos prises de parole doivent permettre de continuer, de raviver et de perpétuer. Gadamer insiste sur ce point : « [Le langage] est au contraire le jeu dans lequel nous sommes tous partenaires, sans qu'aucun de nous ait préséance sur les autres. Tout le monde "y a son tour" et ne cesse pas de faire avancer le jeu<sup>8</sup> » (Gadamer, 1982 : 135). La conversation constitue une communauté en un sens presque anarchiste : une communauté sans un maître qui la dirigerait tout au long de son cours<sup>9</sup>.

En se tournant d'abord vers les stratégies des individus et vers leurs intérêts personnels, l'analyse conversationnelle a réussi à découvrir les règles du jeu de la conversation. Mais il faut faire un retour vers la réalité commune de la conversation, de laquelle individus, règles, et intentions personnelles, ont été séparés par la socio-linguistique. Il faut alors cesser de regarder les interlocuteurs d'une conversation comme des réalités séparées, souveraines, porteuses d'une conscience de soi et d'intérêts personnels, et mettant en œuvre des stratégies propres de discours pour satisfaire ces intérêts. Il faut maintenant partir du tout de la conversation comme réalité à part entière, et considérer les locuteurs et les actes de parole comme des *résultats* du mouvement unique de la conversation.

Quoiqu'elle soit le vrai *sujet* de la conversation – son *auteur* pour ainsi dire – la communauté n'existe pas ici comme une réalité substantielle à laquelle chacun se réduirait. Même si on présuppose toujours un minimum de points communs avec celui avec qui on parle – ne serait-ce que le langage que nous employons – la communauté n'est jamais réalisée et achevée, sans quoi, la conversation n'aurait plus lieu d'être. Le fait que nous parlions d'engager la conversation plutôt que de la commencer figure bien qu'elle se manifeste aux locuteurs comme une tâche. La conversation n'est pas quelque chose que l'on fait, elle est *ce dont on fait quelque chose*. Si la communauté est bien une condition, c'est en tant que tâche dont la réalisation est déjà amorcée que cette condition produit la conversation<sup>10</sup>.

8 [Traduction Marianna Simon. « Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: Metakritische Erörterungen zu "Wahrheit und Methode" », in *Gesammelte Werke II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, p. 243 : « *Sie ist das Spiel, in dem wir alle mitpielen. Keiner vor allen anderen. Jeder ist "dran", und immerfort am Zuge* »].

9 Cette communauté n'est cependant pas toujours sans gardien. Mais le statut de celui-ci n'est pas anodin. Madame Geoffrin fut l'une des plus grandes maîtresses de salon du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pourtant, comme le note l'abbé Morelet, cette gardienne des conversations parlait peu, et demeurait très souvent discrète lorsque la conversation impliquait plus de convives. Si elle était bien la gardienne de la conversation, c'était par son silence bienveillant (Morelet, 1812, 12). C'est à ce prix que peut s'exercer toute domination dans la conversation.

10 On peut confirmer cette idée en s'appuyant sur les analyses de Margaret Gilbert qui étudie le simple phénomène social consistant à marcher ensemble. Quand peut-on dire de deux personnes qui marchent dans la même direction qu'elles marchent ensemble ? Quand les deux promeneurs sentent peser sur eux une tâche commune qui leur impose à chacun des devoirs,

## La prise de parole comme réponse

Comment articuler le mouvement du commun, qui dynamise toute conversation, aux prises de parole individuelles ? Comment se fait-il que ce soit toujours la conversation qui mène le jeu alors que, dans les faits, c'est toujours bien un *moi* et un *toi* qui parlent ?

La sociolinguistique s'est penchée sur ce problème. Ainsi, par exemple, l'un des grands défis de l'analyse conversationnelle a-t-il été d'expliquer l'une des règles implicites de toute conversation, que mentionne Harvey Sacks dans ses *Lectures* : « un seul parle à la fois » (Sacks, 1995 ; 625). Quel que soit le nombre des locuteurs ou la richesse de ce qu'ils ont à dire, une harmonie se crée : les paroles se chevauchent rarement, et quand cela arrive : toujours brièvement. Cette énigme a incité l'analyse conversationnelle à faire un tableau précis des règles déterminant le droit de chacun à prendre la parole, et le moment précis pendant lequel ce droit peut s'exercer. Comme l'ont montré Sacks, Schegloff et Jefferson, si j'ai quelque chose à dire dans une conversation, certaines règles déterminent avec précision *si* et *quand* je vais pouvoir exprimer ce que j'ai à dire (Sacks, Schegloff et Jefferson, 1974).

L'analyse conversationnelle s'efforce ainsi de résoudre le problème de l'articulation des locuteurs individuels au sein d'un espace commun. Cette manière d'aborder le problème en renverse cependant le sens. En effet, pour Sacks, la communauté est un résultat. Ses analyses s'appuient sur l'idée d'un locuteur individuel abordé comme réalité première. Elles font de la communauté le produit d'une coordination entre des locuteurs individuels. Sacks commence ses analyses en se situant dans la perspective de l'individu qui entre dans la discussion en ayant déjà *quelque chose à dire*.

Pour décrire correctement la conversation au sens où on l'entend ici, il faut au contraire partir de la communauté conversationnelle pour en faire un principe qui conditionne et explique les prises de parole individuelles. En d'autres termes, il ne faut pas décrire la conversation comme une rencontre entre des locuteurs souverains ayant d'emblée quelque chose *à dire*, mais comme un mouvement unique qui fait naître chez chacun des paroles qu'il n'avait pas lui-même anticipées.

Dans ce cadre, toute prise de parole individuelle doit toujours être comprise non comme le produit d'une décision individuelle, mais comme le résultat d'une collaboration que réalise la conversation. Cet état de fait incite à considérer toute prise de parole (même la première) en conversation comme une *réponse*. Cette idée n'est pas triviale. La réponse n'est pas une parole préparée par le locuteur qui réfléchit sur ses valeurs et ses idées. Elle est une parole appelée par la situation de la conversation. Comme le montre Bernhard Waldenfels, qui fit sur la notion de réponse une étude approfondie (Waldenfels, 1994) : « nous avons devant nous le cas de quelqu'un qui *donne quelque chose qu'il n'a pas mais qu'il*

---

comme celui de ne pas aller trop vite ni trop lentement (Gilbert, 2003, 60). Il en va de même de la conversation.

trouve dans le fait de le donner<sup>11</sup> » (Waldenfels, 2019b : 117). Dans la réponse, je ne prélève pas une parole dans un répertoire de « choses à dire », je découvre ce que j'ai à dire en le disant. Or cela n'arrive que parce qu'en conversation, ma parole a été suscitée par la parole de l'autre, elle-même surgie de l'espace commun. C'est la situation de la conversation qui me révèle à moi-même mon discours.

En toute réponse, c'est bien toujours moi qui parle. Le moi parlant est bien l'auteur de sa réponse. Celle-ci n'est donc pas un mouvement réactif réductible à un effet dont la cause serait une stimulation, ni un réflexe conditionné par un apprentissage par répétition : elle est un engagement. Répondre c'est s'engager (-spondere) en retour (re-). C'est un mouvement qui mobilise la totalité de ce que je suis. Mais ce moi qui répond n'existerait pas sans la parole de l'autre à laquelle il répond dans la conversation. Si c'est bien moi qui suis d'une certaine manière l'auteur de ma réponse, cet auteur ne se découvre à lui-même que parce qu'il est appelé à parler par l'autre. Dans la réponse, s'il est permis de parler d'une conscience de soi, celle-ci n'est jamais un rapport immédiat à soi-même, un *cogito* enfermé en lui-même. Au cœur de l'intimité du rapport à soi, l'autre est là comme une source. Dire que ma parole est toujours une réponse, c'est dire que je ne suis pas au principe de ce que je dis, et que mes paroles doivent avoir une source en dehors de moi, dans un lieu qui m'est extérieur. Dans la conversation, comme le montre Waldenfels, je me découvre d'abord toujours comme un *tu*, un adressé, un destinataire. Je suis mis devant le fait accompli de la conversation déjà commencée et d'une parole déjà accomplie (Waldenfels, 1994, 255). Les autres semblent me précéder, et leur parole vit toujours dans une certaine antériorité. Quant à moi, je me découvre toujours dans un certain retard (*Nachträglichkeit*) (Waldenfels, 1994, 266). Ma réponse tente de rattraper cette antériorité de l'autre par rapport à moi. Et c'est dans cette tentative de retrouver une contemporanéité avec l'autre que je me découvre toujours moi-même.

Bakhtine, qui tentait de décrire les études littéraires et les rapports entre œuvres comme une conversation, étudia de près ce phénomène de la réponse. Il mit en œuvre une théorie de la parole qui permet de comprendre ce statut de la réponse en conversation. Selon lui, il est possible de tirer de toute parole ce qu'il nomme une *signification*. Celle-ci est un contenu locutoire : quelque chose qui est dit à propos de quelque chose. Ce contenu a une référence, renvoie à une réalité. Comprendre cette signification consiste à savoir à quelle réalité la parole se réfère. Mais cette signification seule ne suffit pas à rendre la parole compréhensible. Il lui faut en outre un *sens*. Bakhtine écrit :

Le sens [est] assimilable à une réponse. Le sens répond toujours à une question. Ce qui ne répond à rien nous paraît insensé, se détache du dialogue. Sens et signification. La signification détachée du dialogue, mais détachée délibérément, conventionnellement

<sup>11</sup> [Traduction Simon Calenge. « Response und Responsivität in der Psychologie », in *Die Grenzen der Normalisierung*, Frankfurt-am-Main, 1998, p. 95-111 : « Hier haben wir den Fall vor uns, dass jemand etwas gibt, was er nicht hat, sondern im Geben der Antwort erfindet »].

retranchée du dialogue. Elle recèle un potentiel de sens (Bakhtine 2017, 407)<sup>12</sup>.

Le sens renvoie aux aspects illocutoires et perlocutoires de la parole. À la différence entre signification et sens correspond celle qu'on peut trouver chez Ducrot entre l'énoncé et l'énonciation (Ducrot, 1985, 96). Le sens déploie la dimension pratique de tout discours. Je peux dire par exemple que Socrate est mortel. Si l'on est bien toujours capable de saisir le contenu objectif auquel cet énoncé se réfère – sa signification – l'énonciation nous demeure incompréhensible tant que l'on ne saisit pas son contexte, c'est-à-dire ce à quoi elle répond. Peut-être suis-je en train de faire un syllogisme dans le cadre d'un cours, et je réponds alors à l'attente de connaissance de mes élèves. Peut-être que je réponds à un philosophe trop enthousiaste qui prend Socrate pour un dieu. Cette mise en contexte est ce qui constitue le sens. L'énonciation devient compréhensible en tant qu'illustration répondant à une demande de connaissance, ou en tant qu'objection à une affirmation trop audacieuse. Ce sens est incompréhensible sans savoir à *quoi* l'énonciation répond, ou *quelle réponse* attend cette énonciation à son tour. Le sens d'une énonciation suppose ainsi toujours un contexte renvoyant à une autre énonciation, ou tout au moins à un acte non moins porteur de sens.

## Le besoin de réponse : la conversation infinie

La communauté de la conversation subit les effets de la tension qu'implique la réponse. En effet, si comme le dit Waldenfels : « Répondre signifie que nous entrons dans l'étranger<sup>13</sup> » (Waldenfels, 2019a), il faut toujours préciser que cette étrangeté « ne se laisse pas surmonter par les moyens existants du propre et du commun<sup>14</sup> » (Waldenfels, 2019a). En me découvrant comme un *tu* dans la conversation, je me découvre toujours en retard, dans un après-coup par rapport à la parole reçue de l'autre. Je vis dans un temps différé par rapport à l'autre. Ce retard fait que mon interlocuteur et moi, nous ne vivons pas dans le même temps. Il empêche le commun de se réaliser pleinement et rappelle que si la communauté est la condition de la conversation, c'est en tant que tâche à réaliser, non en tant que communauté achevée. Le jeu de la conversation consiste à *tenter* de dépasser l'extériorité des partenaires, à faire un effort commun en vue de réaliser une communauté qui n'existera cependant que dans l'actualité de cet effort et seulement aussi longtemps qu'il se poursuivra dans les tentatives de chaque partenaire. La réponse surgit dans cette angoisse du retard : elle est une tentative de maintenir cet effort du commun. Parler dans une conversation,

12 [Traduction Alfreda Aucouturier, *Estetika slovesnogo tvortchestva*, Moscou, édition Iskouto, 1979, p. 350.]

13 [Traduction Audran Aulanier. « Homo Respondens » in *Sozialität und Alterität*, Frankfurt-am-Main, 2015, p. 19 : « [dass] wir auf etwas fremdes eingehen »].

14 [*Ibid.* : « das sich nicht mit den vorhandenen Mitteln des Eigenen und Gemeinsamen bewältigen lässt »].

c'est tenter de toucher l'autre, de l'affecter. Mais ma parole n'a aucune garantie de réussir une telle prouesse. Il faut que l'autre me réponde à son tour, sans quoi l'effort commun de la conversation risque de s'éteindre. Un interlocuteur qui n'a rien à répondre à ce qu'on lui dit a quelque chose de blessant. L'absence de réponse signifie que l'acte de mon énonciation est sans effet, donc qu'il n'est pas un acte, ni par conséquent une énonciation. Sans sa réponse, ma parole n'est qu'un *flatus vocis*, un bruit de fond qui s'ajoute aux autres bruits parasites. En l'absence de réponse, l'autre demeure dans cette extériorité que je tentais de franchir par ma propre réponse. La vexation qu'implique l'absence de réponse me ramène à une certaine solitude.

Ainsi, si chaque énonciation vient d'une autre qui la précède, toute parole a toujours aussi besoin d'une autre qui lui réponde. En effet, le fait que l'énonciation ait un sens, tel que l'entend Bakhtine, implique que toute parole soit un acte. L'énonciation est un engagement du locuteur qui s'implique dans sa parole en référence à une situation dans laquelle il prend position. Cet engagement appelle une reconnaissance par un engagement de l'autre. Le sens a une valeur pratique qui manifeste la valeur d'action de la parole. Cette action s'inscrit dans une relation sociale. Pour que cet acte de parole soit alors pleinement réalisé, il faut qu'il existe socialement, qu'il soit pleinement reçu par les autres locuteurs et par leur parole.

La structure de l'énonciation est une structure purement sociale. L'énonciation comme telle ne devient effective qu'entre locuteurs. Le fait de parole individuel (au sens étroit du mot individuel) est une *contradictio in adjecto* (Bakhtine, 1977 : 141)<sup>15</sup>.

Un acte social a besoin, pour s'achever, du regard et de la parole des autres. C'est l'une des raisons pour lesquelles le sens a toujours besoin d'une réponse qui l'achève.

Si je dis à un ami : « Tu es bien habillé *aujourd'hui* », lui seul sera, par sa réponse, capable d'achever mon énonciation en statuant sur elle : c'est à lui, plus qu'à moi, que revient la responsabilité de dire s'il s'agit d'un compliment sur ses vêtements du jour, ou d'un reproche dissimulé sur sa tenue habituelle. Le sens de sa réponse – sa gratitude pour mon compliment, sa plainte pour mon reproche – achève et réalise le sens de ma parole. C'est ce qui fait dire à Bakhtine : « Il n'y a pas de 'sens en soi'. Le sens n'existe que pour un autre sens avec lequel il existe conjointement » (Bakhtine, 2017, p. 407).

Ce tissage des réponses explique que les conversations ne sont pas des mouvements que l'on peut décider de commencer ou de terminer. « Le sens n'existe pas seul (solitaire). De ce fait, il ne saurait y avoir de sens premier ou dernier<sup>16</sup> » (Bakhtine, 2017, 407). Il n'y a pas alors de premier mot, pas de première parole.

15 [Traduction Marina Yaguello. Volosinov, Valentin N., *Marksizm i filosofija Jazyka / Marxism and the Philosophy of Language: Osnovnye problemy sociologičeskogo metoda v nauke o jazyke / Fundamental Problems of the Sociological Method in the Science of Language* (Leningrad 1930), Berlin, Boston, De Gruyter Mouton, 1972, p. 101].

16 [*Estetika slovesnogo tvortčestva, op. cit.*, p. 350].

Toute parole – comme ma remarque sur la tenue de mon ami – s’appuie sur le fonds d’actes dont le sens est en attente de compréhension – comme le fait que mon ami ait une nouvelle tenue. Si une première parole est prononcée, c’est parce qu’elle répond malgré tout à quelque chose qui la précède. La conversation était déjà là, dans cette tension entre des actes au sens inachevé et une parole qui comprend ce sens en répondant à ces actes. Engager la conversation, c’est déjà répondre à quelque chose.

De même, la conversation n’est jamais terminée. Si certaines conversations s’épuisent, cet épuisement n’est toujours qu’apparent. Les conversations sont interrompues, ou suspendues. Comme le montre encore une fois Waldenfels, ici, tout discours est à la fois anaphorique et cataphorique, et il n’y a jamais de premier ni de dernier mot (Waldenfels, 1994, 270). La conversation est ainsi potentiellement infinie. Dans la mesure où elle ne se termine pas à la réalisation d’un but qui lui serait extérieur, et parce qu’elle n’a pas d’autre fin qu’elle-même, elle ne peut avoir de terme.

## L’interprétation en acte du commun

La réponse achève et réalise le sens de ce à quoi elle répond. Si elle est bien alors un acte de parole, cet acte a une relation intime au sens de ce à quoi elle répond. On peut dire ainsi que la réponse est un acte qui comprend ce à quoi elle répond. Waldenfels y insiste : « Nous ne répondons pas à ce que nous comprenons, mais nous répondons en ce que nous comprenons<sup>17</sup> » (Waldenfels, 1994, 250). La compréhension du sens d’une énonciation *achève et réalise* enfin pleinement ce sens *par une réponse*. Bakhtine décrit en détail cette nécessité d’une réponse compréhensive :

L’auditeur qui reçoit et comprend la signification linguistique d’un discours adopte simultanément, par rapport à ce discours, une attitude *responsive active* : il est en accord ou en désaccord (totalement ou partiellement), il complète, il adapte, il s’apprête à exécuter, etc., et cette attitude de l’auditeur est, dès le tout début du discours, parfois dès le premier mot émis par le locuteur en élaboration constante durant tout le processus d’audition et de compréhension. La compréhension d’une parole vivante, d’un énoncé vivant s’accompagne toujours d’une *responsivité active* (bien que le degré de cette activité soit fort variable) (Bakhtine, 2017 : 303)<sup>18</sup>.

Une interprétation du sens de la parole de l’autre se réalise dans la réponse qu’on lui fait. Cette interprétation mérite d’être comparée à celle que fait le

17 [« Wir antworten nicht auf das, was wir hören, sondern wir antworten, indem wir etwas hören »].

18 [Eštetika slovesnogo tvortčestva, op. cit., p. 246].

spécialiste d'études littéraires qui travaille sur la riche diversité des écrits d'un auteur. Le philologue *semble* produire un travail uniquement théorique, par lequel il reflète l'œuvre dans une image complète qu'il aura pris soin de reconstituer avec patience. Mais si Bakhtine s'est penché sur le phénomène de la conversation, c'est précisément pour montrer que l'interprétation d'un auteur ne correspond jamais à cette idée d'un travail scientifique qui se contenterait de *refléter* la cohérence d'une œuvre. Pour Bakhtine, l'interprétation d'une œuvre a un statut analogue à celui d'une réponse en conversation. Ce qu'il tire de son analyse de la conversation, c'est précisément le fait qu'une interprétation est toujours elle aussi un *acte*. Même l'interprète le plus neutre d'une œuvre *prend position* à l'égard de ce que fait l'auteur de l'œuvre. Et son interprétation est toujours une réponse du philologue à ce qu'il étudie. Il fallait à Bakhtine toute la comparaison des études littéraires avec la polyphonie qui se réalise en conversation pour saisir cette « interprétation en acte<sup>19</sup> ».

La parole en conversation sert de modèle à l'idée d'une interprétation en acte, c'est-à-dire une interprétation qui se réalise pratiquement, pragmatiquement, par un acte. Mais de quoi est-elle l'interprétation ?

Il faut éviter tout malentendu : si ma réponse est un acte permettant de comprendre le sens de la parole de l'autre, cela ne veut pas dire qu'en conversation, je cherche absolument à saisir ce que l'autre a dans la tête. Le but d'une conversation n'est ainsi ni de percer l'autre à jour ni de *comprendre autrui*. Ma compréhension ne s'étend pas aussi loin, et une conversation qui ne serait qu'une enquête sur les profondeurs psychologiques de l'autre aurait quelque chose d'incommode. Ma réponse vise à comprendre non pas l'autre, mais le sens *de la parole* de l'autre. Elle y parvient en donnant à cette parole une place et une fonction dans l'effort commun de conversation. Le sens *est* cette place. En attribuant une telle place et un tel rôle à ce que dit l'autre, ce n'est alors pas seulement à la parole de l'autre que je donne sens, c'est toute la conversation que j'interprète, notre communauté que je définis. Ma réponse *incarne* ainsi d'une certaine manière la communauté à laquelle elle aspire. Si mon interprétation est bien un acte par lequel se réalise le sens de la parole de l'autre, elle est aussi interprétation *du commun* lui-même. Pour reprendre l'exemple précédent : quand je disais à mon partenaire qu'il était bien habillé aujourd'hui, sa réponse ne déterminait pas seulement si ma parole était un reproche ou un compliment, elle statuait également sur le sens de nos rapports en faisant de notre conversation soit un échange convivial soit un échange tendu. Ce n'est ainsi que dans cette interprétation du commun que le sens de la parole de l'autre se réalise.

La conversation ne se donne d'autre but qu'elle-même : il s'agit d'une communauté jamais achevée qui se construit *en acte* dans la parole de chacun des partenaires qui, tour à tour, incarnent une manière d'être du commun.

19 Nous empruntons cette expression : « Interprétation en acte », au séminaire organisé depuis 2019 à l'EHESS par Christian Berner, Jean-Claude Gens, et Johann Michel, à qui le présent travail doit beaucoup.

## Conclusion : la place d'autrui en conversation

C'est mal comprendre la vie de la conversation que de penser qu'elle s'entretient d'une attention à l'autre. La conversation implique évidemment une capacité d'écoute. Cette capacité ne s'exerce cependant pas par une analyse des intentions de l'autre, ni par une théorie sur ses états mentaux. Être à l'écoute de l'autre, ce n'est pas entrer dans sa tête pour mener une enquête sur ses motivations. C'est au contraire lui laisser de la place en soi-même (Gadamer, 1995 : 174). L'écoute consiste à consentir à se laisser dire quelque chose. La conversation se distingue ainsi de l'investigation thérapeutique qui pourrait se produire dans la *talking cure* psychanalytique. Elle est également différente de l'enquête cartésienne ou du test de Turing qui cherchent à savoir si autrui est un automate. Autrui n'est pas un objet d'examen, mais un partenaire. Si une conversation peut avoir une vertu thérapeutique, ce n'est pas comme une enquête mais comme « un travail commun de réflexion » (Gadamer, 1982 : 156), dans lequel les partenaires entrent ensemble et à égalité, et duquel ils sortent tous les deux changés.

### Références bibliographiques

- BAKHTINE, Mikhaïl, *Le Marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris, Les Éditions de minuit, 1977.
- BAKHTINE, Mikhaïl, *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard, 2017.
- BROWN, Penelope, FRASER Colin, « Speech as a Marker of Situation », *Social Markers in Speech*, New York, Cambridge University Press, 1979, 3362.
- BROWN Penelope, LEVINSON Stephen, *Politeness: Some universals in language usage*, New York, Cambridge University Press, 1987.
- DUCROT, Oswald, *Le Dire et le dit*, Paris, Les Éditions de minuit, 1985.
- FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, tome LXIV, juillet-septembre 1969, 81-102.
- GADAMER, Hans Georg, « Rhétorique, herméneutique, et critique des idéologies », *L'Art du comprendre I*, Paris, Aubier, 1982.
- GADAMER, Hans, Georg, *L'Éthique dialectique de Platon*, Paris, Actes Sud, 1994.
- GADAMER, Hans Georg, « L'inaptitude au dialogue », *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995, 165-175.
- GADAMER, Hans Georg, *Vérité et Méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éditions du Seuil, 2018.
- GILBERT, Margaret, *Marcher ensemble*, Paris, PUF, 2003.
- GOODWIN, Charles, *Conversational Organization: Interaction Between Speakers and Hearers*, New York, Academic Press Inc, 1981.
- LEVINSON, Stephen, « Activity Types and Language », *Linguistics*, n° 17, 1979, 66-100.
- MORELET, François, « Portrait de Madame Geoffrin », in *Éloges de Madame Geoffrin*, Paris, Nicolle, 1812, 3-74.
- SACKS, Harvey, *Lectures on Conversation*, Vol. I & II, Oxford, Wiley-Blackwell, 1995.
- SACKS, Harvey, SCHEGLOFF, Emanuel, JEFFERSON, Gail, « A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation », *Language*, n° 50, 1974, 696-735.

- SCHLEGEL, Friedrich, « Sur la philosophie (à Dorotéa) », in Philippe LACQUE-LABARTHE, Jean-Luc NANCY, *L'Absolu littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, 224-247.
- WALDENFELS, Bernhard, *Antwortregister*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1994.
- WALDENFELS, Bernhard, « *Homo respondens* », *Alter*, n° 27, 2019a, doi: [10.4000/alter.1932](https://doi.org/10.4000/alter.1932).
- WALDENFELS, Bernhard, « Réponse et responsivité en psychologie », *Le Cercle herméneutique*, n° 32-33, 2019b, 107-122.