

# Paul Goodman, la révolution gestaltiste

Theodore Roszak, Richard King, Eliot Glassheim et de nombreux autres critiques ont justement mis l'accent sur l'importance fondamentale du gestaltisme dans la pensée de Goodman. Comme l'écrit Sherman Paul, «C'est non pas le sociologue, mais le psychologue qui, en Goodman, s'intéresse à la société (...) Il est, avant tout, un investigateur des rapports entre le soi («self») et l'environnement, son dessein -d'un point de vue thérapeutique, pragmatique et artistique- étant de nous aider (ainsi que lui-même) à découvrir "le monde intérieur et extérieur dont en définitive nous tirons nos forces de vie"<sup>1</sup> ».

Vers la fin des années quarante, Goodman -qui avait plus ou moins flirté avec le trotskisme à l'époque de la grande dépression avant de s'engager, en tant qu'intellectuel, d'abord contre Staline, puis contre la guerre- se détourna quelque peu du radicalisme politique traditionnel et, la paix revenue, se prit de passion pour la psychothérapie dans laquelle il entrevoyait d'inédites et bouleversantes possibilités de libération. «Il cessa, explique Glassheim, d'écrire pour les journaux radicaux *Politics* et *Résistance* en 1949 et, un an plus tard, se mit à publier des articles de psychologie dans la revue *Complex*. C'est également en 1950 et 1951 qu'il collabora avec Fritz Perls et Ralph Hefferline à la rédaction de *Gestalt Therapy*. Pendant deux ans il suivit une psychothérapie avec Alexander Lowen, l'auteur de *Love and Orgasm*, et appartint pendant trois ans à un cercle de psychiatres pratiquant la thérapie de groupe. De 1953 à 1958 environ, Goodman gagna sa vie en tant que psychothérapeute indépendant<sup>2</sup> ».

En réalité il pratiqua -de son propre aveu<sup>3</sup>- pendant douze ans et ne cessa qu'épuisé par la tâche. Sa patiente la plus célèbre fut sans doute Judith Malina (la femme de Julian Beck) qui parle avec émotion de ses «longues années de psychanalyse avec Paul»<sup>4</sup>. Mais le témoignage le plus intéressant est sans doute celui de George Dennison, ami de Goodman et auteur de *The Lives of*

Bernard Vincent, professeur d'Université, est docteur ès lettres et auteur d'une thèse d'état sur Paul Goodman. Il a publié en 1976 : «*Paul Goodman et la reconquête du présent*» au Seuil, ouvrage qui présente essentiellement le Goodman essayiste social, utopiste, prophète de l'utopie libertaire et de l'éthique de la convivialité.

Son deuxième ouvrage consacré à Goodman : «*Pour un bon usage du monde*» a été imprimé en 1979 mais a immédiatement été envoyé au pilon par son éditeur qui n'a entrepris de le lire qu'au moment de le diffuser... Jugé trop subversif, le livre de B. Vincent a subi le type de mésaventures dont Goodman était lui-même coutumier. Ce chapitre est extrait de cet ouvrage, avec

<sup>1</sup> Sherman Paul, «*Paul Goodman's Mourning Labor : The Empire City*», *The Southern Review*, Oct. 68, p. 902

<sup>2</sup> Eliot Glassheim, «*The Movement toward Freedom in Paul Goodman's The Empire City*» Thèse de Doctorat, Université de New Mexico, 1973, p. 16

<sup>3</sup> *Psychology Today*, Novembre 1971, (Entretien avec Robert W. Glasgow), p. 92

<sup>4</sup> Judith Malina, *The Enormous Despair*, New York, Random House, 1972, p. 232

*Children* : «Les événements les plus extraordinaires de ma vie en matière d'éducation furent ses premières séances de thérapie de groupes, alors qu'il débutait comme psychothérapeute (...) Peut-être existe-t-il des méthodes plus efficaces [c'est-à-dire plus «médicales»], mais Paul n'envisageait pas la thérapie sous un angle aussi limité. Il la tenait pour quelque chose de profondément éducatif, au sens philosophique ou religieux de ce mot, non au sens scolastique. Jamais il ne promettait de guérison (...) Il citait volontiers Coleridge : "Tu seras plus triste et plus sage"<sup>5</sup>. Si, pour Goodman, la psychothérapie ne conduisait pas nécessairement à un surcroît de bonheur, c'était en tout cas un irremplaçable instrument de connaissance et de transformation : «L'Union Soviétique, ironisait-il, ne peut supporter la psychanalyse, parce que c'est la vérité<sup>6</sup> ». (Elle supporte mieux, semble-t-il, la psychiatrie dont elle a su faire, avec d'autres nations, l'instrument de répression que l'on sait).

S'il doit beaucoup à Freud, Otto Rank et Wilhelm Reich, Goodman s'identifie bien davantage à la psychologie de la Gestalt dont, avec Fritz et Laura Perls, il fut le fondateur aux Etats-Unis. Alors que la psychologie traditionnelle envisage la réalité comme un agrégat ou une juxtaposition d'éléments singuliers ayant chacun leur charge signifiante, le gestaltisme affirme au contraire que l'on perçoit *d'abord* du réel une image globale et intégrée, en allemand *Gestalt*, et que celle-ci n'est que *postérieurement* décomposée en figures distinctes par le regard, les sens ou l'intellect. Ainsi que le note Max Wertheimer, l'un des promoteurs du gestaltisme, «le monde n'est pas "en soi" seulement composé d'atomes; il est constitué de structures qui signifient autre chose que la somme de leurs parties<sup>7</sup>». Ainsi des feuilles d'un arbre, des pièces disposées sur un échiquier, des danseurs exécutant un ballet, des instruments d'un orchestre, etc... Du point de vue gestaltiste, ce qui est premier dans toute expérience humaine, c'est en quelque sorte la symphonie du réel, la pré-existence, au niveau du perçu, de champs ou d'ensembles unifiés.

Né d'un certain nombre d'expériences dans le domaine de la perception visuelle<sup>8</sup>, le gestaltisme se trouve étendu, chez Goodman, à l'ensemble de l'*organisme psycho-physique* et de ses activités. Et il comporte, dès lors, des conséquences essentielles tant du point de vue psychologique que du point de vue politique.

Pour ce qui est de la psychologie, la théorie gestaltiste, cessant de mettre l'accent sur l'individu ou sur la conscience individuelle comme primats de l'expérience humaine, désigne au contraire le «champ organisme/environnement» comme constituant le cadre fondamental et *symbiotique* du comportement de l'homme-dans-le-monde. «La définition d'un animal implique son environne-

<sup>5</sup> CHANGE, hiver 1972-73, «The Legacy of Paul Goodman», p. 41

<sup>6</sup> Cité dans : Leo Raditsa, «On Paul Goodman and goodmanism», *The Iowa review* (Université de l'Iowa) été 1974, p. 69

<sup>7</sup> Cité dans F.S.Perls, *Ego, Hunger and Aggression*, New-York, Random House, 1969, p.28

<sup>8</sup> Sur les origines de la Gestalttheorie, voir : Paul Guillaume, *La Psychologie de la forme*, Paris, Flammarion, 1937

ment : il est absurde de définir un homme qui respire sans référence à l'air, un marcheur sans référence à la gravité et au sol, un être irascible sans référence aux obstacles qu'il rencontre, et ainsi de suite pour toutes les fonctions animales. Définir un organisme, c'est définir un champ organisme/environnement<sup>9</sup>. A l'intérieur de ce champ, il y a -sauf intervention extérieure- adéquation dynamique naturelle entre l'organisme et le monde, ce que Goodman désigne sous le nom «d'autorégulation organique». L'organisme et l'environnement co-fonctionnent donc naturellement selon une sorte de sagesse commune qui est inscrite dans l'ordre mouvant des choses et détermine, pour l'organisme, les conditions de sa santé. D'où il suit, selon Glassheim, que le mépris ou la distorsion de ces processus naturels «conduit à une perte de vitalité et à des degrés variables de maladies organiques<sup>10</sup>».

<sup>9</sup> Gestalt-therapy, New York, Dell 1951 (*Gestalt Therapy*, pp 258-259)

Les implications politiques d'une telle théorie sont évidentes. Le gestaltisme apparaît comme la pierre angulaire du projet libertaire goodmanien. A compter du moment où l'individu et le monde sont naturellement en symbiose, c'est par un retour à l'autorégulation du champ organisme/environnement, autrement dit par un rejet des institutions artificielles extérieures -telles l'Etat, l'Ecole, l'Administration etc- que l'homme pourra recouvrer les conditions optimales de son développement personnel et de sa santé organique, mentale, sociale et politique. Face à un Etat centralisé et à une bureaucratie interventionniste qui tendent à se substituer à l'action des individus et des groupes, l'urgent, pour l'homme contemporain, est de ressaisir son autonomie et de travailler à l'instauration d'une société décentralisée où chacun puisse reprendre un contact créateur avec la réalité, avec les autres et avec lui-même. Dans cette perspective (que Goodman tenait pour une finalité idéale), la transformation du monde et la transformation de soi-même vont évidemment de pair, puisqu'il n'y a pas de différence réelle entre l'organisme et ce qui l'entoure. Devenir soi-même et changer la vie font partie d'une seule et même démarche, la psychologie étant un instrument de transformation politique et la politique un instrument de transformation des mentalités.

<sup>10</sup> Glassheim, p. 39

Mais ces considérations générales, forcément réductrices, ne donnent qu'une idée très imparfaite du gestaltisme goodmanien. Sans entrer dans les détails qui dépasseraient le cadre de ce travail, il y a lieu de s'interroger, de façon plus approfondie, sur ce que Goodman entendait par les deux notions-clés dont nous venons de faire mention : «le champ organisme/environnement» et «l'autorégulation organismique». Ce faisant, nous nous efforçons de montrer, à chaque pas, comment ces données psychologiques de base s'articulent avec la philosophie politique générale de l'auteur.

## 1. La querelle de la réalité

Lorsque Goodman parle de l'homme dans le monde, il ne se réfère pas à l'homme en général dans l'univers en son entier; car, par rapport à l'expérience réelle, l'Homme et l'Univers ne sont que des abstractions, des vues de l'esprit. Seul existe tel organisme uni à tel environnement à l'intérieur d'un champ limité. Ainsi que l'a écrit Kurt Lewin, «Celui qui se propose d'étudier des phénomènes de globalité devrait se méfier de la tendance à agrandir exagérément les ensembles(..) Il n'est pas plus vrai en psychologie qu'en physique que tout dépende de tout<sup>11</sup>». Cela tient aux limites des capacités physiques et intellectuelles de l'homme.

Ni l'oeil, ni l'ouïe, ni l'esprit, ni aucun autre sens ne peuvent tout embrasser : l'ovale de la vue détermine le champ visuel ou, comme disait Aristote, «l'objet de la vue est l'ovale de la vision». Autrement dit, à un moment donné et dans un lieu donné, à chaque instant de notre vie et où que nous soyons, nous ne sommes présents qu'à une infime partie du monde qui est notre unique champ d'expérience, la seule portion de réalité qui nous soit accessible. Au surplus, ce champ limité est quantitativement le même à chaque instant, quels que soient le lieu, les circonstances ou les personnes considérées. Le paysan du village le plus reculé dispose *d'autant* de réalité que le président des Etats-Unis. La constitution humaine interdit qu'un homme ait un monde plus grand qu'un autre. En dictant quatre lettres à la fois, Napoléon n'élargissait pas son univers, car, tandis qu'il concentrait son esprit à dicter, il excluait de son champ d'expérience tout le reste de la réalité. La sagesse populaire exprime fort bien cette idée lorsqu'elle dit qu'on ne peut être en même temps au four et au moulin. Mais c'est, selon Goodman, à George Berkeley et à sa «Théorie de la vision» que l'on doit la meilleure explication du phénomène : «Il soutenait qu'en vérité on ne voit pas davantage avec un microscope que sans microscope. On voit exactement autant -le champ visuel étant ce qu'il est. Le seul rôle du microscope est de vous empêcher de voir un grand nombre d'autres choses -et comme il faut bien voir quelque chose, on voit ce qui reste(..) Tout ce qu'il fait, c'est de concentrer votre vue par exclusion. Il n'informe pas *plus*. C'est pourquoi il n'y a pas de monde plus grand qu'un autre. Il n'existe rien de tel<sup>12</sup>». L'homme fini exerce sa finitude dans un monde fini; en deçà de l'éconiche où il vit chaque instant, en deçà de ces enclaves de réalité («good-sized chunks<sup>13</sup>») qui constituent ses environnements successifs, l'homme a effectivement prise sur le réel et peut agir de façon *prescriptive* : il peut pratiquer une politique. Au-delà commence une zone d'ombre grandissante où tout lui échappe et où son action ne peut être que *proscriptive* :

<sup>11</sup> Cité dans GT, p. 277

<sup>12</sup> Glassheim, pp.200-201  
(interview de Paul Goodman)

même s'il a une position théorique sur le sujet, un individu ne peut avoir une «politique du Sud-Est asiatique» effective; tout ce qu'il peut faire, à l'échelle de son propre champ d'expérience, c'est de manifester à Washington pour empêcher son gouvernement de bombarder le Viêt-Nam<sup>14</sup>.

Pour Goodman, le «corps», l'«esprit» et le «monde extérieur», s'ils sont séparés pour la commodité du langage, ne forment qu'un seul et même *ensemble* dans la phase première de toute expérience vécue. Il y a une unité primitive du champ à partir de laquelle on abstrait *a posteriori* les notions de sujet et d'objet, d'organisme et d'environnement. L'homme, en quelque sorte, baigne dans le monde. Il ne fait qu'un avec lui comme l'enfant à naître ne fait qu'un avec le ventre de sa mère ou le tigre avec sa proie ou le pied qui marche avec le sol qui le soutient. La conscience et la décomposition du réel ne sont qu'un acte second par rapport à l'expérience primaire. C'est ce que Kant appelait «l'unité synthétique d'aperception». De même, historiquement, «la différenciation de l'individu dans le champ organisme/environnement est un développement déjà tardif; les rapports sociaux comme la dépendance, la communication, l'initiation, l'amour de l'objet, font partie originellement de tout champ humain, bien avant que l'on se reconnaisse soi-même comme personne idiosyncratique ou qu'on identifie les autres comme constituant la société<sup>15</sup>». Il y a sous-jacent à toute société, et la fondant, un lien social pré-existant constitué, dès l'origine de l'homme, par ce que Goodman appelle «Les relations sociales pré-verbales de l'organisme<sup>16</sup>». Cornélius Castoriadis n'exprime pas autre chose lorsqu'il écrit : «Les individus sont toujours *déjà* sociaux, ils n'existent, ne *peuvent* exister *que* comme toujours déjà "unifiés" dans et par une socialité en général *et* une socialité concrète, que l'"Etat" lui-même, là où et lorsqu'il existe, présuppose (...) Cette fonction apparaît remplie par le "nous" de la collectivité considérée, mais ce "nous", bien entendu, ne reste jamais simple nous, il est "rempli" par des références spécifiées : nous qui avons tels ancêtres, nous qui croyons à tels dieux, nous qui parlons telle langue (...), etc. Ce sont ces références, et non pas l'"Etat" qui, dans une foule de sociétés, jouent le rôle de pôle unificateur<sup>17</sup>».

Ce qui fait obstacle à l'unité de l'organisme (ou du «self») avec le monde, c'est, en termes de psychologie, le surdéveloppement du moi et de l'Etat, ces deux pôles haïssables de la civilisation avancée. Le moi ou le je, «organe superbe de la méconnaissance» (Barthes<sup>18</sup>), connaît par la conscience; l'organisme ou «le self» connaît par ce que les Anglais nomment «awareness», c'est-à-dire la présence de tout l'être à l'activité à laquelle il s'adonne. Si je jette un papier froissé dans une corbeille -sans y penser- je suis

<sup>13</sup> Little Prayers and Finite Experience, New York : Harper, 1972 (par la suite LPFE) p. 9

<sup>14</sup> Glassheim, p. 199

<sup>15</sup> GT, p. 320

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 321

<sup>17</sup> Esprit, Février 77, «L'exigence révolutionnaire» (entretien) p. 229

«aware» et réussis miraculeusement. Si ensuite je jette le même papier en y pensant, je suis «conscient» -et, le plus souvent, je rate mon coup. L'«awareness» est une attitude éveillée de tout l'être en symbiose avec le monde : une ouverture totale -psychique, sensorielle, motrice- de l'organisme à l'environnement; la conscience est une distance, un recul, un retard de l'individu coupé du monde : une fermeture sélective, un obstacle à la grâce. Or c'est cette grâce que, pour Goodman, il s'agit de retrouver par un retour à une sorte d'état de nature antérieur au développement du moi et du surmoi, de l'individu et de l'Etat. «Pour moi, écrit-il, la question cruciale est de faire en sorte que ces abstractions appelées "Organisme", "Environnement", "Histoire" puissent entrer en interaction afin de reconstituer l'expérience primaire. J'ai écrit dix ouvrages sur le sujet dans une diversité de contextes. "Avoir un environnement et ne pas le tenir pour un objet, tel est le Tao", disait Tchouang-tseu. Parfois il m'arrive de définir mon propre programme par la formule : «Comment assurer la Culture sans perdre la Nature, mais cela est déjà trop abstrait<sup>19</sup>».

Dès lors, la volonté goodmanienne de redonner toute sa place à l'animalité humaine, son appel politique à un regain communautaire comme moyen de faire pièce à l'impérialisme de l'individu et de l'Etat, son refus viscéral de tout ce qui divise l'homme d'avec le monde et d'avec lui-même, tout cela s'éclaire et prend sens. La quête goodmanienne d'unité et de communion est une quête d'amour éperdue. «Eros, écrit-il lui-même, n'est autre que la pulsion qui conduit à l'union avec l'objet avant même l'organisation du moi<sup>20</sup>». L'anarchisme libertaire de Goodman est acte d'amour dans la mesure où il invite à fusionner érotiquement avec le monde, à s'accoupler avec le réel, à se trouver en se perdant, à réintégrer le sein unifiant de la Mère-Nature, à se plonger dans cet état d'unité et de grâce où se trouvait Adam avant que Dieu ne le chasse hors du jardin d'Eden et ne le condamne à la culture.

Il est manifeste que le conflit qui oppose Goodman au Système Organisé est un conflit métaphysique qui concerne la nature même du réel. Ainsi que l'écrit McClellan, «le conflit ne porte pas sur les "valeurs", quelque sens qu'on puisse leur donner. Il n'est pas non plus de nature politique, car le Système peut-être contesté à partir de la Gauche, de la Droite ou du Centre. Le conflit est insurmontable parce qu'il porte sur la logique, c'est-à-dire sur les critères en fonction desquels le débat politique peut s'instaurer<sup>21</sup>». Pour Goodman, la société moderne et ses institutions artificielles reposent sur une «réalité» qui n'en est pas une dès lors que cette «réalité» se situe, pour l'essentiel, en dehors du champ matriciel de notre expérience primaire, lequel est notre seule réalité, le seul lieu où l'homme puisse être en prise avec le monde et unifier, dans

<sup>18</sup> Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Le Seuil, 1977, p.72  
<sup>19</sup> LPFE, p.39

<sup>20</sup> Politics, Juillet 1945, «The Political Meaning of Some Recent Revisions of Freud», p.199

<sup>21</sup> James E. McClellan, «Paul Goodman : A Systematic Thinker

la pratique, ses idées, ses sentiments et son action. «Pour beaucoup, écrit par exemple Goodman, le monde de la télévision commence à exister, de façon ambiguë, comme substitut du monde réel. Il se trouve même malheureusement des gens pour ne pas croire à la réalité d'un événement dès lors qu'ils y assistent dans la rue. Celui-ci devient réel lorsqu'il est regardé devant un écran de télévision qui en authentifie officiellement l'existence<sup>22</sup>». D'une façon générale, le drame de l'homme contemporain est qu'il tient pour réel précisément tout ce qui échappe à son véritable territoire : la Grande Politique, les voyages diplomatiques, les Réformes de l'Education, le derby d'Epsom, les rapports de l'OCDE, bref tout ce qui fait la une des journaux. Et à mesure que ce monde là, qui n'est pas le sien, prend consistance et envahit sa vie, le monde réel, lui, tend à être entièrement occulté. Quant à l'homme lui-même, coupé de ses racines et vivant dans un monde de plus en plus abstrait et de plus en plus hallucinatoire, il se dévitalise et tend à n'être plus qu'une ombre fantômatique : à vivre d'illusion il devient lui-même illusion. «A compter du moment, écrit encore McClellan, où nous sommes enracinés dans l'irréel (...), il n'est pas surprenant que notre Système amoindrisse l'homme et la condition humaine. Il n'est pas surprenant que les enfants expriment de la "rage", du "chagrin" et du "désespoir" : perdre un monde réel et être forcé de vivre dans l'ersatz pourrait briser le courage du plus héroïque des adultes<sup>23</sup> ». C'est que, si les hommes vivent dans l'illusion, ils ne la vivent pas bien : au fond d'eux-mêmes, dans ce qu'il leur reste d'animalité, subsiste comme une récalcitrance profonde de l'être, une exigence d'autre chose, la nostalgie vague d'un vrai monde qui, cependant, est *toujours là*, mais qu'ils ne reconnaissent point. C'est naturellement à la jeunesse que l'absence du monde vrai est le plus préjudiciable : notre habitat, notre économie, notre style, nos frontières et nos sciences ne répondent plus, dans leur abstraction, aux exigences concrètes du développement de l'adolescent. Comment, en l'absence de localisme et de communauté et privé de modèles humains imitables, celui-ci pourrait-il passer normalement à l'âge adulte ? Et comment, par ailleurs, pourrait-il se plier, sans réticence intérieure, à un «principe de réalité» reposant sur un monde illusoire et réduisant le «sens moral» à une pure et simple acceptation de la «réalité» sociale existante ? Le monde factice ne peut produire que des hommes irréels promis à la névrose, à la folie douce ou à la rage. A moins que ceux-ci ne rompent avec le système et son théâtre d'ombres afin de se retrouver -métaphoriquement du moins- dans l'état de nature, c'est-à-dire à nouveau en contact avec le vrai monde.

Le réel, en effet, n'est connu que dans les instants de contact

*Fights the System» in  
Towards an effective  
Critique of American  
Education, New-York,  
Lippincott, 1968, p. 290.  
<sup>22</sup>New Republic, 26  
Janvier 1963, «The  
continuing Disaster»,  
p. 25*

entre l'organisme et l'environnement et le lieu du contact est la frontière («boundary») qui sépare, ou plus exactement, unit l'organisme et l'environnement : «Lorsqu'on parle de "frontière", on pense à une "frontière entre"; or la frontière de contact, où l'expérience intervient, ne *sépare* pas l'organisme de l'environnement ; au contraire, elle délimite l'organisme, le contient et le protège et, *dans le même temps*, touche l'environnement<sup>24</sup> ». Lorsque je dis que je nage dans l'océan, je ne nage, *en réalité*, que dans une partie infime de l'océan, la seule portion d'eau avec laquelle je sois réellement en contact par ma peau, mes yeux, les mouvements de mon corps et de ma psyché : le reste de l'océan (mais je pourrais dire, dans d'autres contextes, le reste du paysage ou le reste de la ville ou le reste de la société) n'existe pas dans mon expérience, car il est hors de portée des capacités de contact de mon organisme. D'où il suit, politiquement, que le contact, et donc la réalité démocratique, sont plus grandes dans un conseil de famille ou un cercle d'amis que dans une élection municipale, de même qu'ils sont plus grands dans une élection municipale que dans une élection présidentielle. La justification de l'anarchisme ou d'une perspective comme l'autogestion, c'est précisément de préconiser une réorganisation de la société selon des structures de contact enracinant la vie sociale dans *plus de réalité* : le contact est «la plus simple et la première des réalités<sup>25</sup> ».

L'agent du contact est le «self» (le soi) -le moi («ego») étant, à l'inverse, l'instrument par quoi l'individu s'identifie et se sépare («the system of identifications and alienations<sup>26</sup> »). Goodman donne du «self» la définition suivante : «Le système complexe des contacts nécessaires pour s'adapter aux difficultés du champ s'appelle le "self" . On peut dire du "self" qu'il constitue la frontière de l'organisme, mais la frontière elle-même n'est pas isolée de l'environnement; elle le contacte; elle appartient à la fois à l'organisme et à l'environnement. Le contact, c'est le toucher touchant quelque chose. Il ne faut pas considérer le "self" comme une institution fixe; il existe en fait chaque fois qu'il y a interaction à la frontière. Pour paraphraser Aristote, je dirais que lorsque le pouce est pincé, le self existe dans la douleur du pouce<sup>27</sup> ». La définition est différente de celle de Freud dont la tendance était de tout loger - y compris le "self"- dans la tête. La Gestalt, au contraire, situe le "self" à tous les points de contact successifs où l'ensemble de l'organisme s'ouvre à l'environnement, le ressent et le manipule. Le "self", c'est en quelque sorte une «âme décentralisée», pour reprendre la belle formule d' Eliot Glassheim<sup>28</sup> .

Partant de là, la fonction psychologique et politique de la Gestalt-thérapie est de rééquilibrer le rôle du "self" par rapport à celui d'un ego que notre civilisation judéo-chrétienne a hypertro-

<sup>23</sup> James E. McClellan,  
*op. cit.* p. 278.  
<sup>24</sup> GT, p. 229

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 228

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 235

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 373



phié. Car, pour Goodman, le «self» est l'intégrateur de nos comportements, «l'artiste de la vie<sup>29</sup>», «l'agent de notre développement<sup>30</sup>» (growth). Le contact n'est pas en effet une rencontre protocolaire entre un self «subjectif» invariable et une immuable réalité «objective». La réalité rencontrée est «une potentialité que le contact actualise<sup>31</sup>». Au cours du processus de contact, il y a transformation simultanée de l'organisme et de l'environnement : tandis que je bêche mon jardin, je muscle mon corps, découvre de nouveaux insectes et améliore mes qualités de jardinier ; je me développe («I grow») ; et, dans le même temps, la géographie, la flore et la faune de mon lopin de terre se trouvent changées : il y a modification du milieu. Agir en étant au contact est la seule façon, pour un homme, d'avoir une praxis fructueuse pour lui-même et ce qu'il touche et de se réaliser en ayant le sentiment de participer à la Vie considérée comme création continue : «Tout contact est créateur et dynamique. Il ne peut être routinier, stéréotypé ou simplement conservateur, parce qu'il doit faire face à la nouveauté et que seul le nouveau est nourricier (...) D'autre part, le contact ne saurait accepter passivement ou ne saurait s'adapter *purement et simplement* à la nouveauté, car il faut que la nouveauté soit assimilée. *Tout contact est une adaptation entre l'organisme et l'environnement<sup>32</sup>*. Ces notions sont évidemment essentielles à la doctrine politique de Goodman et à la dialectique de libération qu'il propose : retrouver le contact avec le réel vrai est la condition d'une transformation simultanée du citoyen et de la cité, l'unique moyen de redonner une fonction créatrice à l'action politique, le contraire aussi de la thérapie freudienne et de sa propension à réadapter le patient, sur le mode conformiste et conservateur, à la réalité sociale *telle qu'elle est*. Rompre avec tout ce qui interdit le contact et redevenir l'inventeur actif de la vie, telle est l'essence de la révolution libertaire gestaltiste. Nous sommes ici au cœur de l'utopisme goodmanien, mais cet utopisme apparaît comme une démarche proprement réaliste dans la mesure où, comme l'écrit justement Jean Daniel, «rien n'est utopique quand il n'y a plus de réalité<sup>33</sup>».

L'accent mis sur le contact privilégie naturellement le *présent* comme temps de l'action humaine, par rapport au passé qui est perdu et au futur qui n'est pas encore. Ici aussi la différence avec Freud, et avec Adler, est manifeste ; d'un point de vue thérapeutique, il n'avance à rien, dit la Gestalt, de «remâcher le passé» ou d'«essayer d'être, ce qui est impossible, toujours un pas en avant de la réalité présente<sup>34</sup>». Il n'y a rien à attendre de la fixité du passé ni des limbes de l'avenir. Il n'y a de solution qu'active, c'est-à-dire modifiant le sujet et sa situation, et toute action transformatrice passe par le présent. «Comment se fait-il, demande Goodman,

<sup>28</sup> Glassheim, p. 207

<sup>29</sup> GT, p. 235

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 372. Nous traduisons «growth» par «développement» faute de mieux. Développement signifie que se développe ce qui existe déjà. «Growth» au contraire indique que l'organisme se développe en puisant dans l'environnement quelque chose de plus. Une meilleure traduction - malheureusement trop longue - serait : développement par assimilation et accroissement. «Croissance», pour sa part, prêterait à confusion.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 375

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 230

<sup>33</sup> Le Nouvel Observateur, 5 Septembre 1977, p. 20

que ceux qui s'adonnent à l'investigation de leur passé ou aux projets d'avenir soient manifestement en état de fuite et ne se sentent pas, après coup, revigorés mais vides et fourbus<sup>35</sup> ». Et d'ajouter :

<sup>34</sup> *GT*, pp. 38-38

Remonter verbalement dans le passé tend à être un exercice sec et dévitalisé, car le passé est constitué d'éléments immuables. Il ne prend vie que relié à des besoins présents porteurs de possibilités de changements.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 290

Anticiper verbalement l'avenir tend, d'autre part, à être une démarche vide et imbécile, car le futur est composé d'éléments modifiables à l'infini, à moins précisément d'être limités par quelque besoin présent ou telle capacité existante susceptible de le faire advenir<sup>36</sup>.

Le présent est ainsi le passage obligé, le nécessaire lieu de transit du passé mort vers l'avenir incréé, le creuset vivant où, par dépassement de l'immuable et assimilation sélective des possibles, s'invente et s'élabore la nouveauté. En particulier, c'est dans le présent que les situations inachevées du passé (toutes les ruptures sentimentales, les conflits familiaux, les causes perdues, les révolutions manquées qui bloquent nos énergies et notre développement) peuvent enfin trouver leur solution, pour peu qu'au dynamisme potentiel du passé viennent s'ajouter les forces neuves qui habitent le réel et le tirent vers un avenir inédit. «L'assimilation de la nouveauté se produit dans le moment présent, à l'instant de son entrée dans le futur. Il n'en résulte jamais un pur et simple réagencement des situations inachevées de l'organisme, mais une configuration qui s'est enrichie de nouveaux matériaux tirés de l'environnement et qui par conséquent est différente de ce que le souvenir (ou l'anticipation) pouvaient contenir, tout comme l'oeuvre d'un artiste se charge d'une nouveauté imprévisible pour lui à mesure qu'il fait usage de son médium matériel<sup>37</sup>». La conséquence, en psychothérapie gestaltiste, est que «le patient ne se contente pas de se rappeler son passé et de battre les mêmes cartes différemment : il "se trouve et se fait" lui-même<sup>38</sup>», en expérimentant de nouvelles attitudes dans la réalité de sa vie quotidienne. Politiquement, il s'ensuit qu'il faut se garder aussi bien des catéchismes tout faits du passé que des projets mirobolants mais toujours remis à plus tard. Car les uns comme les autres, les vieilles recettes comme les lendemains qui chantent, ont pour résultat d'enfermer le présent dans une éternelle parenthèse, de perpétuer le statu quo et d'empêcher toute action réellement productrice de renouvellement. Le présent est le seul lieu possible de l'aventure humaine.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 306

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 234

<sup>38</sup> *Ibid.*

## 2. L'adaptation créatrice

Après avoir quelque peu élucidé les notions de *réalité*, de *contact*, de *self* et de *présent*, reste à s'interroger sur la façon dont l'organisme sain s'adapte créativement à son environnement et se développe tout en transformant le réel. Goodman donne à ce processus le nom d'*adaptation créatrice* et il en fait l'objet fondamental de la psychologie. «La psychologie est l'étude de l'adaptation créatrice<sup>39</sup>» -la psychologie de l'anormal étant, par opposition, «l'étude de l'interruption, de l'inhibition et autres avatars de l'adaptation créatrice<sup>40</sup>». L'existence de ce processus est liée, pour Goodman, à la nature même de l'homme, laquelle, dit-il, est en partie donnée (...) mais en partie (...) *se crée elle-même*<sup>41</sup>. La psychologie n'est donc pour lui autre chose que l'étude de la nature humaine dans ce qu'elle a de créateur.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.230

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.231

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.281

Rappelons-nous que l'action *de* l'organisme est inséparable de l'action *sur* l'environnement. L'adaptation créatrice requiert par conséquent deux conditions : 1) que l'organisme soit capable d'agir; 2) que l'environnement soit réceptif à son action : «Imaginons, disent les auteurs de *Gestalt Therapy*, un animal qui se déplace, passant continuellement d'un lieu à un autre et rencontrant de nouveaux problèmes aux quels il doit faire face : il lui faudra continuellement opérer une adaptation créatrice. Il devra trier, oser, déformer, afin de s'appropriier la nouveauté de l'environnement et écarter ce qui détruirait l'homéostasie. Il devra s'adapter, parce que les aptitudes vivantes d'un organisme ne s'actualisent que dans leur environnement<sup>42</sup>». Il en va de même de l'animal humain dans son cadre social : l'homme sain passera sa vie à s'adapter aux réalités mouvantes de la société, non pas en se conformant docilement au statu quo, mais en se modifiant lui-même à mesure qu'il infléchira le réel. Cela suppose évidemment qu'il n'ait pas été dénaturé par sa famille ou par l'école, qu'il ait gardé intactes ses capacités naturelles de création ou que la psychothérapie les lui ait tant soit peu restituées. Mais à l'inverse, «il faut que l'environnement, pour sa part, soit susceptible d'appropriation et de tri : pour être changé, il faut qu'il soit malléable et, pour être connu, il faut qu'il soit chargé de sens<sup>43</sup>». Or ce n'est pas, à l'évidence, le cas de nos sociétés centralisées et bureaucratiques avec leurs structures rigides et leurs finalités trop souvent absurdes. A supposer que nous soyons demeurés créateurs, notre environnement ne se prête pas, en l'occurrence, à l'exercice de nos facultés inventives. C'est pourquoi, répète sans relâche Goodman, il faut rompre avec ce système qui interdit à l'homme d'être lui-même et de mettre en oeuvre ce qu'il a de plus spécifique : sa créativité. A l'évidence, souligne-t-il, de même qu'on parle

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.39 («Homéostasie» : tendance d'un organisme à préserver sa stabilité interne en s'adaptant aux changements du milieu)

d'une psychologie de l'anormal, on est en droit de parler aujourd'hui d'une «politique de l'anormal : il s'agirait d'une politique visant à remédier aux institutions qui font obstacle à l'expérience humaine, par exemple à celles qui privilégient les rôles par rapport aux vocations, remplacent l'activité communautaire par l'individualisme ou le collectivisme, empêchent les citoyens de prendre initiatives et décisions ou rendent difficile aux artisans et aux professions libérales la pratique de leur métier<sup>44</sup> ». En réalité, ni du point de vue de l'organisme ni du point de vue de l'environnement, il n'y a de salut pour l'homme dans la société moderne telle qu'elle est. La seule issue est de cesser de vivre là où nous ne sommes pas afin de vivre là où nous sommes : car, autour de nous, tandis que nous regardons ailleurs, le vrai monde est toujours là. «Le premier remède, conclut Goodman, est de prendre la grande "Société" moins au sérieux et de s'intéresser à la société qu'on a vraiment»<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *LPFE, p. 41*

Une créativité préservée ou reconquise dans un environnement réceptif et malléable, telles sont les conditions «idéales» du développement normal de l'organisme. La psychothérapie, dont la fonction est de libérer les énergies créatrices inhibées ou refoulées, est donc «une méthode non pas de correction, mais de développement<sup>46</sup>» : elle aide le patient à se retrouver en état de symbiose active avec le monde, c'est-à-dire en état d'adaptation créatrice, d'assimilation et de dépassement de soi<sup>47</sup>. Ainsi conçue, la psychothérapie joue un rôle essentiel dans la mesure même où le développement est le phénomène central de la vie : il est le double garant de la continuité et du changement; il vise, par l'adaptation, à maintenir les équilibres et, par la création, à les transcender; il permet à la fois comme l'arbre qui pousse ou l'enfant qui grandit de devenir autre et de rester le même : «Un organisme ne se préserve qu'en se développant. La préservation de soi et le développement sont deux pôles complémentaires, car seul ce qui se préserve peut se développer par assimilation et seul ce qui assimile incessamment la nouveauté peut se préserver sans dégénérer. Dès lors, les matériaux et l'énergie nécessaires au développement sont les suivants : l'effort conservateur de l'organisme tentant de demeurer ce qu'il était, la nouveauté de l'environnement, la destruction des équilibres partiels antérieurs et l'assimilation du nouveau<sup>48</sup>». Les implications politiques du raisonnement sont ici manifestes : le développement par adaptation créatrice est, dans l'esprit de Goodman, un processus qui intègre, de façon naturelle, deux démarches généralement tenues pour contradictoires : le conservatisme et le progressisme. Etre obsédé par le maintien de l'ordre ou prétendre, à l'inverse, faire table rase du passé sont deux attitudes névrotiques parfaitement

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *GT, p.237*

<sup>47</sup> *Il est à noter que les pulsions agressives de l'organisme jouent un rôle important dans le processus de développement : «Annihiler, détruire, faire preuve d'initiative, se mettre en colère sont essentiels au développement dans le champ organisme/environnement (...) car détruire est un moyen de renouvellement» (GT. p. 340 et 345).*

contraires à la vie. La sagesse, pour tout révolutionnaire conséquent, consiste à se doubler d'un «conservateur néolithique», pour reprendre une expression que Goodman s'appliquait volontiers à lui-même.

Si de semblables contradictions sont effectivement surmontées à l'intérieur du champ organisme/environnement, c'est que celui-ci fonctionne selon ce que Goodman appelle «l'autorégulation organismique<sup>49</sup>». Autrement dit, la vie contient en elle-même des mécanismes correcteurs qui, *si rien ne vient, de l'extérieur du champ, perturber le processus*, permettent le rétablissement dynamique des équilibres. S'il n'en était pas ainsi, on peut se demander comment l'univers, et l'humanité elle-même, aurait pu survivre à travers les siècles : «Le monde, disait Goethe, ne pourrait exister s'il n'était aussi simple. Cette diable de terre, voici mille ans qu'on la cultive, et pourtant ses propriétés restent les mêmes : un peu de pluie, un peu de soleil, et chaque printemps la voit reverdir, et ainsi de suite<sup>50</sup>». Bien que ce soit une conclusion assurément tirée de l'expérience et de l'observation, l'autorégulation naturelle relève, chez Goodman, moins d'une vérité d'ordre scientifique que du postulat ou de l'acte de foi. Ou l'on y croit, et l'on est, entre autres choses, pour la médecine naturelle, l'autonomie politique et une organisation très lâche des structures sociales. Ou l'on y croit pas, et l'on est alors favorable à la médicalisation de la société, à la prise en charge des individus et au développement continu des structures d'Etat. L'enjeu politique du choix entre l'autorégulation et l'hétéro-régulation est donc considérable et il ne faut pas s'étonner qu'il soit au coeur de tout le débat contemporain.

On serait tenté de croire que l'autorégulation est, pour l'organisme créateur, un postulat de tout repos, puisque tout semble, à l'intérieur du champ, rentrer dans l'ordre de soi-même. Or rien n'est plus faux, le retour à l'équilibre, ou plus exactement le passage à un nouvel équilibre, dépendant étroitement de l'action propre de l'organisme en interaction avec le milieu. De ce fait, le sentiment qui prévaut au cours de l'adaptation créatrice est un sentiment *d'insécurité* entretenu par le contact permanent du «self» avec la nouveauté. L'organisme, en effet, ne sait jamais à l'avance ce que lui réserve l'environnement ni de quelle manière il va pouvoir modifier créativement les conditions qu'il rencontre : au lieu d'un sentiment de sécurité, «il éprouve peut-être un sentiment d'ouverture aux possibles ("readiness") fondé sur l'acceptation de sensations inédites, une sorte d'optimisme fou quant à la malléabilité du réel et le souvenir inconscient que l'organisme s'autorégule et qu'à la fin jamais il ne s'épuise ni n'explose (cette ouverture aux possibles est peut-être ce que les théologiens appelle la foi<sup>51</sup>)». Naturellement il existe une autre façon de s'adap-

<sup>48</sup> GT, pp.372-73

<sup>49</sup> Ibid., p.246 et al.

<sup>50</sup> Cité dans *The Empire City, Indianapolis, Bobbs - Merrill, 1959, p.239*

<sup>51</sup> GT, p. 415

ter au réel, en toute sécurité, loin de l'angoisse et du risque, sans se changer soi-même ni modifier l'ordre des choses. C'est même le comportement le plus habituel des individus dans le cadre du système organisé, mais cela n'a rien à voir avec l'adaptation créatrice : «Il est apparemment possible d'affronter aisément le réel sans apprendre quoi que ce soit ni endurer rien de nouveau ni apporter le moindre changement : il n'est pour cela que d'éviter toute situation réelle à caractère intéressant ou hasardeux, et de détourner notre attention de tout ce qui, dans nos affaires, fait qu'aujourd'hui est différent d'hier ; rien de plus facile à accomplir : il suffit d'appeler "irréaliste" tout ce qui est nouveau. Ainsi, par une merveilleuse économie, ce qui précisément est un défaitisme consenti peut servir à donner un sentiment de puissance et d'adéquation. C'est ce qu'on appelle, en langage populaire, "bien s'adapter". Rien n'y manque, hormis les émotions fortes, le développement personnel et le sentiment de vivre<sup>52</sup>». Ce réalisme-là, qui est celui de l'autruche, est évidemment aux antipodes du naturalisme goodmanien fondé, lui, sur l'éveil et la présence au monde, l'audace d'agir selon soi-même et l'acceptation des risques inhérents à l'action créatrice. Dans la mesure où le risque assumé est l'école de la liberté, on peut dire de la philosophie de Goodman qu'elle est, fondamentalement, une philosophie de la liberté.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p.414-415

### 3. Nature et civilisation

Nous avons vu que l'organisme sain est un organisme qui, unifié au monde, exerce une créativité intacte sur un environnement accessible et ouvert au changement. Ces conditions *idéales*, qui sont proprement édéniques, sont celles qui, pour Goodman, prévalait dans les commencements mythique de l'histoire, avant que la civilisation ne s'interpose progressivement entre l'homme et la nature sous la forme de ce réseau d'institutions, de conventions et d'artifices qu'on appelle la culture. Or la civilisation paraît, de nos jours, avoir atteint un point critique dans la mesure où la culture, étendant démesurément son empire, semble devoir submerger tout, asservissant la nature tout entière à ses besoins et se substituant, de façon envahissante, aux fonctions naturelles de l'homme. Diminué par la machine scolaire et l'organisation divisée du travail, l'homme moyen est de moins en moins créateur; affronté à un ensemble rigide et gigantesque de structures sociales imbriquées les unes aux autres, il ne dispose plus d'un environnement proche et malléable où exercer son autonomie d'action : sans cesse projeté par les médias et les propagandes

loin au-delà de son environnement primaire, il n'est plus en contact avec la réalité. Coupé en grande partie et de lui-même et du monde, il vit dans cet état de *névrose* qui caractérise, à notre époque plus que jamais, l'homme civilisé. Dès lors, face à une culture devenue barbare à force de réprimer les instincts et les fonctions naturelles de l'homme, l'urgent, dit Goodman, est de réhabiliter la nature et de la rétablir dans ses droits. Ainsi le naturalisme, tant décrié par nos «nouveaux philosophes», retrouve-t-il aujourd'hui tout comme au XVIII<sup>e</sup> siècle face à la monarchie sa vertu et sa justification révolutionnaires.

Goodman considérait «le dédoublement névrotique de la personnalité en tant que moyen d'équilibre» comme un acquis très récent (quelques milliers d'années) de l'espèce humaine : «Menacé de façon chronique d'un arrêt total de fonctionnement, l'organisme se rabat sur ses soupapes de sécurité -occultation, hallucination, déplacement, isolement, fuite, régression- et, pendant ce temps, l'homme s'imagine qu'à ainsi "vivre sur les nerfs" il participe à une nouvelle conquête de l'évolution»<sup>53</sup>. Goodman, lui, ne jugeait pas la condition névrotique comme un destin acceptable pour l'humanité. Et, s'il s'en prenait avec tant de virulence aux grandes institutions du système organisé, c'est que celles-ci étaient, à ses yeux, le résultat d'une fixation et d'une normalisation de la névrose humaine, le symbole «institué» du dédoublement prétendument définitif de la personnalité : «Peut-être le concept de "névrose normale" est-il ce qui définit le mieux une "institution". Celle-ci est un système non-rationnel qui a toutes les apparences d'une loi de nature, est accepté comme tel et peut, par conséquent, s'autoperpétuer. Si une institution voit sa permanence menacée, apparaissent aussitôt l'angoisse et la peur du vide. Les gens croient que sans l'Institution il serait impossible de remplir telle ou telle fonction sociale, alors que celle-ci aurait des chances réelles d'être mieux assurée. Comme si les ponts ne pouvaient exister sans péage ou les enfants naître et s'élever sans certificat de mariage ou l'éducation être dispensée sans école. Chaque fois qu'il y a une Institution -comme le Mariage ou le Système Scolaire ou l'Etat- cherchez le refoulement et le transfert»<sup>54</sup>.

Le développement de la civilisation en tant que système d'institutions paraît donc lié, ainsi que l'avaient vu Freud et Reich (qui en tiraient des conclusions d'ailleurs opposées) à la répression des instincts et au transfert social des pulsions naturelles. A Freud affirmant : Cessez de refouler les instincts et vous n'aurez plus de civilisation, Reich répondait : Supprimez le refoulement des forces naturelles et vous aurez une société libre composée d'hommes libres. A travers la Gestalt, c'est à Reich que, jusqu'à un certain point, Goodman donne raison. Ce qu'il ne pouvait admettre chez

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.317

<sup>54</sup> *Five Years, New York, Vintage, 1966, p.156*

Freud, c'est la contradiction entre les buts thérapeutiques et la théorie politique affichée : « Sa thérapie consiste à libérer l'instinct et à rétablir dans sa forme première la totalité de l'eros, tel qu'il a été transféré et transformé. Sa vision politique met l'accent sur la nécessité d'un refoulement des instincts (encore plus fort que celui qui existe !) et d'une sublimation de l'eros en liens d'amour et de fraternité sociale<sup>55</sup> ». Outre qu'il ne croyait pas au phénomène de sublimation<sup>56</sup>, Goodman considérait que la théorie freudienne ne pouvait déboucher que sur la soumission à un faux principe de réalité, reflétant la société telle qu'elle est et destiné à la perpétuer dans une fixité immuable.

La cohérence qui manquait à Freud quant aux rapports entre la thérapie et la théorie politique, Goodman la trouvait chez Reich. Bien qu'il estimât, comme Freud, qu'il existe, à côté de la sexualité, bon nombre d'autres forces naturelles sujettes au refoulement et à la répression, il partageait l'analyse reichienne selon quoi « le refoulement de la sexualité infantile et adolescente par la famille, l'Ecole et l'Eglise, ainsi que celle consécutive aux mauvaises conditions de logement et à une abstinence imposée par l'économie, est la cause directe de la soumission des individus à l'ordre existant, quel qu'il soit<sup>57</sup> ». A quoi la théorie reichienne ajoute que libérer les instincts est le seul acte thérapeutique et politique permettant de briser le syndrome d'obéissance, d'éliminer l'esprit et les structures autoritaires et de désinstituer la société au profit de l'autonomie créatrice des individus ou des groupes.

Mais autant Goodman critiquait les contradictions du freudisme, autant il se méfiait des trop grandes simplifications de Reich. « Dans son désir de fonder "un autre type de société" sur la seule libération des instincts, Reich donne de la vie instinctuelle une image qui, me semble-t-il, est trop simple et trop rousseauiste. Mais, à l'heure présente, cette image suffit parfaitement à fournir aux masses une sorte de "programme minimum" autour de quoi s'unir<sup>58</sup> ». Goodman ne se rallie donc aux thèses de Reich qu'à titre provisoire, les conditions du moment exigeant, à ses yeux, une libération urgente des pulsions refoulées avant que le système, rejoignant les anticipations de George Orwell, n'ait définitivement eu raison de l'homme. Cependant, une fois cette libération intervenue, il faudra bien construire une société et l'édification d'une société, aussi décentralisée et anti-autoritaire soit-elle, passe nécessairement par une certaine limitation des prérogatives de l'instinct et de la nature. C'est pourquoi, dans un deuxième temps, Goodman donne finalement raison à Freud : si, pour lui, la psychologie reichienne est une « psychologie de la révolution » adaptée aux périls du moment, celle de Freud trouvera inéluctablement sa place et son utilité comme « psychologie de l'après-

<sup>55</sup> Politics, Juillet 1945, « The Political Meaning of Some Recent Revisions of Freud », p.202

<sup>56</sup> « Si un besoin organique est intrinsèquement modifié, qu'est ce donc qui est satisfait par l'activité de remplacement? (...) A strictement parler, il n'existe pas de processus spécial tel que la "sublimation". Ce qu'on appelle "sublimation", c'est une méthode directe, mais imparfaite de satisfaire le même besoin » GT, p.444

<sup>57</sup> « The Political Meaning... », p.201

<sup>58</sup> Ibid., p. 202



révolution<sup>59</sup> », une fois la nature rétablie dans son droit de cité. Constatant, avec Freud, que «la culture (..) acquiert la plus grande part de l'énergie mentale dont elle a besoin en la soustrayant à la sexualité», Goodman écrit : «Ce n'est pas de cette sagesse-là dont nous avons besoin aujourd'hui, mais celle-ci ne pourra-t-elle pas servir à un peuple redevenu *suffisamment* rationnel et proche de la nature et désireux, toujours, d'améliorer sa vie ?»<sup>60</sup>

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 201

Si Goodman est tactiquement d'accord avec ce que Reich propose, il ne saurait le suivre dans ce qu'il rejette, car on ne construira pas une société plus humaine en substituant l'impérialisme de la nature à celui de la culture. Il s'agit seulement de rétablir de «plus justes proportions» entre les revendications de l'organisme humain et les exigences de la vie collective à un moment de notre histoire où le surdéveloppement des institutions hétéronomes de la société menace de se solder par la mort de l'homme. De même qu'en agriculture l'épuisement de la terre arable et son «remplacement» par les engrais artificiels appelle l'avènement urgent d'une culture biologique, c'est-à-dire la remise à l'honneur de procédés plus naturels, de même, en ce qui concerne la civilisation, la sagesse ne consiste point à faire table rase de la société (tâche impossible), mais à *renaturer* ou à *écologiser* la culture.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 203

Comme nous l'avons vu, cela exige de l'homme qu'il rompe avec les finalités et les méthodes du Système et qu'il rejoigne d'une certaine façon, et à titre provisoire, l'état de nature. Car il n'est pas possible de retrouver un contact créateur avec soi-même et avec le monde en continuant de s'identifier à une société qui interdit précisément ces retrouvailles. Le retour à l'état de nature -qui n'implique pas un repli vers la vie pastorale, mais plutôt une dénonciation délibérée du contrat social, un recours plus général à l'objection de conscience et, à *l'intérieur même de la société*, l'expérimentation de conduites «sauvages» substituant le légitime au légal- est une condition nécessaire de la redécouverte de soi, d'un développement régénéré de l'organisme et d'une humanisation radicale de l'environnement.

Dans ce contexte, le rôle de la Gestalt-thérapie goodmanienne est d'aider le patient à accomplir dans les meilleures conditions cette récupération de soi-même et cette rupture avec l'ordre apparent des choses. Mais loin d'être une panacée applicable à tout et en toutes circonstances, la psychothérapie n'était, dans l'esprit de Goodman, qu'un instrument de libération parmi d'autres, et un instrument comportant ses propres limites. On imagine mal en effet une extension de la psychanalyse à l'ensemble de la société : cela supposerait d'une part, ce qui est inexact, que tous les citoyens soient de «grands névrosés» et d'autre part que la population soit composée pour moitié de patients et pour moitié de

psychologues. Une telle systématisation, si elle était possible, aurait un caractère hautement contraignant, voire totalitaire, qui l'apparenterait à certaines formes de fascisme : «De quel nom familial, s'écrie Goodman à ce propos, faudrait-il appeler une "thérapie" qui prétendrait créer l'harmonie à l'échelle des masses?<sup>61</sup>»

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 197

Par ailleurs, la fonction essentielle de la psychothérapie est de prendre soin de l'organisme et de ses troubles, *non de modifier la nature de l'environnement*, ce dont elle n'a pas les moyens. Il serait donc aberrant de considérer la psychanalyse, et à plus forte raison son universalisation, comme le seul et unique moyen de régler les problèmes de l'homme contemporain : «Comment peut-on proposer, dans une société qui crée tant de tensions émotionnelles, de réorienter non pas la société mais les gens qui y vivent ! comme si, de fait, il était possible de changer les gens sans changer leur cadre quotidien et donc les rapports de production et la nature du travail<sup>62</sup>». C'est qu'au domaine propre de la psychothérapie s'ajoute un autre territoire : celui de la *politique* dont la fonction consiste précisément à transformer les conditions sociales où se meut l'organisme. Il ne faut pas confondre les genres, même et surtout lorsque -comme la Gestalt et le projet libertaire- ils se conjuguent. A cet égard, l'un des mérites essentiels de Goodman sera d'avoir mis en lumière, avec plus de sagesse que Reich et plus de cohérence que Freud, *l'indissociable complémentarité* de la libération psychologique et de la libération politique.

<sup>62</sup> *Ibid.*