

Correspondance entre Julian Roche et Lucien Sève

(16/09/2016 – 13/12/2016),

extraite de Julian Roche *Taking Sève Seriously* (p. 201-227)

Master of Philosophy soutenu à l'Université anglaise de Hull en juin 2017.

[traduction française à l'aide de ChatGPT ; revue par Gérald Mazaud]

Julian Roche à Lucien Sève – 16 septembre 2016

Enfin, après plusieurs décennies à voir *Marxisme et théorie de la personnalité humaine* m'appeler depuis ma bibliothèque, depuis une première lecture dans ma jeunesse, je peux enfin tourner mon attention, en laissant un peu de côté les affaires et l'économie, vers la psychologie marxiste.

Je vous remercie vivement d'avoir accepté de répondre à mes questions : c'est vraiment un honneur (et la meilleure nouvelle que j'ai reçue cette année). J'espère que mon travail (une thèse à l'Université de Hull) sera publié car, comme vous le soulignez, le monde anglophone ignore largement la tradition marxiste qui se poursuit en France. J'espère donc pouvoir contribuer, au moins en partie, à corriger cette méconnaissance.

Voici mes questions, concernant en particulier *L'Homme* (j'ai bien sûr d'autres livres et articles de vous à lire — *Qu'est-ce que la personne humaine ? Bioéthique et démocratie* m'attend en Écosse dès que je pourrai m'y rendre), mais ce livre me semble le plus pertinent pour commencer.

QUESTIONS GÉNÉRALES

1. Je sais que la réponse à cette question est implicite dans l'ensemble de *L'Homme*, et explicite à certains endroits (par ex. p. 501, note 582), mais, pour éviter toute ambiguïté, pourriez-vous résumer comment votre pensée a évolué depuis 1969, et sous quelles influences ? Évidemment, il ne peut s'agir que d'un résumé, peut-être sous forme de points – je demande cela pour m'assurer que mon français imparfait ne me fasse pas manquer quelque chose d'essentiel. Et, même si ce n'est pas si vieux, diriez-vous que vos vues ont changé depuis la rédaction de *L'Homme* ? Y a-t-il quelque chose que vous écririez différemment aujourd'hui ? (Mis à part, j'imagine, le plaisir de constater le déplacement du discours sociologique de Bourdieu vers Ricœur, cf. Truc, 2011.) Quelque chose à ajouter ?
2. Certains termes semblent avoir changé. Pourquoi être passé, par exemple, de « vie militante » à « vie engagée » ? Je n'ai pas compris l'explication que vous donnez (p. 511). Êtes-vous toujours d'accord avec la distinction entre la personnalité et sa biographie que vous présentiez dans *Marxisme et théorie de la personnalité humaine* ?

3. Burkitt (1991) — dans un manuel devenu célèbre en Angleterre — présente votre point de vue dans *Marxisme et théorie de la personnalité humaine* comme celui d'un marxiste dogmatique, centré exclusivement sur le travail comme moteur essentiel de la personnalité, tandis que Vygotski, au contraire (dans le chapitre suivant), développerait une théorie de l'humain beaucoup plus riche et nuancée. Autrement dit, il cherche (comme d'autres) à « sauver » saint Vygotski des griffes du diable marxiste. Je ne suis pas d'accord, mais la partie de votre livre consacrée à Vygotski m'a semblé, à la lecture, comme une sorte de concession à l'air du temps et, hormis quelques remarques aux pages 364-367, vous ne vous attaquez pas directement à la grande question : ce que Vygotski a écrit est-il réellement compatible avec la conception matérialiste de l'histoire ? En particulier, serait-il d'accord avec votre point de vue sur l'importance dominante du travail dans la formation de la personnalité humaine ? Nous savons que Vygotski est accepté même par des non-marxistes. Donc : pensez-vous que certains psychologues critiques et partisans de la théorie historico-culturelle de l'activité (CHAT)¹ aient « volé les habits » marxistes de Vygotski (par ex. des auteurs anglais comme Ian Parker) ? Vygotski n'est-il pas devenu, pour être cynique, « un héros de notre temps », un auteur dont chacun se réclame ? N'y a-t-il pas un réel écart entre vos vues et celles de Vygotski ? Ne faudrait-il pas plutôt le ranger aux côtés de Fromm, Garaudy ou Lewis ?
4. J'ai lu avec intérêt votre riposte vigoureuse (Sève, 2008 : 396) à Matonti, mais n'a-t-elle pas raison sur un point ? Pour nous, Anglais, le mot « compromis » a plutôt une connotation positive. N'est-il pas juste de caractériser votre position comme n'étant ni un anti-humanisme extrême ni un marxisme idéaliste spéculatif, mais comme une position marxiste centrale et réaliste ? Après tout, je dois justifier pourquoi j'ai choisi de « prendre Sève au sérieux » (Burkitt, 1991) plutôt que de baser ma thèse sur Leontiev ou, d'ailleurs, sur Vygotski.
5. « Si l'individu a l'âge de ses artères, sa personnalité a l'âge de son usage du temps.² » (*L'Homme*, p. 547). Voilà l'origine de ce que vous appelez une véritable théorie de la vieillesse. Comment le marxisme peut-il y contribuer ? Vous semblez presque suggérer que le « troisième âge » est — ou peut être — une sorte de « communisme personnel ». Peut-être ; ou bien les personnes âgées vigoureuses, surtout en Occident, ne sont-elles pas devenues une nouvelle composante de la classe capitaliste ? Leur vie, affranchie de la logique d'exploitation du capital (*L'Homme*, p. 552), ne se fait-elle pas aux dépens d'une « génération perdue » de jeunes, par exemple en Europe, et aussi d'une espérance de vie plus courte pour les travailleurs des pays en développement ?
6. Une dernière question, qu'il serait mal vu de ne pas poser aujourd'hui : quelle est votre position sur les « droits des animaux » (d'un point de vue marxiste) ? Vous en discutez ici, mais bien que vous releviez les incohérences et absurdités des positions utilitaristes de Peter Singer et d'autres, vous ne répondez pas vraiment à la question : quelles obligations — s'il y en a — les êtres humains ont-ils envers les animaux ? Les différences étendues que vous soulignez entre animaux et êtres humains ont-elles des implications éthiques ?

1 Note de Gérald Mazaud (GM) : CHAT, sigle pour Cultural-Historical Activity Theory

2 Note de GM : la citation exacte est « Si l'individu a l'âge de ses artères, la personnalité à l'âge de son emploi du temps. » Sève ajoute « et cet âge est par essence un *rapport social*. »

Comme vous le dites, les fourmilières n'ont pas d'histoire sociale : cela signifie-t-il que les humains ne leur doivent rien, qu'ils n'ont aucune obligation sociale envers elles ? En ce moment, en France, il y a l'affaire d'un homme ayant enterré un chien vivant : que peut dire la psychologie marxiste au législateur dans un cas pareil, le cas échéant ?

QUESTIONS POUR LE TRAVAIL ACTUEL

1. En tant que véritable Anglo-Saxon ennuyeux, mais aussi désormais, comme vous, un radical déçu par la persistance du capitalisme depuis la Seconde Guerre mondiale, je m'intéresse naturellement aux applications pratiques de la psychologie marxiste dans un monde capitaliste. Supposons que je sois d'accord avec tout ce que vous écrivez, que faire ensuite ?

2. J'ai donc décidé de commencer par essayer de bâtir un pont entre la théorie et la pratique. Ma première étape, cette thèse, concerne l'application de vos idées — que je considère comme la meilleure analyse de la psychologie marxiste — à quatre domaines spécifiques, très différents, de la recherche universitaire.

- **La rédaction d'une biographie en tant que marxiste.** Sur ce sujet, vous avez déjà écrit. J'ai été ravi de lire vos pages sur le *Saint Louis* de Le Goff et le *Hitler* de Ian Kershaw, car je me suis longtemps demandé à quoi ressemblerait, selon vous, une « véritable » biographie. Ai-je raison de penser que, du moins en un sens, la première « passe le test » et que la seconde ne le passe pas, malgré sa longueur et son érudition ? Mais est-il vraiment possible de concevoir un véritable « test », ou plus précisément un « ensemble de règles », pour écrire une biographie ? En quoi vos « conseils » diffèrent-ils — concrètement, pour un biographe — du simple conseil, répété par beaucoup d'autres, selon lequel « plus il y a de contexte [environnement], mieux c'est » ? Ne pourrait-on pas imaginer « une lettre aux futurs biographes de Lucien Sève », au moins ? Ou bien y a-t-il quelque chose, d'une certaine façon, de chevaleresque et irréaliste dans la rédaction d'une telle biographie — la tâche est tout simplement trop vaste, toute véritable biographie devenant « une histoire de tout » ?

Trois autres études de cas proches de mon expérience académique, où l'application de la psychologie marxiste est moins évidente et pourrait donc, je l'espère, créer un nouvel apport théorique pour la thèse :

- **Le constructivisme dans la théorie des relations internationales.** La théorie des organisations internationales, en particulier, semble exclure complètement les êtres humains, comme si mentionner des personnes individuelles était embarrassant — un peu comme cela l'a été pour certains marxistes par le passé. Le mieux que nous puissions faire semble être ce que propose Levy (*Foreign Policy*). Comment votre conception des personnalités et des biographies individuelles pourrait-elle aider à restituer aux individus leur juste place, sans tomber dans le piège de la théorie des « grands hommes » de l'histoire ?

- **La promesse.** Comment la psychologie marxiste aide-t-elle à comprendre la morale des promesses personnelles ? J'examine en particulier la conception de la promesse chez le philosophe d'Oxford Prichard et j'y joins sa propre théorie (*Prichard Promising*). Cela me semble être un terrain fertile pour la critique — peut-être même pour la critique radicale selon laquelle la psychologie marxiste saperait les fondements mêmes de son travail. Dans une société capitaliste, toute promesse n'est-elle pas faite « sous contrainte » ?
- **Préférence temporelle subjective (pour l'argent) – actualisation.** L'actualisation de la valeur future (des flux de trésorerie) est au centre de l'analyse financière depuis des décennies. En tant qu'économiste de la finance, je dois l'enseigner en permanence — il semble que tout le monde capitaliste tourne autour de cela. Des philosophes anglais comme Sidgwick et Bentham y ont au moins réfléchi. Pensez-vous que la psychologie marxiste, et vos vues en particulier, aient quelque chose à dire aux économistes qui étudient les préférences temporelles subjectives des individus — préférences qui ont été largement examinées et qui se sont souvent révélées irrationnelles dans le temps (par exemple, les taux d'actualisation subjectifs étant plus faibles pour le futur lointain) ? Marx lui-même semble silencieux sur la manière de *valoriser* l'avenir, par opposition à la manière de *l'atteindre*. Bien sûr, avec le mouvement écologiste et les préoccupations concernant les ressources naturelles limitées, c'est une question très actuelle. Pourrait-on dire que la psychologie marxiste suggère que l'incapacité à prendre en compte l'avenir est un autre exemple d'aliénation ? Que les intérêts des générations futures sont tout aussi importants que les nôtres, dans une vie véritablement engagée ?

3. Il est toujours difficile de deviner ce que diraient les autres, mais pensez-vous que les auteurs que vous citez dans *L'Homme* (pages 427-432), et que j'ai trouvés extrêmement intéressants, apporteraient une différence dans les réponses que les critiques donneraient à ces questions ?

QUESTIONS POUR UN TRAVAIL FUTUR

4. J'espère aborder plus tard l'application réellement pratique de la psychologie marxiste (par exemple, dans l'éducation brésilienne) — votre page 393 était fascinante — et bien sûr, je suis d'accord sur la vie militante/engagée (page 510), bien que « bien faire » soit très difficile en pratique. Cependant, vos références à des questions pratiques réelles semblent se rapporter exclusivement à l'éducation, par exemple les tests de QI, que vous condamnez à juste titre. Quels autres aspects pratiques de la psychologie seraient différents si l'on adoptait votre conception de l'homme plutôt que la conception bourgeoise conventionnelle ? Ou bien est-il admissible de considérer la question de « L'homme » comme purement théorique et à laquelle il ne faudrait pas s'attendre à voir des effets pratiques notables, au-delà peut-être de l'éducation ? Sûrement pas — le but n'est pas seulement d'analyser le monde, mais de le changer.

5. Pensez-vous que ces aspects pratiques seraient différents si l'on adoptait votre conception plutôt que, par exemple, celle de l'École de Francfort, d'Althusser, de Garaudy ou encore de psychologues critiques de premier plan comme Ian Parker ?

Tout commentaire sur ces questions — qui peuvent, je le crains, vous paraître très banales — sera grandement apprécié. Je serai heureux de vous présenter le travail final — j'espère début 2017 — pour que vous puissiez donner votre avis et corriger toute erreur de traduction. Il vous sera dédié.

Fraternellement,

Lucien Sève à Julian Roche – 17 novembre 2016

Permettez-moi d'abord, avant de répondre, de vous dire que votre français est presque excellent, je suis très impressionné. Il m'arrivera à l'occasion de signaler vos très rares erreurs, en pensant que cela pourra vous être utile, mais la rareté de ces remarques confirmera la qualité de votre maîtrise de notre langue.

1. Ce sont essentiellement trois critiques, à la fois bienveillantes et pourtant substantielles, qui m'ont fait évoluer depuis *Marxisme et théorie de la personnalité* (un livre conçu et rédigé entre 1964 et 1968). Par ordre chronologique : la critique de Daniel Bertaux (1976), celle d'Ivar Oddone (1981), celle d'Yves Schwartz (1983-1988).

Daniel Bertaux m'a amené à considérer les réalités biographiques comme comportant encore plus de variables socio-historiques que je ne l'avais vu initialement. Ivar Oddone m'a contraint à reconnaître que la dichotomie activité concrète / activité abstraite, que j'avais proposée, était une représentation insuffisamment dialectique, et même en partie discutable, des structures d'usage du temps. Yves Schwartz m'a poussé dans la même direction, mais en allant plus loin : il a remis en cause le principe même d'une « science singulière »³, ce qui ne m'a pas convaincu, mais m'a stimulé à réfléchir plus profondément à cette question cruciale.

Ces trois critiques principales (moins pertinente m'a paru celle de Leontiev, qui rejetait l'idée de déterminer la personnalité par la biographie, car il sous-estimait à mes yeux l'importance de celle-ci) ont été le principal moteur des progrès que j'ai cherchés à développer dans *L'Homme*, ouvrage écrit entre 2004 et 2008 mais conçu tout au long des années 1990.

À ces facteurs externes, il faut ajouter une motivation interne : je n'ai cessé de travailler et de réfléchir sur les catégories de pensée marxistes (le résultat de ce travail réflexif se manifeste particulièrement dans le chapitre 2⁴ du tome III de *Penser avec Marx aujourd'hui*, intitulé « La Philosophie ? »).

Ainsi, si les critiques mentionnées m'ont poussé en avant, ce travail sur les catégories m'a rendu réceptif à la nécessité d'une refonte substantielle.

3 Note de GM : l'expression exacte employée par Sève est celle d'une « science du singulier » ; voir par exemple le chapitre « Sur la figure d'une science du singulier » dans « L'homme » ?, p. 403.

4 Note de GM : ce chapitre 2 s'intitule « Inventaire du philosophique marxien. Les catégories. », p.109.

Ai-je changé depuis la publication de *L'Homme* en 2008 ? Oui, bien sûr, car je lis encore beaucoup, je travaille et je me pousse à réfléchir (alors que j'entre dans ma quatre-vingt-dixième année et que, bien sûr, mon cerveau vieillit physiologiquement, ce qui entraîne de nombreuses régressions dans les fonctions de base, j'ai heureusement préservé intacte ma capacité à penser — probablement parce que je continue à lire et à travailler beaucoup).

Je fais ainsi l'expérience concrète de la justesse des vues de Vygotski sur la spécificité fondamentale de ce qu'il appelle les fonctions psychiques supérieures — spécificité que, selon moi, la recherche sur le cerveau humain n'a pas encore intégralement prise en compte.

Ai-je écrit quelque chose qui montre comment ma pensée a évolué depuis 2008 ? Pas vraiment. Mais on peut peut-être en percevoir au moins partiellement la trace dans le dernier texte que j'ai publié sur ce sujet : ma préface à la quatrième édition allemande de *Marxisme et théorie de la personnalité*, parue début 2016, texte d'abord publié en français sous forme d'un petit livre aux Éditions sociales, intitulé *Pour une science de la biographie* (Sève, 2015).

En vérité, je pense qu'il faudrait revenir attentivement sur divers aspects de ce que j'appelle la science de la biographie, que je n'ai pas assez bien élucidés. Mais je dois me dépêcher si je veux avancer sur la rédaction du quatrième et dernier tome de *Penser avec Marx aujourd'hui*, consacré au « Communisme » — une tâche énorme de lecture, de réflexion et de conception, qui m'occupe déjà depuis plus d'un an et qui me prendra au moins encore deux ans. Ainsi, même si je ne meurs pas avant sa parution, je doute fort d'avoir le temps de revenir à la science de la biographie...

2. Pourquoi, à la page 511 de *L'Homme*, ai-je remplacé la formule « vie militante » par « vie engagée » ? Pour une raison non pas psychologique mais politique. La « vie militante » renvoie assez strictement à l'activité dans les rangs d'un parti — « militant » vient du latin *miles*, soldat... — et je considère, comme beaucoup, que la structure classique du parti est fondamentalement obsolète pour tout projet de transformation radicale de la société et des individus. C'est d'ailleurs la raison essentielle pour laquelle, en 2010, j'ai quitté le Parti communiste français, où j'avais milité activement pendant soixante ans et mené une activité critique pendant vingt-six ans... La formule « vie engagée » exprime simplement que l'implication personnelle dans les luttes socio-politiques ne se limite absolument pas au cadre du parti. Cela ne change rien à la manière de concevoir le rapport entre personnalité et biographie.
3. Ce que vous me dites des vues de Burkitt et d'Ian Parker m'est totalement nouveau : je ne connaissais même pas leurs noms... Cela vous donne une idée de mon ignorance de la psychologie anglaise contemporaine. Il faut dire que je ne suis pas psychologue, ce qui signifie que, de la vaste bibliographie internationale en ce domaine, je n'ai qu'une connaissance fragmentaire, avec de larges lacunes. J'essaie néanmoins de répondre à votre point 3, au risque de mal vous comprendre. Soit dit en passant, je note dans ce point non pas des erreurs de français, mais des formulations étranges et difficiles à saisir pour un francophone : par exemple, « la partie de votre livre sur Vygotski m'a semblé comme une genuflexion à l'air du temps » — on peut se prosterner devant une personne,

éventuellement devant certaines choses, mais devant « l'air du temps », je ne vois pas... De même, l'expression « Vygotski n'est-il pas désormais tout pour tous ? » doit sans doute être une manière anglaise de dire, en français, « un peu de tout et de rien », ou « une auberge espagnole où chacun trouve ce qu'il apporte ».

... Je note également, en passant, qu'en anglais vous transcrivez « Vygotsky » avec un *y* final, mais en russe, la dernière voyelle de ce nom n'exige pas ce *y* ; en français, j'écris donc systématiquement « Vygotski », comme Dostoïevski ou Trotski.

Je pense que le contenu de votre point 3 reflète un débat très vaste et profond — que je peux bien mesurer — entre le vygotskisme anglophone (dont je ne connais que les versions américaine et canadienne ; vous m'apprenez l'existence d'une dimension britannique originelle) et le vygotskisme francophone. C'est un sujet culturel et idéologique considérable, auquel je ne peux pas accorder ici toute l'attention qu'il mériterait.

Qu'il suffise de dire : lorsque Vygotski commença à sortir de l'ombre stalinienne en URSS après 1956, le premier pays étranger à s'intéresser à ce qui commençait à être publié en russe fut, si je ne me trompe, les États-Unis. Mais la manière dont il y fut traduit, lu et compris est proprement ahurissante. La première traduction anglaise (américaine) de *Pensée et langage*, par Eugenia Hanfmann et Gertrude Vakar (1962), n'est qu'un condensé d'environ 300 000 mots d'un ouvrage qui, dans sa version originale, en compte environ un million. Cela permet de censurer purement et simplement les références et citations de Marx, Engels, Lénine — autrement dit, d'amputer la pensée de Vygotski de sa dimension marxienne fondamentale.

Cette méprise majeure, proche de la trahison, est devenue la règle dans l'ensemble du vygotskisme anglophone que je connais. Ma femme, qui fut la grande traductrice française de Vygotski, s'est émerveillée — ou plutôt, consternée — de voir à quel point sa pensée avait été trahie, et ce encore largement dans la traduction de Kozulin (1984), sans parler de l'incroyable « réécriture » qu'a été le célèbre *Mind in Society* de Michael Cole et al. (1978).

Ces « vygotskiens » — je ne peux mettre le mot qu'entre guillemets — n'ont absolument pas compris, et ont même refusé de comprendre, la culture théorique spécifique de Vygotski, qui combine Spinoza à Marx et Lénine. N'ayant pas compris, ils ont cherché à faire entrer la psychologie de Vygotski dans les perspectives classiques américaines : behavioristes, culturalistes, plus récemment structuralistes (c'est ce qu'Anton Yasnitsky, à Toronto, cherche à faire en ce moment, cf. Yasnitsky, 2011 ; Yasnitsky et al., 2014). Cela conduit à de graves contresens, fruit d'une ignorance profonde de la dialectique, de l'anthropologie et du matérialisme historique marxien.

J'ai pu en discuter avec la meilleure vygotskienne russe, Ekaterina Zavershneva, et nous partageons la même perspective critique. En France, grâce en partie au travail de traduction de ma femme (sa traduction complète et très soignée de *Pensée et langage* a été publiée en 1985, puis en 2003 dans sa réédition), à quoi s'ajoutent mes propres travaux, s'est développée une riche école de psychologie vygotskienne. À mon avis, le vygotskisme anglophone n'en tient que très peu, voire pas du tout compte, alors qu'il s'y

trouve, selon moi, une compréhension plus authentique et plus profonde de la pensée de Vygotski.

Je pense notamment aux travaux de Michel Brossard, Yves Clot, Jean-Yves Rochex, Gérard Vergnaud, et aussi aux psychologues francophones de Genève, comme Bernard Schneuwly, Jean-Paul Bronckart, Christiane Moro, Janette Friedrich, etc.

Si vous voulez en savoir plus sur le fossé immense qui s'est creusé entre le vygotkisme anglophone et francophone, je vous renvoie à la longue présentation que j'ai faite dans *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures* (Vygotski, 2014), où j'ai accordé une attention particulière à la dimension marxiste fondamentale de sa psychologie. Plus largement, je vous oriente vers deux ouvrages rassemblant les contributions à deux colloques internationaux organisés à Paris par Yves Clot sur l'œuvre de Vygotski : *Avec Vygotski* (Clot, 2002) et *Vygotski maintenant* (Clot, 2012).

Tout cela pour vous dire que le Vygotski que j'admire tant n'est pas le fruit d'un vœu pieux personnel, mais le résultat d'un travail collectif vaste, que je juge franchement plus fiable et plus authentique que ce que j'ai lu en anglais — y compris l'ouvrage très érudit, et sur plusieurs points incontestable, *Understanding Vygotsky* de Van der Veer et Valsiner (1991), mais qui passe complètement sous silence le rôle de la pensée marxiste dans sa psychologie.

Ce qui distingue — et à mon avis avantageusement — les vygotkiens français de leurs homologues anglophones que j'ai lus, ce n'est pas qu'ils soient tous « marxistes » (ils ne le sont pas tous, et même ceux qui, comme moi, essaient de penser avec Marx, ont cessé depuis longtemps de se dire adhérents d'une doctrine appelée « marxisme »), mais qu'ils ont tous une solide culture marxiste et peuvent donc discerner chez Vygotski tout ce qui ne se comprend qu'à la lumière de cette formation marxienne — à commencer par l'usage constant de la dialectique et la vision anthropologique qui sous-tend tout le matérialisme historique.

Ainsi, lorsque vous me demandez : « N'y a-t-il pas un réel fossé entre vos vues et celles de Vygotski ? », je ne peux que répondre : le fossé n'est pas entre la pensée de Vygotski et la mienne, mais entre la pensée de Vygotski et la façon dont elle est comprise — ou plutôt déformée — dans un vygotkisme anglophone auquel je donnerais volontiers ce conseil : si vous voulez apprécier Vygotski à sa juste valeur, commencez par étudier un peu plus Marx, et si possible à travers des commentateurs fiables. Si vous le faites, vous verrez à quel point il est comique, par exemple, de rapprocher Vygotski des interprètes « humanistes » de Marx tels que Fromm, Garaudy ou Lewis. J'oserais même dire : lisez plutôt quelqu'un comme Sève (*Marxisme et théorie de la personnalité*), ou mieux encore *L'Homme*.

4. Concernant votre question à propos de Frédérique Matonti (c'est une femme) : Ce qui, à mes yeux, est scandaleux dans ce qu'elle a écrit sur moi, ce n'est pas qu'elle me situe dans une « position centrale » entre un humanisme spéculatif et un anti-humanisme althusserien — bien que penser qu'on puisse caractériser une position théorique complexe par une simple métaphore spatiale me semble relever d'une pensée bien superficielle — mais c'est surtout de m'attribuer ce « positionnement » dans une perspective carriériste : autrement

dit, d'affirmer que cette posture aurait eu pour effet de favoriser mon ascension dans la hiérarchie du PCF. À mes yeux, c'est la forme la plus basse de la calomnie, dénuée de la moindre preuve.

Ce qui manque chez Madame Matonti, c'est une honnêteté intellectuelle minimale — elle a par exemple l'audace de me consacrer un encadré biographique contenant d'énormes contre-vérités à mon sujet, qu'elle n'a jamais eu la décence élémentaire de rectifier après que je les lui ai signalées. Cela ne mérite que du mépris.

5. À propos des vues que j'ai exposées dans *L'Homme* sur la question de la vieillesse : Ce que vous qualifiez de « communisme individuel » — interprétation qui va bien au-delà de ce que j'ai avancé moi-même — pourrait-il, si l'on élargit la perspective, s'intégrer dans la logique de fonctionnement du capital : un privilège accordé au détriment des jeunes générations, et même des habitants des pays en développement ?

Je vous réponds : non seulement le droit à la retraite tel qu'il fonctionne aujourd'hui dans des pays comme la France n'est pas une « entrée » dans la logique du capital, mais toutes les politiques inspirées par le capital tendent à limiter, contrôler et réduire drastiquement cette troisième vie qui, en principe, échappe à l'exploitation. Bien sûr, elle peut y retomber par la consommation des retraités, mais en elle-même, leur vie échappe à cette logique.

Il y a là un enjeu de lutte de classes immense : il s'agit de décennies de vie arrachées à l'exploitation capitaliste directe pour des millions de personnes. J'ai tenté de montrer comment cette situation peut aussi avoir des effets en amont de la vieillesse, comment elle recèle un potentiel révolutionnaire.

Est-ce une conquête sociale qui se ferait au détriment des jeunes générations ? Pas du tout, et cela pour deux raisons :

- d'une part, parce que les pensions sont financées par les cotisations patronales, c'est-à-dire par une part de la plus-value que le capital doit céder ;
- d'autre part, parce que si elles sont financées par les cotisations salariales, les générations qui travaillent aujourd'hui se donnent ainsi le droit de bénéficier plus tard de leur propre retraite. Les jeunes d'aujourd'hui sont les retraités de demain : il y a donc solidarité et non conflit d'intérêts.

Et en quoi un tel système pourrait-il être prédateur à l'égard des peuples des pays en développement ? En rien, justement parce qu'il n'est prédateur pour personne. Ce n'est même pas du « communisme » (le niveau des pensions étant globalement très bas), mais il est vrai que c'en est déjà une esquisse, un germe.

C'est pourquoi les conflits sociaux autour de ces questions sont si violents, et pourquoi les forces du capital cherchent à endiguer un mouvement historique qui les met fondamentalement en danger.

6. Concernant la question des « droits des animaux » : C'est un sujet sur lequel, à ma connaissance, ni Marx ni aucun marxiste notable ne s'est exprimé. Il faut donc avancer dans l'inconnu.

Pour moi, la question ne porte pas sur le simple fait de manifester une humanité élémentaire envers les animaux. Depuis longtemps, on dit avec raison que les êtres vivants en général (y compris plantes et arbres), a fortiori les animaux capables de souffrance, d'émotion, de mémoire, etc., exigent de nous un comportement aussi exempt que possible de maltraitance, de violence et, a fortiori, de cruauté — et même nous commandent de prendre soin d'eux.

Je suis, comme beaucoup de gens, peut-être plus que beaucoup, scandalisé par le non-respect scrupuleux de ces principes éthiques.

Le débat porte exclusivement sur le concept de « droits » des animaux. Je trouve ce concept, tel qu'il est utilisé ici, inacceptable par son ambiguïté. Si l'on entend par là que ces êtres ont droit à notre soin et à un traitement décent de notre part, cette façon de parler en fait une obligation morale qui pèse sur nous, et je suis totalement d'accord. On peut même — et l'on devrait sans doute — aller plus loin : inscrire dans la loi des sanctions contre les comportements inhumains envers les animaux. Cela a une large portée, par exemple pour tout comportement menaçant d'extinction une espèce de grands singes.

Mais ici, l'idée de droit reste confinée à des obligations morales et, en fin de compte, légales, qui nous incombent.

D'autres, surtout dans le monde anglo-saxon, veulent ériger les droits des animaux à l'égal des droits humains, c'est-à-dire traiter certaines espèces animales comme des sujets de droit. C'est une idée à laquelle je m'oppose, et que je juge même dépourvue de sens. On ne peut être sujet de droit, au sens juridique précis, que si l'on est un acteur conscient et libre, à qui il a donc un sens d'imputer prérogatives ou responsabilités. Aucun animal, pas même les grands singes, ne répond à ce critère. Aucun singe ne peut convaincre un tribunal humain de respecter ses « droits ».

Et si l'on imagine un corps d'avocats chargés de défendre les droits des animaux, on tombe dans une contradiction : on reconnaît alors qu'ils ne peuvent plaider eux-mêmes, et donc, sans abus radical de langage, qu'ils ne sont pas sujets de droit.

Cela ne veut pas dire qu'il faille éluder la question : la sollicitude envers les animaux (et, plus largement, envers tous les êtres vivants) nous incombe absolument, tout comme envers les nourrissons, les personnes souffrant de troubles mentaux ou celles dans le coma.

Non seulement je rejette donc l'idée de « droits des animaux » dans le sens que j'ai expliqué, mais je m'interroge aussi sur le sens profond — parfois peut-être caché — de cette revendication intellectuellement incohérente. On peut, à ce titre, critiquer la position de Peter Singer, par exemple, qui défend les grands singes (*The Great Ape Project*, Singer & Cavalieri, 1993), mais propose aussi d'euthanasier les bébés humains jugés « inaptes », pour éviter des dépenses inutiles. Je trouve cela monstrueux.

J'aurais beaucoup à dire sur ce sujet (j'ai été pendant dix-sept ans membre du Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé), mais cela nous éloignerait trop du propos.

Puis viennent les questions que vous dites se rapporter à « votre travail actuel ».

1 et 2. Sur la question concrète de l'écriture d'une biographie : C'est une très bonne question, car ici il ne s'agit pas seulement de concepts, mais de voir concrètement comment on procède.

Une première remarque sur les deux exemples que vous citez : *Saint Louis* de Jacques Le Goff (1996) et *Hitler* d'Ian Kershaw (2001, 2004). Vous me dites : « le premier passe le test, le second non ». Je corrigerais ainsi : le premier « passe le test » plutôt bien, avec des réserves ; quant au second, je ne dis pas qu'il « ne passe pas le test », mais malheureusement, nous savons trop peu de choses sur l'enfance et la jeunesse de Hitler pour disposer des éléments nécessaires à une biographie vraiment valide. Ce n'est pas la faute de Kershaw, au contraire : ce qu'il dit, par exemple sur la genèse du futur Führer comme agitateur de foule, est très éclairant.

Cela dit, vous vous demandez s'il pourrait exister « une lettre aux futurs biographes de Lucien Sève » — la formule est ambiguë : voulez-vous dire une lettre à mes futurs biographes, ou plutôt (ce que je suppose) une lettre de ma part aux biographes en général ?

Si c'est la seconde option, vous mettez le doigt sur ce que je suis conscient de ne pas encore avoir formulé clairement. Je vous confie d'ailleurs un secret : si j'en ai encore le temps (et à l'approche de 90 ans, on sait que le temps est compté), j'aimerais revenir sur ce sujet en m'appuyant sur ma propre vie politique — en particulier : comment et pourquoi suis-je devenu militant communiste en 1950, à 24 ans (et pas avant) ? Ce serait l'occasion de me mettre en demeure d'analyser cela, et j'en ai envie. Mais en aurai-je le temps ?..

3. Vous mentionnez ensuite trois autres études de cas proches de votre expérience académique, où l'application de la psychologie marxiste est moins évidente.

Une remarque préalable : vous dites « psychologie marxiste ». Je conteste cette expression pour deux raisons :

- d'abord, même si je pense bien sûr que mes vues sont solidement fondées en psychologie dans la perspective de la pensée marxiste, ce serait exagéré de les baptiser « psychologie marxiste » ; pour l'instant, ce n'est que de la « psychologie sèvienne » ;
- ensuite, et surtout, je suis opposé à l'idée même de « psychologie marxiste » (c'était aussi la position de Vygotski) : l'objectif est de construire une psychologie scientifique et, si elle réussit vraiment à l'être, l'appeler « marxiste » serait aussi absurde que de parler de « cosmologie marxiste » ou de « physiologie marxiste ».

Il est une chose de penser que la manière de raisonner issue de Marx peut être féconde pour créer une science — ce qui est pertinent —, mais caractériser cette science comme « marxiste » reviendrait à faire douter de sa validité scientifique objective, qui doit rester indépendante de toute position philosophique.

Première question : le rôle des individus dans l'histoire. C'est un classique. Vous connaissez probablement la réponse du grand marxiste russe Plekhanov à cette question (1898). Pour résumer son argument : « en raison de ses particularités, l'individu peut influencer le destin de la société, et cette influence peut être considérable. Mais la possibilité et l'intensité de cette influence sont déterminées par l'organisation de la société, par le rapport des forces sociales. Le caractère de l'individu n'est un "facteur" de l'évolution sociale que là où, aussi longtemps que, et dans la mesure où les rapports sociaux le permettent. » Je vous recommande de lire Plekhanov si vous ne le connaissez pas : il regorge d'exemples historiques concrets et peut être très utile à votre entreprise.

Deuxième question : la morale des promesses personnelles. Je ne suis pas sûr de comprendre la raison précise pour laquelle vous soulevez cette question, et je n'ai pas étudié la position de Prichard sur ce point. Il m'est donc difficile de répondre. Néanmoins, lorsque vous demandez : « Dans une société capitaliste, toutes les promesses ne sont-elles pas faites sous la contrainte ? », je me demande si cela ne repose pas sur une vision totalement déterministe de la vie sociale, difficilement défendable et, en tout cas, qui n'est pas celle de Marx.

Le matérialisme historique marxiste est déterministe, mais non déterministe au sens strict⁵ : les lois générales s'accomplissent à travers une infinité d'événements singuliers et de hasards. Il reste donc de la place pour la liberté personnelle, et donc aussi pour l'engagement responsable qu'implique une promesse.

Troisième question : la préférence temporelle subjective (pour l'argent) et l'actualisation. Vous citez Sidgwick et Bentham. Je dois avouer que je n'ai pas de réponse vraiment solide : cette question est sans doute débattue chez vous, mais très peu en France. Vous dites que Marx semble silencieux sur la manière de valoriser l'avenir. C'est à la fois vrai et discutable : Marx s'est toujours gardé de toute prophétie concrète sur l'avenir — sur ce qui se passerait dans ce qu'il appelait « les chaudrons de l'avenir » — mais il tenait pour acquis que l'avenir verrait le dépassement historique du capitalisme et l'avènement d'une société sans classes, qu'il appelait communisme.

Ces vues sont volontairement vagues : aucun détail sur les périodes ou les formes concrètes.

Beaucoup de ceux qui « pensent avec Marx », dont moi, considèrent aujourd'hui que notre avenir se résume à une gigantesque alternative : soit nous mettons fin, dans ce siècle, à un capitalisme de plus en plus incontrôlable qui nous conduit à des catastrophes sans précédent (écologiques, politiques, anthropologiques...), soit nous allons vers la fin apocalyptique de l'humanité civilisée.

Il y a des conditions objectives (idée marxiste reprise d'Hegel) qui plaident pour l'une ou l'autre de ces issues. En somme, je dirais que l'attitude fataliste est erronée (car nous pouvons agir, plus ou moins consciemment, sur la causalité) tout autant que l'attitude purement contingente (car une puissante logique historique est à l'œuvre, indépendante de notre bonne volonté).

5 Note de GM : la formulation anglaise de la thèse de Julian Roche dit « Marxist historical materialism is determinist, but not deterministic. »

C'est pourquoi je répondrais à votre formulation : « L'incapacité à prendre en compte l'avenir est-elle une forme d'aliénation ? » — Oui, incontestablement, raisonner de façon marxiste en psychologie (formule que je préfère de loin à « psychologie marxiste ») conduit à penser que ne pas intégrer l'avenir, dans les limites raisonnables de ce qu'on peut prévoir, est une forme typique d'aliénation, à la fois inconscience et impuissance.

Questions pour un travail futur

Sur les applications pratiques des vues psychologiques dont nous parlons : je partage pleinement votre idée. Certes, il y a là des questions très théoriques, mais pas au sens où elles devraient nous dispenser de nous soucier de la pratique. Bien au contraire : elles soulèvent d'énormes enjeux, à la fois au niveau biographique-personnel et au niveau social-collectif.

Vous dites : « non seulement étudier, mais changer le monde ». Exactement. Et il y a là de véritables enjeux révolutionnaires.

Vous évoquez d'abord les applications potentielles dans l'éducation — domaine crucial, à mon sens. La destruction massive du potentiel individuel, sous couvert d'un enseignement « de bon sens », se poursuit tranquillement dans notre monde, dissimulée derrière une vision naturaliste-fataliste des destins individuels, le tout en apparence démocratique, sous la bannière de « l'égalité des chances » : on met dans la même situation scolaire des enfants dont le parcours biographique les a déjà rendus très inégalement développés, et l'on dit : « que le meilleur gagne ». Les énormes inégalités constatées sont alors attribuées à une prétendue inégalité innée et inaltérable des capacités individuelles.

Un enseignement vraiment démocratique repose sur un principe totalement différent : « Tous sont capables », à condition de fournir à chacun les moyens de développer ses capacités, ce qui renvoie, en dernière analyse, à l'expérience vécue des activités d'apprentissage. Ici, la question d'une « science de la biographie » devient cruciale. D'ailleurs, avez-vous noté l'importance, dans ma réflexion depuis les années 1960 sur « l'aptitude inhérente », d'une étude d'un psychologue marxiste anglais, Brian Simon, *Intelligence Tests and the Comprehensive School* (1953) ? Une étude remarquable, pénétrante, et à mes yeux d'une grande portée éducative.

Peut-on penser à d'autres applications pratiques ? Oui, et même à beaucoup. En réalité, aucune dimension de la vie, individuelle ou sociale, n'échappe à cette problématique. J'ai essayé de le montrer à propos de la vieillesse et de la retraite : créer les conditions d'une véritable troisième vie indépendante à la retraite pourrait transformer toute la logique de la vie active, jusqu'à ses débuts. En fait, j'oserais dire que la vie de chaque individu serait complètement réinventée. Les « grands hommes » ne sont pas des exceptions naturelles stupéfiantes : ce sont plutôt de rares exemples de ce que chacun pourrait devenir, si l'immense majorité n'était pas condamnée à un développement plus ou moins mutilé par les conditions socio-psychologiques encore dominantes dans nos sociétés de classes.

Il y a tout à changer, par exemple, dans le travail, qui, libéré de l'exploitation, pourrait et devrait devenir incroyablement créatif, tant sur le plan productif et inventif que sur celui des relations humaines — ce qui permettrait par ailleurs un développement fantastique de la productivité du travail social. En ce sens, le communisme est tout sauf une utopie ; avec la technologie d'aujourd'hui, il est même matériellement possible — mais la terrible question est de savoir si nous saurons dépasser réellement les processus politico-sociaux de notre préhistoire persistante.

J'ajouterai que la « science de la biographie » est, en elle-même, une dimension véritablement clé de toute vision communiste digne de ce nom. L'une des erreurs les plus tragiques de ce qu'on a appelé au XXe siècle « marxisme » a été de le réduire à de la sociologie et à une obsession du collectif, en perdant de vue la perspective pourtant cruciale pour Marx : l'individu, la personne. Aucune définition du communisme ne peut être valable si elle sous-estime cet élément central : l'émancipation et le plein développement de chaque individu.

C'est pourquoi ces deux expressions sont littéralement inséparables : « changer le monde, changer la vie ». L'une perd tout son sens sans l'autre. En travaillant inlassablement à ce que j'ai voulu être la « science de la biographie », je n'ai pas le sentiment de mener une entreprise marginale, mais plutôt la conviction de contribuer à restituer pleinement le sens de la vision communiste, au-delà de ses terribles déformations au siècle dernier.

Il n'est même pas nécessaire d'invoquer cette finalité pour justifier le travail sur les problèmes de la personnalité et de la biographie — ils méritent en eux-mêmes toute notre attention. Mais si l'on réfléchit sérieusement à leur portée pratique, au sens le plus large du mot « pratique », on voit bien qu'il y va, en réalité, de l'avenir de l'Homme, au sens le plus vaste du terme.

Votre projet de me dédier votre futur travail me touche profondément.

À mon tour de conclure comme vous l'avez fait : fraternellement.

Julian Roche à Lucien Sève – 16 novembre 2016

Comme promis, voici le brouillon de ma thèse. Je serais ravi que vous puissiez me faire part de vos commentaires — par e-mail serait bien sûr parfait.

J'attends avec impatience votre réponse, qui serait le plus beau cadeau de Noël possible.

Lucien Sève à Julian Roche – 13 décembre 2016

Observations sur la thèse *Taking Sève Seriously*

J'ai lu pratiquement toute votre thèse. Je dis « pratiquement » pour deux raisons :

1. Je ne lis pas couramment l'anglais ; je dois souvent recourir au dictionnaire, et je crains parfois d'avoir mal compris ce que j'ai lu.
2. Ces derniers temps, une charge de travail importante et constante s'est ajoutée à une autre source de sollicitations : je viens de fêter mes 90 ans et, en plus des initiatives familiales à cette occasion, un colloque scientifique de deux jours sur l'ensemble de mon œuvre a été organisé à l'École normale supérieure (dont je suis ancien élève) et à la Sorbonne. Cela a impliqué de nombreux échanges et obligations dont je ne suis pas encore totalement libéré.

Par conséquent, je n'ai pas eu de longues périodes de repos me permettant de lire votre thèse dans les meilleures conditions. Il se peut donc que ce que je vais vous dire soit inexact, ou du moins approximatif, et donc d'une utilité limitée pour vous. J'espère ne pas me tromper, mais je suis loin d'être sûr que mes remarques seront toutes pertinentes.

Mon impression générale est que vous avez accompli un travail très remarquable, tant sur ce que vous appelez TSS (*Taking Sève Seriously*) que sur CHAT (*Cultural-Historical Activity Theory*) — j'ai pris un soin particulier à lire le chapitre 3 puis le chapitre 7 — et aussi dans vos questions judicieuses sur les vues exprimées dans *Marxisme et théorie de la personnalité*.

Je ne suis pas certain d'avoir, au moment où je vous écris, une vision très précise et complète des questions et critiques que vous formulez à propos de mes vues sur la personnalité et la biographie, ce qui risque de limiter l'utilité de mes remarques. Je sollicite donc votre indulgence.

L'analyse, au chapitre 3, de ma « théorie de la personnalité » est remarquable par sa maîtrise, et je tiens à vous en féliciter. Ai-je une remarque critique à formuler ? Oui, une, essentiellement.

Elle me semble liée au fait que vous considérez surtout ce livre vieux de presque cinquante ans, *Marxisme et théorie de la personnalité*. Je ne le renie pas : je maintiens son orientation générale et nombre de ses idées plus particulières. Des critiques importantes m'ont été adressées — notamment celles de Bertaux, Oddone et Schwartz, sans oublier celle plus limitée de Leontiev —, que j'ai présentées dans le petit livre *La biographie* (2015), et j'ai précisé quels éléments de ces critiques me semblaient fondés (par exemple, la dualité activité concrète / activité abstraite y est traitée de manière insuffisamment dialectique). Mais, malgré leur importance, ces critiques ne remettent pas en cause, à mon avis, la cohérence générale du livre.

Quelle est donc ma remarque critique ? La voici : Dans mon livre de 1969, je n'ai guère mentionné, et encore moins étudié en profondeur, un concept de première importance,

devenu central dans la théorie telle qu'elle s'est développée depuis : celui de *formes historiques d'individualité* (FHI). Comme il n'apparaît guère explicitement, il est excusable que vous ne l'ayez pas évoqué et développé dans le chapitre 3. Mais du coup, il y a un manque important dans la présentation de la théorie telle qu'elle existe aujourd'hui.

En réalité, ce n'est qu'après la publication du livre que j'ai mieux perçu l'importance et le rôle des FHI. J'en parle dans la postface de la 3^e édition française, mais sans pousser l'analyse assez loin. Pour comprendre ce dont il s'agit et l'importance du concept, il faut se reporter à *L'Homme* (2008, p. 111-121) et à l'annexe de *La biographie* (2015, p. 69-86).

L'idée est la suivante : En tant qu'exemplaires d'*homo sapiens*, nous sommes simplement des primates — c'est notre première dimension humaine. Mais, comme Marx et Engels l'avaient déjà remarqué dans *L'Idéologie allemande* (1846), l'humanité historiquement et socialement développée se définit par le fait qu'en produisant ses moyens de subsistance, elle a produit peu à peu une seconde humanité, non plus biologique et interne, mais sociale et externe : un monde humain fait d'outils, de langues, de relations et de représentations, qui s'accumule rapidement et que chaque individu doit s'approprier biographiquement pour devenir non seulement un exemplaire de l'espèce humaine, mais un membre du genre humain.

Par exemple, il faut apprendre sa langue maternelle, qui n'est pas donnée à la naissance. La forme socio-culturelle de l'humanité nous vient de l'extérieur, et non de l'intérieur, comme notre nature de primate.

Les formes dans lesquelles nous devenons des êtres humains développés ne sont donc plus des formes naturelles (sexe biologique, type physique...), mais des formes historiques extrêmement variées et évolutives (écolier, salarié, femme mariée, retraité, etc.), sous lesquelles se trouvent, moins visibles mais plus fondamentales, d'autres formes constitutives comme les rapports monétaires, de propriété, de pouvoir...

Ces formes déterminent la manière dont nous devenons des individus dans un monde historico-social donné : ce sont les *formes historiques d'individualité*. C'est à partir d'elles qu'on peut rendre compte de la personnalité (forme sociale très élaborée de l'individualité) et penser la biographie (forme sociale très élaborée de la vie).

Est-ce important pour la question traitée dans votre chapitre 7 — comment écrire une biographie ? Oui, tout à fait. Je reconnais que je n'ai pas répondu de manière très concrète à cette question cruciale, ni dans *Marxisme et théorie de la personnalité*, ni même dans mes publications ultérieures. Si j'ai bien compris votre chapitre 7, vous notez certaines difficultés auxquelles je n'ai pas apporté de réponse. Je vous l'accorde — mais ce n'est pas une lacune structurelle de la théorie, seulement une insuffisance de mon travail.

Je réfléchis actuellement à un futur livre intitulé *Comment penser une biographie ?*, et je peux vous en donner une idée : il semble évident qu'une biographie doit suivre l'ordre chronologique d'une vie — toute biographie commence par la naissance du personnage. Mais cette évidence recouvre une illusion profonde : en commençant par la naissance, on croit (et on laisse croire) que c'est l'individu qui va produire peu à peu sa vie. En réalité, les

formes dans lesquelles cette vie va se dérouler ne sont pas produites par le sujet : elles sont déjà là, toutes faites, dans le monde historico-social où il existe.

Par exemple, j'ai été étudiant en lettres, puis professeur de philosophie dans un lycée public, militant communiste dans un parti de la III^e Internationale stalinienne, chercheur hors université, etc. — je n'ai pas produit ces formes d'individualité ! Ma vie s'y est inscrite, elle en a pris les formes, elle en a intériorisé les logiques...

Si je voulais écrire ma biographie, je devrais commencer non par ma naissance, mais par la présentation de ces formes historiques d'individualité, qui ont joué dans ma vie le rôle de puissants attracteurs biographiques.

Mais s'arrêter là serait insuffisant : il resterait à expliquer pourquoi ma biographie m'a conduit à « m'inscrire » dans ces formes-là et non dans d'autres, et aussi comment je m'y suis inscrit. Ici, la biographie doit se tourner vers l'enfance, vers les premières identifications (concept freudien important, à condition de l'élargir), vers la formation des motivations personnelles. L'individu détermine comment il sera façonné par le monde dans lequel il vit — conception non déterministe de la biographie, mais qui place au centre le rôle déterminant des rapports sociaux.

Comme vous le voyez, le concept de FHI est irremplaçable pour penser la dialectique de la biographie. Voilà pourquoi, à mon avis, il devrait occuper une place importante dans votre chapitre 3 — place que, en 1969, je ne savais pas encore lui donner.

J'espère que ces indications, rédigées trop vite, pourront malgré tout vous être utiles. Considérez-les comme un signe du grand intérêt que j'ai pris à la lecture de votre travail, riche et stimulant, qui pose de nombreuses questions que je n'ai pas abordées ici.

Fraternellement,

Lucien Sève