

Goodman et le modernisme*

Gordon WHEELER

Exerce en privé dans le Massachussets. Membre de l'équipe de formateurs de l'Institut de Cleveland. Editeur en Chef de GIC Press consacrée à la Gestalt-thérapie.

Parmi tous les projets des auteurs de cette époque, celui de Goodman était de loin le plus ambitieux et le plus radicalement transformateur de notre vision occidentale du self, de la relation et de la société. Et c'est Goodman qui, en fin de compte, pourrait s'avérer être celui qui aura eu l'impact déconstructeur le plus profond et le plus durable sur la discipline et la culture. Que son travail conduirait à une telle déconstruction du modernisme, à un aboutissement d'une telle portée, est un résultat dont à l'époque personne, pas même Goodman, n'aurait été entièrement conscient. Ainsi, pour notre travail et nos préoccupations urgentes d'aujourd'hui, nous nous intéressons maintenant à des aspects différents du travail de Goodman et dans un sens plus global, que ceux utilisés et appréciés alors et ayant contribué à rendre le modèle si populaire au cours des deux ou trois décennies suivantes.

Et ses visées étaient cependant une attaque directe envers les propositions les plus fondamentales de la synthèse moderniste en elle-même : la vision dualiste/objectiviste de l'expérience et de la perception humaine, le propre paradigme individualiste lui-même, sur lequel reposent finalement les deux autres principes, et la profonde foi moderne dans la science positiviste et la tech-

** Ce texte est un extrait d'un article approfondi dont nous choisissons de ne publier que la deuxième partie. Dans la première partie de ce texte, Gordon Wheeler plante le paysage socio-culturel et psychologique qui servira de toile de fond à l'émergence du paradigme goodmanien.*

nologie comme clefs du progrès et du bonheur humains. A chacun de ces principes, Goodman a répondu par un ensemble de propositions, perspectives et valeurs radicalement différentes.

Au lieu de la vision dualiste/objectiviste de la perception et de l'expérience humaines, Goodman proposait les perspectives et les idées du modèle gestaltiste concernant l'affect et la cognition, idées qui avaient révolutionné la psychologie cognitive et perceptive au cours des quarante années précédentes et qui donneraient son nom à la nouvelle thérapie. On a affirmé qu'aux premiers jours du groupe d'études fondateur de la Gestalt Therapy à New York, le nom fut choisi arbitrairement et aurait aussi bien pu être différent (L. Perls, 1989). Cette impression a pu être renforcée par le traitement informel et accessoire de la psychologie Gestalt dans le précédent livre de Perls ⁽¹⁾. En fait, l'héritage des cinquante années précédentes de recherche perceptive en Gestalt, et en particulier les développements de Lewin hors du laboratoire et dans la « vie réelle », constituèrent les fondements du projet de Goodman, projet consistant à exprimer une vision radicalement nouvelle, moins atomisée et plus relationnelle du self-dans-le-monde.

1 - « Il n'aborde plus véritablement le sujet ultérieurement, bien que l'ayant cité comme un de ses objectifs principaux dans l'introduction. »

GOODMAN ET LEWIN

La Gestalt, en particulier entre les mains de Goldstein, Lewin et de ses étudiants, est apparue comme la psychologie de la phénoménologie holistique, c'est-à-dire un système qui s'adressait d'une façon différente à l'antique interrogation sur l'origine de l'expérience. C'est cette question qui préoccupa tant Kant dans ses dernières années et le conduisit à élaborer son grand système des catégories mentales nécessaires, précédant et pré-structurant la manière dont nous appréhendons le monde (et comment nous pouvons faire cela, en somme). Comment diable, à partir de la « confusion bourdonnante et florissante » des « stimuli » exprimée par James (1903), parvenons-nous aux images plus ou moins cohérentes ou utiles, de notre monde (et nous-mêmes dans celui-ci) – images que nous utilisons ensuite pour

notre survie, pour la résolution de nos problèmes et en général pour y gérer notre situation et nos objectifs ? La réponse de James reposait essentiellement sur l'idée de l'attention et de l'inattention – sûrement une bonne hypothèse de départ mais qui semblait soulever plus de questions que de réponses. Le modèle Gestalt apparut pour tenter de donner une réponse plus explicite à ces énigmes, et y est arrivé en grande partie, au point qu'il n'existait et n'existe pas aujourd'hui de pratique de psychologie perceptive/cognitive qui ne s'appuie sur cette recherche originale de la Gestalt.

Cette nouvelle compréhension du modèle Gestalt en tant que constructivisme phénoménologique, principalement due à Lewin (1935), constituait déjà une grande avancée au-delà des projets, sinon une contradiction directe, des projets originaux des fondateurs des deux systèmes : la phénoménologie en philosophie et le modèle Gestalt en laboratoire. Husserl (1967) avait à l'origine conçue la phénoménologie comme étant une vision d'expériences totalement objective, sans interférences des sentiments et des valeurs du sujet ou de l'observateur. Au sein des premiers gestaltistes, Wertheimer avait en particulier élaboré le système en conservant et en élargissant le modèle dualiste/objectiviste de la perception, dépassant les explications atomistes ou associationnistes improbables pour se rapprocher de notre expérience réelle du monde sous forme de globalité et d'images. Mais à son avis, ces « formes » étaient toujours dans la nature et non « en nous ». Nous interagissons avec elles, les comparions, nous nous trompons à leur sujet, nous y mettions fin, etc. Mais le monde était toujours objectivement là, comme il se présentait à nous (la proposition du fondement du positivisme scientifique) : nous le recevions d'une position extérieure à lui. Faire ceci, interagir de manière lucide avec le « monde réel », plus nous mettions de côté nos attentes et nos besoins subjectifs, plus objectifs seraient notre image et notre comportement. Dans cette idée d'interaction reposent les germes de la vision constructiviste de Lewin : notre monde expérientiel (notre « espace vital », selon le terme de Lewin) est toujours une interprétation du « champ », nourri et costructuré par nos croyances, attentes, préférences,



besoins et urgences ressenties dans l'instant (voir la discussion dans Wheeler, 1991). Tout cela n'est pas simplement une erreur, mais une composante dynamique essentielle de notre manière de résoudre des problèmes et d'organiser notre monde ; sans cette dimension subjective, ce processus ne nous serait d'aucune utilité, car il ne serait ni adapté ni orienté vers nos besoins. Par conséquent et particulièrement dans les mains de Lewin, ces deux mouvements, Gestalt et phénoménologie, étaient combinés en une vision subjectiviste de la vie en termes de résolution de problèmes : « le besoin organise le champ » de l'expérience (Lewin, 1918, 1926), nous organisons donc notre comportement en relation avec ces besoins ressentis, en les résolvant comme nous le pouvons, et tel que ces besoins et nous-mêmes interagissons avec notre monde perçu de façon constructive et subjective.

Goodman a alors développé cette idée de Lewin (idée à laquelle Wertheimer s'opposait déjà fortement) en y apportant une modification cruciale : notre monde résultant de l'expérience (notre unique « réalité », insistait Goodman) est non seulement une construction interprétée du « champ », mais nous sommes de ce champ, et non simplement « à l'intérieur », et encore moins des observateurs extérieurs, à la façon du modèle objectiviste/dualiste de la perception et de la réalité. L'unique problème de Freud, comme l'affirmait Goodman dans ce livre, avec une certaine supériorité, est qu'il travaillait à partir d'une « théorie inadéquate de la conscience »⁽²⁾. Et avec cette simple remarque innocente, Goodman destituait le modèle psychothérapeutique et culturel dominant de cette époque et avec lui sa « métapsychologie ». Il en alla de même pour la théorie classique de la libido et de l'agression, sorte d'amalgame du mythe d'Œdipe avec les thèmes judéo-chrétiens du péché originel et de la Chute de l'Homme (mythe inversé par Freud, déplaçant l'impulsion meurtrière du parent à l'enfant).

2 - « C'est-à-dire selon le vieux positivisme atomiste, qui différencie de façon rigide l'observateur de ce qui est observé (ce n'était même pas une théorie de l'awareness au sens de James, ce qui était le point de départ de la critique de Wertheimer). »

GOODMAN ET PERLS

A la place de tout cela, Goodman exprima les deux grandes idées nées de l'influence de Perls : une réévaluation de l'agression, se démarquant de son rôle pessimiste propre à la vision résignée de Freud ⁽³⁾, et la notion de l'holisme, notre besoin d'agression constructive pour diviser et organiser un champ unifié, non différencié (prédiffréncié) – un point que Perls avait repris de Friedlaender (1918) qui lui avait montré le moyen, à travers Nietzsche, d'utiliser le relativisme pour libérer l'individu du champ social. Rétrospectivement, il est à présent simple de dire que la perspective constructiviste nécessitait une telle réévaluation de l'énergie agressive : nous devons agir sur notre monde d'une certaine façon pour sélectionner et construire nos images, et souvent nous devons « déstructurer » d'anciennes images pour laisser place à quelque chose de nouveau. Mais jusqu'à cette période, c'est quand même Perls qui avait ressenti le plus profondément ce lien et l'avait exprimé avec le plus d'insistance.

Et là encore, Goodman fit faire une avancée cruciale à ces contributions. L'agression constructive, selon Goodman, n'est pas la façon dont nous nous éloignons des autres, comme chez Perls, mais la manière dont nous nous connectons, nous nous affirmons et nous nous définissons nous-mêmes non pas dans l'isolement mais dans le « contact », l'organisation créative du champ qui est notre nature et notre façon d'élaborer des gestalts. Nous existons vraiment lorsque nous engageons le contact avec notre monde, et non pas en rompant les relations – et pour Goodman, ce monde est avant tout et pour toujours un monde social.

Il en va de même pour l'holisme. Le champ est unifié, « indifférencié » – comme l'affirmait Friedlaender, à la suite de Nietzsche – jusqu'à ce que nous y entrons et commençons à le décomposer et l'analyser selon nos distinctions morales et nos évaluations. Mais cette image est encore empreinte du dualisme occidental, séparation entre celui qui sait et le contenu du savoir – ce que Goodman entreprit de contester. De nouveau, il fit cela en nous plaçant comme émergeant du champ, et non à l'inté-

3 - « Pour revenir à la libération sexuelle d'un Freud de ses débuts et à l'absence de contraintes de l'énergie motrice basique, qui attirait à la fois Goodman et Perls. »



rieur ou venant vers lui, à la manière des modèles traditionnels occidentaux de Platon à Nietzsche et Freud. En d'autres termes, ce qui est premier c'est le champ, et non l'individu isolé. Notre expérience, et donc notre analyse, commencent là. Nous ne sommes pas réellement existants voire définis lorsque nous sommes avant ou en dehors de notre participation à ce champ. Par contre ce champ nous donne naissance de même qu'il le fait pour le monde, par l'expérience, y incluant les personnes qui le constituent. C'est la réalité qui nous est « donnée dans le contact », comme l'a écrit Goodman – l'unique réalité mise à disposition.

Cela dans un sens est également existentialiste, mais encore ici avec une différence, un existentialisme dépourvu de son fond habituel d'essentialisme individualiste caché (le même essentialisme dont avait tenté de se libérer la quintessence du mouvement moderniste, mais qu'il n'avait plutôt réussi qu'à enterrer. Les modèles de l'Existentialisme, de Kierkegaard à Sartre en passant par Nietzsche, partageaient l'hypothèse non examinée d'un self individuel distinct, « jeté » sur les rives du monde (selon la phrase d'Heidegger, 1962), un self dans un sens préexistant à ce monde, ou à ce champ issu de l'expérience. Et c'est dans cette présomption cachée de préexistence séparée que reposait tout l'Essentialisme, l'affirmation de certaines qualités essentielles inhérentes à la personnalité et à l'être que les Existentialistes étaient si déterminés à transcender et à renier. Ici également, Goodman s'inspira régulièrement, de manière fluide, de cette source et l'orienta et la transforma par une avancée apparemment simple et évidente. Il n'empêche qu'on peut avoir le sentiment, en le lisant, que ce fut dans un élan plus radical que celui qu'il a pu évaluer à ce moment-là ⁽⁴⁾.

Mais ceci revient à une attaque globale du paradigme organisateur le plus fondamental de la culture occidentale, ce profond penchant idéologique qui colore et donne forme à tout le reste, du dualisme à l'objectivisme, dans sa marche constante à travers le millénaire en direction d'un matérialisme athée et du « désenchantement du monde ». Car le plus profond principe de l'individualisme, généralement non étudié, et donc de la culture

4 - « Goodman avait une tendance à croire que toutes ses sources, d'Aristote à Kant et Dewey, auraient déjà été totalement en accord avec lui ! »

qu'il engendre, est précisément cette nature préexistante essentielle du self individualiste – la proposition que d'une certaine façon, nous existons déjà, au cœur de notre propre self, avant « le champ » ou avant nos rencontres ou nos relations avec d'autres self(s). C'est-à-dire que le self précède la relation, le développement, la communauté, et le contact dynamique qui donne sens à toutes ces choses. Tout ceci est en contradiction directe avec un modèle Gestalt de l'awareness, si on comprend ce modèle, non pas à la façon de Wertheimer ou même de Lewin, mais d'une façon radicalement holistique ou de « champ ».

LE PROJET DE GOODMAN

Goodman n'était certainement pas plongé dans la théorie du développement, au-delà des fables freudiennes des zones érogènes vagabondes, encore une fois tellement semblables à ces petites guerres épisodiques mais localisées qui marquèrent le paysage politique de l'Europe du XIXe siècle, comme elles firent la géographie de la psyché freudienne. Mais comme Erikson et Winnicott, il avait eu beaucoup de contact avec les enfants, y compris les siens ; et comme eux également, il avait une vive appréciation de la profonde interpénétration du psychisme de l'enfant en développement avec celui des autres, et avec le champ social en tant qu'ensemble⁽⁵⁾. Il était donc bien placé pour constater comment ce modèle dualiste/individualiste était éloigné de l'expérience vécue, du développement du self et du processus du self, dans le champ et produit par le champ, à l'intérieur et à l'extérieur du et dans le champ partagé et interpénétré des autres self(s).

Une fois encore, le « champ » est premier, fertile, même si encore indifférencié. Il devient un champ d'expériences à travers un processus de « contact », ou d'organisation active et agressive par un self subjectif, pour devenir un ensemble significatif ou une « Gestalt ». Le « self » est ce processus, cette organisation de et en « mon champ d'expérience » (ou mieux encore, l'action

5 -« Cette innocence de la théorie contemporaine du développement était certainement une bonne chose, étant donné que les modèles dominants de l'époque, de Freud à Erikson et Piaget, étaient tous basés sur ce penchant individualiste, ajoutant influence et contact « environnemental » à un self préexistant et même s'il est encore immature. »

organisatrice elle-même). Dans son livre, Goodman emploie alternativement les formes verbales auxquelles il adhère, et les formes nominales qu'il critique mais qu'il emploie cependant.

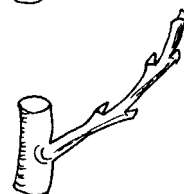
Tout cela nous amène au troisième front de l'attaque unifiée de Goodman contre les principes et valeurs de la culture reçue : la critique du « progrès » et la réévaluation du désir. Pour Goodman, il s'agissait certainement de la préoccupation centrale et organisatrice de l'ensemble de son projet. La déconstruction du self individualiste, même si elle en était théoriquement la clé, lui paraissait plutôt comme une composante de son argumentation. Car si nous devons rejeter le dualisme (et le modèle de self individualiste avec lui) et donc les principes de l'*homo economicus* (cette mythique unité sociale autonome, disposant rationnellement du choix et avide par nature, ce qui était le fondement de la théorie capitaliste), alors quel pouvait être le critère de nos valeurs, dans un monde post-théiste ? La réponse serait Eros, la nature profonde et passionnée de notre être, cette énergie qui sous-tend et incite au contact, à la formation de Gestalt, et finalement le processus du self.

Le self organisateur du champ est donc un précipité d'énergie érotique – et cette énergie est fondamentalement sociale, et non antisociale comme dans les écrits ultérieurs de Freud. C'est-à-dire que la force érotique du désir anime notre processus d'élaboration de Gestalt pour différencier le champ à travers les connexions que nous créons, et à travers cette action, elle élève la subjectivité et le self individuel (et non le self individualiste). Alors que, dans le modèle psychanalytique classique, les énergies primaires de notre être animal étaient par nature destructrices, les ennemis de la société et aujourd'hui de la survie elle-même, dans cette transformation des valeurs par Goodman, fondées et soutenues par un holisme Gestalt, ces mêmes énergies étaient source et clés à disposition de la créativité, de la sociabilité et d'un nouveau self relationnel.

Au lieu du « progrès » matériel comme mesure de l'avancement du progrès humain ou comme norme de comparaison

d'une société, d'un modèle économique à un autre, Goodman considérait le désir lui-même comme la clef de voûte des valeurs. Ce système, cet arrangement social qui donnait le plus grand espace au désir, était le système le plus progressiste et le plus humain. Il donnait naissance à une communauté en profondeur et à d'authentiques relations sociales – et self(s) individuels – relations organiques et en harmonie avec notre nature réelle (c'est-à-dire non fondée sur les « utilités », comme le sont les relations sociales du self individualiste/capitaliste). Donc dans le modèle érotique de Goodman, il ne serait pas nécessaire d'imposer des connexions sociales comme cela l'avait été dans celui de Freud – le désir lui-même nous amènerait à la connexion, à la relation et à la formation d'une convention sociale naturelle, anarchique, non pas désordonnée, comme au sens premier du terme, mais véritablement organique, sans règles externes.

Par ce postulat, Goodman prend une place méritée au sein de la lignée des grands romantiques américains, davantage dans la tradition des Twain et Dewey que de Rousseau, dont les nobles sauvages paraissent plutôt solitaires et sans attaches avant l'imposition d'un Contrat Social artificiel et destructeur de l'âme. Dans Twain, l'enfant Huckleberry Finn part sur la rivière, fuyant son groupe social à la recherche d'une vraie liberté – mais bien sûr, il ne le fait pas seul. Tout au contraire il est même en compagnie d'un Autre radical, un esclave noir en fuite, complètement en dehors des limites du monde social auquel appartenait Huck (même si marginalement) et contre lequel il se rebelle. C'est cette relation, et non le défi que représente la rivière, qui transforme si profondément Huck, le faisant passer d'une réactivité non critique et non consciente d'elle-même à une critique autonome et responsable de sa propre culture et de son ordre social. Dans la réalisation croissante de son amitié intime partagée pour Jim il donne une personnalité à l'Autre – et du coup devient une personne lui-même. C'est par excellence le mythe du développement selon Goodman. Le self, tout comme la réalité, est « donné dans le contact », et ce self est complètement social, et



seulement individuel dans la mesure où il est relationnel, et guidé et énergétisé par le désir. Eros et non la raison appolienne est au cœur de notre nature et nous montre le chemin.

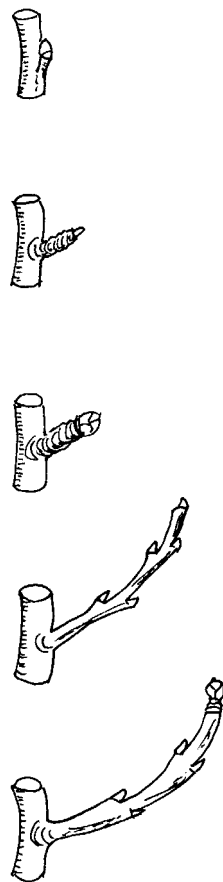
C'est également ici que nous apercevons Goodman dans sa plus magistrale insouciance, nous proposant comme il aimait à le dire, « ce qui est évident » – et en même temps ce qui est profondément, radicalement nouveau. Car dans nos sources culturelles, asiatiques ou européennes, nous ne pouvons nulle part trouver cette combinaison de célébration du désir associée à la célébration de la relation et de la communauté.

Dans la majeure partie de la tradition dite « occidentale », de Platon à Freud, le désir est placé comme notre ennemi, la plus grande menace pour l'ordre social et la pensée rationnelle – même si le Freud des débuts, davantage pro-érotique, argumente basiquement que nous dépassons les bornes lorsque nous tentons de supprimer totalement Eros, car sans cette soupape de sécurité pour libérer la pression accumulée, le système du self peut exploser.

Dans la plupart des traditions dites « orientales » rencontrées en Occident au cours du siècle passé, en particulier les modèles Zen qui impressionnèrent Perls et Goodman de différentes manières, le désir constituait ce grand écueil sur la voie de l'illumination, voie qui serait un état au-delà du corps, au-delà d'Eros et d'une quelconque intensité émotionnelle. Les contre traditions dionysiaques de l'Occident, telles qu'elles apparaissaient, étaient mêmes considérées dangereuses et destructrices. Certaines disciplines védiques ou bouddhistes d'extase tantrique sembleraient plus proches de cette vision exaltée – mais là encore, le tantra vous promettait de vous emmener au-delà, et non dans ce monde communautaire incarné de la relation et de la société, avec l'être aimé comme véhicule du progrès spirituel, et non comme une présence personnelle, bien similaire à ces infortunés aidés par la charité chrétienne, sur le chemin de l'âme vertueuse vers le salut personnel. Selon Goodman, le désir ne nous oppose pas à la relation ni ne nous conduit au-delà, mais par contre il nous emmène directement au cœur de notre monde et de nos vies incarnées, intersubjectives, communes et poli-

tiques.

Goodman remet ainsi en place les dernières théories de la synthèse freudienne. Car si le monde est déjà là, subjectivement parlant, préemballé et se présentant à nous tel qu'il est, à la façon du modèle freudien et d'autres modèles positivistes, alors le désir doit être quelque chose d'intrusif et de désordonné dans ce monde. Et si ce désir est dans son fondement voué à la domination rapace et aveugle, à la manière des modèles freudiens et autres modèles darwinistes sociaux, alors ce désir est vraiment notre ennemi – dangereux du temps de Freud, et pouvant anéantir le monde dans le nôtre. Goodman a contré ce propos par sa vision radicalement différente d'un monde d'êtres profondément et essentiellement sociaux, tournés l'un vers l'autre, et non le contraire à cause de leur nature instinctive, êtres complètement interdépendants dans le partage de leur recherche individuelle de connexion, de créativité, de satisfaction et de croissance du self. Que cette notion, ce grand ménage, cette nouvelle compréhension théorique, puisse être fondée et appuyée par le modèle Gestalt, Goodman la devait beaucoup à Fritz et particulièrement Laura Perls (voir Perls, 1942/1947). Mais la pièce maîtresse de cette vision, le remplacement d'Eros au centre de notre self naturel – tout comme la confiance en cette "anthropologie", au sens de Goodman, comme clé non pas de notre perte mais de notre salut – était du pur Goodman.



GOODMAN AUJOURD'HUI ET DEMAIN

Aujourd'hui, nous voyons plus clairement que lorsque Goodman eut terminé son attaque contre les valeurs culturelles prévalant et les modèles psychologiques de son temps, le modernisme lui-même avait fait son temps. Tous les grands mouvements que nous considérons aujourd'hui comme « post-modernes » – le déconstructivisme, le constructionnisme social, la théorie de la culture, les études narratives, l'intersubjectivité, le développementalisme relationnel, l'autopoesis, la théorie de la complexité, même la théorie sur les genres et les études sur

6 -« Voir par exemple Foucault, 1980 ; Gergen, ; Geertz, 1973 ; Stolorov, 1992 ; Varela, 1980 ; Butler, 1990 ; Dean, 2000 ; lire aussi la discussion dans Wheeler 1994a, 1994b, 2003 sous presse, 1998b, 2000, 2001, 1996a, 2002, 1998a, 1996b respectivement. »

l'homosexualité – toutes sont préfigurées, émergentes sinon articulées dans la remarquable critique de Goodman⁽⁶⁾.

Bien sûr, de nombreuses incohérences et contradictions ponctuent la synthèse de Goodman, synthèse à la fois hautement magistrale dans le ton et apparemment cavalière sur certains points mineurs comme la cohérence théorique... ! (voir Wheeler, 1991 et aussi Staemmler, 2003). Pour chaque passage présentant le self comme un agent émergeant et un phénomène de processus du champ, il y a une autre affirmation du « self » en tant qu'entité, à la façon matérielle du vieux modèle individualiste. Pour chaque utilisation du terme « contact » pour signifier un processus organisant le champ et produisant de la subjectivité et du sens, il y en a au moins un autre utilisant ce même mot au sens plus ancien et commun d'une transaction entre entités pré-existantes. Pour chaque description de la « confluence » comme étant l'union du self et de l'autre, de celui qui sait et l'objet de sa connaissance, ce qui est le but du contact et la définition de la croissance, une autre section semble suggérer que tous les états de confluence constituent un danger pour le self autonome.

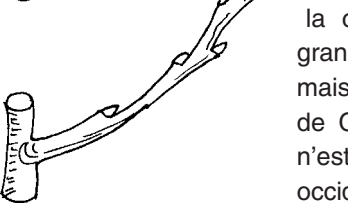
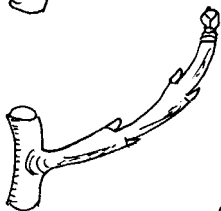
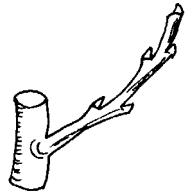
J'ai écrit par le passé (1991, 1997) que ces tensions non exprimées représentaient une différence contrastée entre Goodman et Perls, la divergence irréconciliable entre deux générations, deux visions du monde deux ensembles de préoccupations motivantes : celles de Perls, pour échapper à la camisole sociale des mœurs destructrices de vie du tournant du siècle précédent ; celles de Goodman, pour souligner et justifier un nouveau contrat social basé sur notre nature érotique et orienté vers la satisfaction du corps, de l'intellect, de l'esprit et de la communauté, et opposé à ceux du marché. J'adhère toujours partiellement à cette vision, mais mon ami Taylor Stoehr – qui a personnellement connu Goodman, et l'ensemble et les détails de son travail mieux que quiconque ne le fera jamais, y compris Goodman lui-même – réplique que si toutes ces contradictions existaient bien entre ces deux contributeurs, elles étaient aussi présentes en Goodman lui-même, qui en outre n'a jamais été concerné par le soin à apporter à la théorie, la résolution de la

dernière incohérence, privilégiant l'aventure de la prochaine rencontre érotique (qu'elle soit intellectuelle, politique ou sexuelle) aux subtilités des précédentes.

Plus j'avance en âge, plus ma tolérance est grande envers les incohérences des autres (certainement parce que je remarque davantage les miennes) et plus tout ceci a un sens pour moi. Et simultanément, je commence à comprendre, au fur et à mesure que nous nous éloignons des simplicités et formules réductrices modernistes d'il y a cinquante ans, qu'il s'agit chez Goodman d'autres choses que de truculences intellectuelles et de soif érotique inextinguible. Car le don de la vision de Goodman est qu'il ose se positionner à cheval sur ces deux grandes visions du monde, deux paradigmes culturels fondamentaux et fondamentalement incompatibles, deux visions différentes – le plus souvent non examinées en profondeur – de qui nous sommes et donc de la façon dont nous devrions vivre, pour notre réalisation du self, notre satisfaction, notre créativité et notre développement, et maintenant pour notre propre survie en tant qu'espèce sur la planète. S'il s'était plus soucié de la cohérence pour elle-même, jamais il n'aurait été capable d'avancer de tels propos ou de porter cette nouvelle vision aussi loin, tout simplement parce qu'il n'aurait disposé d'aucun outil totalement cohérent pour le faire.

Les outils nous permettant de ressentir et d'articuler de nouvelles idées, les véhicules et les contenants de nos pensées et finalement de notre propre expérience sont dans l'ensemble l'héritage de notre langage lui-même. Mais ce langage est lui-même à la fois contraint et nourri par les termes des hypothèses paradigmatiques sous-jacentes de cet héritage culturel. A ce niveau, ceci est la signification même d'un « paradigme » : un objectif et un point de vue, l'endroit où nous sommes et la visée par laquelle nous regardons, de façon à pouvoir tout voir et tout exprimer. De ce fait, nous sommes toujours dans une situation inextricable, enfermés dans une dialectique entre la réalité ressentie du présent et les catégories du passé. Sans un certain jeu de l'esprit, un certain désordre dans notre portée conceptuelle,

nous ne pouvons possiblement rien dire ni penser « hors du cadre » de ce qui a été ressenti, vu et exprimé auparavant (et ceci est le cas même d'un modèle étonnamment nouveau comme celui de Freud, qui reste cependant dans les limites individualistes, scientistes et dualistes des termes de notre héritage culturel occidental). A l'opposé, Goodman parvient ici non seulement à une avancée supplémentaire, mais également à un bond qualitatif au-delà des hypothèses héritées, même les moins conscientes, et à explorer le champ de ce qui n'a pas encore été pensé et dit, et donc même pas encore ressenti et expérimenté d'une quelconque manière claire et complète. Il ne faut donc pas s'étonner s'il a un pied sur la terre ferme du vieux modèle et l'autre dans l'inconnu. Sans ces contradictions, cette autorisation personnelle d'effectuer de grands bonds (même des pas qui ne sont pas encore tout à fait cohérents), ce travail n'aurait jamais été ce qu'il est. Au meilleur de sa forme, il travaille sans filet, mais l'étonnant n'est pas qu'il s'appuie parfois sur un fondement familier, mais qu'il le fasse en repoussant si loin les limites.



Le résultat final de son travail est donc la plus rare des choses, non pas quelque chose de parfait, mais quelque chose d'une grande nouveauté. Ce n'est ni l'individualisme dualiste et monadique de « l'Occident », avec son anomie et sa déconnexion (et son triomphe de l'individualité, ses représentations et supports élaborés du self subjectif) ni le champ sans frontière que nous associons à « l'Orient », avec sa dévaluation de l'individu subjectif (et ses grands accomplissements dans l'exploration des états unifiés de l'être et de la conscience) : ce dont nous disposons ici est le canevas et la promesse d'une évolution de la conscience. Sa vision transcende et associe ces deux grandes métatraditions, la personnelle et la transpersonnelle, mais pas d'une façon linéaire, ni « entre-deux ». Car le modèle de Goodman qui est implicite, émergent et parfois complet n'est pas une simple contradiction de l'individualisme dualiste occidental, mais plutôt une inclusion, une subsumption de ses

simplicités réductrices et destructrices de vie dans un nouveau tout plus complexe. La relation entre l'individualité et le « confluent » ou unité transpersonnelle n'est ni ou-ou ni à somme nulle, mais dialectique, ou, selon le terme Gestalt, « figure-fond ». Par conséquent, chacun de ces pôles nécessaires de notre être sous-tend, assiste, nourrit et donne naissance à l'autre sans la perte de lui-même, tout comme le fond produit la forme, et disparaît de la vue sans cesser d'être dynamiquement et nécessairement présent.

Selon les propos de Wilber (1995), empruntés à Koestler (1964), la relation entre le vieux paradigme et le nouveau plus complexe est holonomique, ou contextualisée : le nouveau contient holistiquement l'ancien, conservant et nous donnant la capacité de réaliser l'individualité et d'utiliser les hypothèses dualistes individualistes sans nous restreindre aux limites de ce dernier en tant qu'expérience vécue. Cette nouvelle capacité, née à la suite de l'évolution d'une plus grande complexité, nous est ouverte car nous pouvons à présent librement aller et venir de la séparation à l'appartenance, de l'individualité à l'identification et à la « confluence », sans « perte du self » permanente (ou perte de l'autre). Chaque « niveau » de complexité ou d'imbrication est, dans ses propres termes, simplement organisé de façon moins complexe que le niveau « supérieur », qui contient et repositionne l'ancien paradigme comme étant une inflexion possible du nouveau.

Depuis une génération, nous avons toujours été de plus en plus conscients de la disparition de l'ancienne synthèse moderniste, nous retrouvant dans une période intermédiaire à laquelle on a attribué l'appellation de postmodernisme (un fatras de tendances et d'impulsions déconstructrices hétérogènes incluant au moins tous les mouvements cités précédemment). Grâce à la vision de Goodman, nous pouvons aujourd'hui distinguer les contours de cette nouvelle ère – l'Age de la Complexité – et constater le rôle fécond de Goodman dans l'ouverture de ce nouvel horizon. Ce changement nous offre les possibilités d'une nouvelle organisation du monde, plus complexe au niveau poli-

tique (voir Wheeler, 2002b). Car si la représentation de l'esprit de Freud était, comme nous l'avons affirmé, une réplique très proche de la carte politique de l'Europe de sa jeunesse, c'est simplement parce que finalement notre imagination politique, et donc les formes sociales, économiques et politiques que nous pouvons imaginer et créer, sont limitées par nos hypothèses paradigmatiques sur notre propre nature, les possibilités de nos selfs et pour nos selfs.

Cette nouvelle lueur dans le champ des possibilités n'apparaît certainement pas trop tôt. Les forces de l'oppression et de la réaction ne font partout que croître, et sous des formes toujours plus violentes et terribles, parce que les privilégiés de ce monde, ceux d'entre nous qui possèdent à la fois les bénéfices des anciennes pratiques et l'awareness des possibilités d'éveil du nouveau, sont effrayés et par conséquent non désireux de partager ce dont ils disposent, par manque d'imagination, un emprisonnement psychique dans les termes à somme nulle du vieux paradigme individualiste (s'il y en a plus pour toi, c'est cela de moins pour moi). A ce niveau, une transformation des consciences est à l'évidence notre unique espérance. La situation du monde est très précaire. Ou nous donnons un grand élan à notre imagination, à notre identité et à la façon dont nous nous appartenons mutuellement, ou nous subissons des bouleversements probablement encore pires que nos actuels cauchemars. De sa position maintenant lointaine, Goodman nous en désigne le chemin. Finalement, nous sommes peut-être en position de contempler l'ensemble de son legs, de le prendre et de l'utiliser pour faire un monde nouveau .

*Gestalt -thérapeute, membre
titulaire de la SFG.*

Exerce en libéral à Paris.

*Formation initiale d'architecte,
photographe professionnelle
pendant 20 ans.*

Résumé

Gordon Wheeler nous emmène dans les méandres de l'évolution de la pensée de Goodman nous présentant un parcours de visionnaire. S'appuyant sur une « attaque unifiée contre les principes et valeurs de son temps » (critique de la société capitaliste, des traditions occidentales et orientales), Goodman fit faire « une avancée cruciale » aux idées de Lewin et de Perls ; il introduit un nouveau paradigme qui remet en cause la vision « dualiste-objectiviste » du modernisme en développant la notion de champ qui prime sur l'individu isolé. Goodman place la force érotique du désir (Eros), au cœur de son projet d'un self créateur et organisateur (« précipité d'énergie érotique et fondamentalement sociale ») : « Le 'self' est ce processus, cette organisation de et en « mon champ d'expérience » (ou mieux encore, l'action organisatrice elle-même). »

Traduction de Catherine LOURY-ILIONA

BIBLIOGRAPHIE

- BUTLER, J. 1990. *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*. NY : Routledge.
- DEAN, T. 2000. *Beyond Sexuality*. Chicago : University of Chicago Press.
- ERIKSON, E. 1951. *Childhood and Society*. NY : Norton.
- FOUCAULT, M. 1980. *Power and Knowledge*. NY : Pantheon Books.
- FRIEDLAENDER, S. 1918. *Schoepferische Indifferenz*. Muenchen : Georg Mueller.
- GARDNER, M. 1971. *The Wolf-Man by the Wolf-Man*. NY : Basic Books.
- GEERTZ, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. NY : Basic Books.
- GOODMAN, P. 1947. *Communitas*. NY : Random House.

- GOODMAN, P. 1951. "Novelty, Excitement and Growth" in F. Perls, R. Hefferline, & P. Goodman, *Gestalt Therapy*. NY : Julian Press.
- GOODMAN, P. 1960. *Growing Up Absurd*. NY : Random House.
- GERGEN, K. 1991. *The Saturated Self*. NY : Basic Books.
- HEIDEGGER, M. 1962. *Being and Time*. London : SCM Press.
- HUSSERL, E. 1967. *Cartesian Meditations*. The Hague : Nijhoff.
- JAMES, W. 1903/1983. *Principles of Psychology*. Cambridge MA : Harvard University Press.
- KOESTLER, A. 1964. *The Act of Creativity*. NY : Norton.
- KOHUT, H. 1977. *The Restoration of Self*. Madison CT : Hogarth Press
- LEWIN, K. 1935. *A Dynamic Theory of Personality*. NY : McGraw-Hill.
- MASSON, J. 1984. *The Assault on Truth*. NY : Farrar, Straus, Giroux
- PERLS, F. 1942/1947. *Ego Hunger & Aggression*. London : Allen & Unwin Ltd.
- PERLS, L. 1989. *Leben an der Grenze*. Cologne : Editions Humanistische Psychologie.
- REICH, W. 1970. *Character Analysis*. NY : Farrar, Straus, Giroux.
- STAEMMLER, F. 2004 in press. "Minds, Myths & Metaphors : Boundary Disturbances in Gestalt Therapy Theory." in G.Wheeler, *Reading Paul Goodman*. Hillsdale NJ : The Analytic Press.
- STOEHR, T. 1994. *Here Now Next : Paul Goodman and the Origins of Gestalt Therapy*. San Francisco : Jossey-Bass/GestaltPress.
- STOLOROV, R. & ATWOOD, G. 1992. *Contexts of Being: The Intersubjective Foundations of Psychological Life*. Hillsdale NJ : The Analytic Press.
- VARELA, F. 1980. with H. Maturana. *Autopoiesis and Cognition*. Dordrecht Netherlands : D. Reidel.
- WHEELER, G. 1991. *Gestalt Reconsidered*. NY : Gardner Press.
- WHEELER, G. 2000. *Beyond Individualism : Toward a New Understanding of Self, Relationship & Experience*. Hillsdale, NJ : The Analytic Press.
- Articles traduits en Français*
- WHEELER, G. (1999) : *Paul Goodman, les limites d'un prophétisme*. Minibibliothèque de l'Expresserie.
- « Compulsion et curiosité » (1997) in *Cahiers de la Gestalt-thérapie*, n° 1.
- « La honte dans deux paradigmes de la thérapie » (2000) in *Cahiers de Gestalt-thérapie*, n° 7.
- WILBER, K. 1995. *Sex, Ecology & Spirituality*. Boston : Shambala.