

« Le Virgile de l'Amérique » : Paul Goodman entre avant-garde et tradition

Bernard VINCENT

Goodman et ses maîtres

« JE SUIS ERASME », confia un jour Goodman à Judith Malina (Malina 223) — boutade orgueilleuse mais qui situe justement notre auteur dans la longue tradition de l'encyclopédisme et l'apparente, à travers le temps, aux humanistes de la Renaissance, à ceux des Lumières et, en Amérique, aux lettrés du mouvement transcendantaliste. La soif de lectures et de savoir qui caractérisa Goodman (1911-1972) n'était donc pas spécifiquement américaine, mais à la tradition encyclopédiste de l'Europe il ajouta cet appétit typiquement américain, ce besoin de conquérir, de coloniser et d'accaparer qui, outre-Atlantique, marque aussi bien la vie de l'intellectuel marginal que celle du capitaine d'industrie. Ce faisant, Goodman tomba dans les travers qu'il reprochait le plus violemment à la société technologique moderne : le règne du quantitatif et le productivisme. Érudit et écrivain insatiable, il s'efforça d'une part d'avoir tout lu et produisit d'autre part une œuvre monumentale, aussi titanesque que New York — la « Cité Empire ».

Mais la passion encyclopédique avait, dans le cas de Goodman, une signification politique précise. Dans un monde où tout s'unifie — la

technique, l'économie, l'urbanisme, le mode de gouvernement etc. — préserver la spécificité de la culture occidentale (« cette vaste culture humaine qui ne change pas avec les dynasties » (PG 1945 203), et donc s'en imbiber jusqu'à la moelle, était pour lui la seule façon de ne pas se diluer dans cette sorte d'inculture de masse qui tend aujourd'hui à s'établir sur tout l'univers. À ses yeux, lire et connaître les anciens revenait à se doter de racines culturelles au moment même où la civilisation technique s'emploie à couper tous nos autres liens avec le passé de l'homme et de la terre. La tradition occidentale, expliquait-il, repose sur un certain nombre d'histoires mythiques exemplaires qu'on se répète de génération en génération et qui tissent, en profondeur, notre singularité culturelle : notamment « les histoires de la Grèce et de la Bible [...] certains cycles nationaux du Moyen Âge [...] l'histoire d'Édipe et d'Oreste [...] Caïn [...] Abraham chassant Ismaël et sacrifiant Isaac [...] Phèdre [...] le roi David [...] le roi Arthur » (PG 1946 50-51). Or, de nos jours, ces histoires qui symbolisent nos sensibilités et notre façon d'être dans le monde ne sont plus guère enseignées aux enfants et la tradition tombe en désuétude. Le penseur moderne se trouve donc placé devant un dilemme : « Ou bien il abandonne la tradition occidentale [...] et essaye, en retardataire, d'adopter une perspective nouvelle (mais quelle perspective et comment l'assimiler ?) ; ou bien il persiste dans ses habitudes et a quelque peu le sentiment de se raccrocher à un patriotisme de clocher » (50).

Pour sa part, Goodman choisit sans ambages de rester fidèle aux traditions culturelles de l'Occident. Dès l'adolescence, comme poussé par un instinct de survie, il se mit à dévorer nos plus grands auteurs. À vingt-trois ans, ainsi qu'il ressort de son premier essai publié (« Neo-Classicism, Platonism, Romanticism » [PG 1934]), il était un lecteur familier de Longin, Platon, Dryden, Johnson, Aristote, Horace, Boileau, Racine, Virgile, Euripide, Sophocle, Milton, Démétrios de Phalère, Thomas d'Erfurt, Shakespeare, Euclide, Leibniz, Coleridge, André Breton, Proust, Santayana, Wordsworth, Matthew Arnold, Goethe, Démosthène, Homère, Thucydide, Théophile Gautier, Ruskin, Trotski. *Art and Social Nature*, publié quelque dix ans plus tard, témoigne d'une connaissance approfondie de Byron, Tolstoï, Nietzsche, Ibsen, Dostoïevski, Keats, Gogol, Flaubert, Mallarmé, Zola, Joyce. La bibliographie de sa thèse de doctorat (*The Structure of Literature*, 1954) complète le tableau et nous indique non seulement que Goodman avait ingéré l'essentiel de la tradition littéraire et philosophique occidentale, mais qu'il était au fait des grandes œuvres de l'Orient.

Il jouissait d'une telle intimité avec certains de ces grands auteurs qu'il les tenait, en fait, pour plus *réels* et plus *présents* que la plupart de ses contemporains : « Sophocle, Milton ou Hawthorne », aimait-il à dire, « sont plus mes amis personnels, hélas disparus, que les hommes de lettres que je connais » (PG 1976 217). La fréquentation quotidienne et assidue des grands esprits du passé avait pour effet, chez lui, d'abolir le temps, de mettre en lumière le continuum de la pensée humaine et, en quelque sorte, de déstatufier les figures mythiques de notre culture. D'où le sentiment, à lire Goodman, — et cela n'était pas une pose — qu'il était à tu et à toi avec les plus grands esprits du passé, avec Platon, Abélard ou Jefferson. C'est ce que souligne Nat Hentoff lorsqu'il dit : « Je revois Paul s'asseoir et dire à Aristote : Alors, tu es sûr qu'il y a un rapport entre ceci et cela [...] ? Il pouvait agir ainsi. Il avait cette autorité » (Hentoff 39). Plus encore que citoyen de son temps et de son pays, Goodman se considérait — sur un pied d'égalité avec tous les autres — comme citoyen d'une éternelle et intemporelle République des Lettres.

Il faudrait une longue et minutieuse étude pour déterminer quelles œuvres, parmi tant de lectures, jouèrent le plus grand rôle dans l'élaboration de la pensée goodmanienne. Sans entrer dans le détail, le mieux est en l'occurrence de se fier aux clés fournies par Goodman lui-même et par les références dont il ponctua, avec le plus de régularité, l'ensemble de son œuvre. Il apparaît d'abord qu'il fut très sensible, dans ses débuts, à l'influence exercée sur lui par certains de ses professeurs d'université, notamment Richard McKeon, Irving Babbitt et Morris Raphael Cohen. Ces maîtres orientèrent ses lectures ; il sut les écouter et à l'occasion les lire (en particulier *Reason and Nature* de Morris Cohen) et leur indépendance d'esprit contribua à ancrer chez Goodman une certaine idée de l'universitaire et de l'université qu'il devait développer longtemps plus tard dans *The Community of Scholars* (1962). Si, sur le plan de la poésie et de la fiction, il doit beaucoup à Milton, Wordsworth, e. e. cummings, Cocteau, Pierre Mac-Orlan, Rilke, Kafka, Horatio Alger, Sherwood Anderson et Ring Lardner¹, l'essentiel de sa pensée politique et sociale apparaît, à la lecture, marqué par l'influence d'une dizaine d'auteurs ou d'ouvrages qui, en

¹ Voir à ce sujet l'interview de Goodman par Eliot Glassheim dans « The Movement Towards Freedom in Paul Goodman's *The Empire City* », Ph. D., Université de New Mexico, 1973: 169-172, où Goodman déclare notamment : « Mon art est presque entièrement dominé par l'influence des écrivains d'avant-garde des années vingt » (171).

conjugaison ou isolément, hantent la plupart de ses idées. Citons Socrate (pour la pédagogie), Aristote (pour l'appréhension du réel), Jefferson (pour le décentralisme), Kant (pour la perception du monde), Kropotkine (pour l'anarchisme), William James (pour le pragmatisme), Freud et Reich (pour la libération instinctuelle), enfin la Bible (comme fable du monde) et Lao-Tseu (pour sa sagesse et sa conception des forces naturelles).

S'en tenir à ces influences risque cependant de nous faire passer à côté de l'essentiel, car l'originalité de Goodman réside précisément dans l'extraordinaire *synthèse créatrice* qu'il sut faire de ces multiples apports. Ainsi que le note George Dennison, « une grande partie de ce qu'il dit n'est pas original, en ce sens qu'il n'en fut pas l'inventeur [...] Les choses qu'il emprunte sont souvent reprises sans la moindre transformation et demeurent identifiables, mais elles prennent place dans une gestalt nouvelle et véritablement unique. C'est exactement l'acte d'imagination dont parle Coleridge lorsqu'il distingue l'imagination de la fantaisie » (Dennison 1972 39-40). Cette capacité de synthèse se retrouve chez la plupart des auteurs importants, mais chez Goodman elle a, semble-t-il, une signification toute particulière : à lire son œuvre, on a en effet le sentiment que les diverses influences auxquelles il a été sensible n'ont pas, à proprement parler, formé sa pensée, mais n'ont fait que *confirmer* et conforter une pensée *toujours déjà là* — comme si sa philosophie était née dans le même berceau que lui, comme si elle émanait viscéralement de sa personne au point qu'à partir de cette source initiale, Goodman donne l'impression d'approprier, d'amalgamer la pensée des autres à la sienne, lui-même et sa philosophie constituant le centre, le *lieu premier*, d'où tout rayonne et vers quoi tout converge et se fond. C'est pourquoi plus que d'influences il faudrait ici parler d'échos, d'affinités ou de reconnaissances. Et c'est aussi pourquoi, ne se rattachant lui-même à aucun lignage, Goodman pouvait affirmer, évoquant les origines obscures de sa pensée : « En fait, je suis né orphelin » (PG 1977 237).

Il est un peu vain, s'agissant de cet auteur, de prétendre rechercher telle ou telle influence décisive. Plutôt que de lui découvrir des pères spirituels qu'apparemment il n'avait pas, mieux vaut essayer de le décrire comme le continuateur, le synthétiseur et le rénovateur d'un certain nombre de traditions constitutives de la pensée occidentale et plus spécifiquement de la pensée américaine. Considérant ces traditions comme des parentés plus que comme des sources, et situant Goodman au lieu même où elles se croisent, nous examinerons successivement les rapports

de la pensée goodmanienne avec la tradition radicale, la tradition libertaire et transcendantaliste, la tradition utopiste, la tradition psychanalytique et la tradition juive.

Goodman, continuateur et rénovateur de la tradition

A. La tradition radicale

Il est dans la nature des choses (et de l'étymologie) que le radicalisme soit devenu, dans un pays de déracinés comme les États-Unis, une forme traditionnelle de comportement politique.

Coupé, par l'exil, de ses racines historiques, ce peuple éminemment composite — chercha, dès l'origine, à se doter de racines idéologiques de compensation, sous forme de grands textes fondamentaux : la Déclaration d'Indépendance, la Constitution, la Déclaration des Droits. Dès lors, et considéré dans ses développements ultérieurs, le radicalisme américain apparaît moins comme une volonté révolutionnaire destinée, ainsi qu'il arrive dans des nations ayant une longue histoire, à *arracher des racines* historiques qui, ici, n'existent pas ou qu'on a reniées (monarchie, bourgeoisie) que comme un effort, toujours frustré et toujours à reprendre, visant à mieux *enraciner* la vie sociale au regard du projet idéologique initial. De ce point de vue, on pourrait dire des radicaux américains qu'ils sont des desperados de l'enracinement. S'ils s'évertuent, de façon pathétique, à actualiser un rêve toujours inachevé — celui des Pères fondateurs — toujours ils se heurtent à l'entêtement des faits. Et leur action ne peut, au demeurant, qu'être récupérée par le système en place (Goodman disait le « Système Organisé »), dans la mesure même où elle se propose, non pas de détruire la société, mais, au contraire, de la rappeler à l'ordre et de l'aligner sur le rêve.

Cela (entre autres raisons) permet de comprendre pourquoi le radicalisme américain, qui s'est parfois (mais rarement) engagé dans des entreprises révolutionnaires, n'a jamais débouché sur une issue vraiment révolutionnaire. S'inspirant des idéaux radicaux de la plus pure tradition américaine, Martin Luther King écrit son poème célèbre « I have a dream », rêve d'intégration, non de rupture. Quant au combat plus radicalisé d'autres mouvements noirs, sur quelle revendication fondamentale s'appuie-t-il sinon sur la déségrégation, c'est-à-dire en dernier ressort sur *l'intégration sociale* ? Naturellement ce radicalisme d'intégration n'exclut pas

la violence ; on peut même affirmer que plus la réalité sociale s'écarte du rêve, plus grande est la frustration et plus grands, par conséquent, les risques de violence. Mais il s'agit, en l'espèce, d'une violence plus thérapeutique que subversive, infiniment plus proche des prescriptions de Jefferson « Un peu de révolte de temps à autre est une bonne chose » que des recommandations stratégiques du léninisme.

Le radicalisme d'outre-Atlantique a donc peu de chose à voir avec l'extrémisme européen et sa tendance au « tout ou rien ». On peut aujourd'hui être Américain et se réclamer du « radical center » ! Mais, même lorsque la passion et la violence sont de la partie, le radicalisme américain continue de reposer sur un fond de pragmatisme et se trouve limité dans son extension par l'amour du pays (entretenu notamment par les finalités de l'école), le respect des valeurs traditionnelles (y compris dans la contestation) et l'attachement à une unité nationale chèrement payée (et d'ailleurs inachevée, fragile et sans cesse menacée). D'où le caractère généralement ponctuel (« piecemeal ») — dans l'espace et dans le temps — de l'action radicale. Il y a, chez tout Américain, comme une sagesse populaire qui lui dicte de châtier la société à *proportion de l'amour qu'il lui porte* — et à travers la vision idéale qu'il en a. Il ne s'agit jamais que de faire tomber telle ou telle branche morte, afin de redonner vie à l'arbre, mais sans porter atteinte au tronc — et moins encore aux racines.

Même s'il s'apparente, en tant qu'artiste politisé, aux critiques sociaux victoriens du XIX^e siècle anglais — et notamment à John Ruskin —, Goodman s'inscrit pour l'essentiel dans le droit fil de la tradition radicale américaine telle que nous venons de l'évoquer, avec sa force et ses faiblesses. On retrouve chez lui toute l'ambivalence de ce radicalisme singulier, à savoir la nécessité morale de se marginaliser devant l'inacceptable et, en même temps, la volonté politique de s'intégrer à la communauté sociale. D'une part, comme le note Harold Rosenberg, Goodman « représentait le type traditionnel de l'"outsider" », c'est-à-dire de l'homme révolté qui entend se tenir à l'écart du Système, mais d'autre part il « se considérait comme un citoyen et un patriote, ce qui, à strictement parler, le privait du titre de Radical » (Rosenberg 16-17). S'il aspirait à prendre moralement des distances avec la société où il vivait, il refusait en revanche tout déracinement civique. N'ayant pas, comme les Pères fondateurs, à se rebeller contre un prince tyrannique et lointain, Goodman entreprit donc de transposer les grands idéaux constitutionnels des débuts de l'Amérique à la société industrielle de son temps. Aussi bien,

lorsqu'il revendiquait le droit au bonheur et à une vie libre (c'est-à-dire pour lui autonome), ne faisait-il que revendiquer l'application, dans le contexte moderne, des principes fondamentaux énoncés dans la Déclaration d'Indépendance. Il souhaitait changer la société dans un sens plus conforme à ses racines originelles, mais il n'entendait pas, à vrai dire, changer *de* société. « La société où je vis, disait-il, est mienne » (titre d'un de ses livres, *The Society I Live In Is Mine*). Au reste, il pensait que toute collectivité humaine est foncièrement tributaire de son histoire et que, si l'on peut infléchir l'avenir, il est en revanche impossible de défaire le passé. Dès lors la solution la plus « radicale » consiste à accepter l'héritage, à rester fidèle aux grands principes fondateurs qui le sous-tendent et à mener en exilé de l'intérieur un combat légitime contre tous ceux qui chercheraient à le trahir. D'où, naturellement, l'apparence quelque peu passéiste de certaines de ses propositions. Rénovateur et actualisateur de la tradition, Goodman ne croyait pas qu'une société pût aller de l'avant de façon acceptable sans un perpétuel retour aux sources.

Fort de cette philosophie, il ne fut donc pas de ceux qui se retirèrent dans les montagnes. Des années trente jusqu'à sa mort, il se servit de sa plume et des diverses tribunes que lui offrait la presse contestataire (notamment *Partisan Review*, *Politics* et *Why?*) pour rappeler à l'ordre sa patrie — comme en d'autres temps l'avaient fait Milton ou Thoreau. Les circonstances l'obligèrent néanmoins à attendre les années soixante avant de devenir, pour reprendre une expression de Richard King, « le principal porte-parole américain de la tradition non-marxiste du radicalisme occidental » (King 78). Sur les ruines de la Seconde Guerre mondiale et devant l'échec patent du capitalisme et du stalinisme, il put enfin apparaître, explique Michael True, comme le « conseiller perpétuel d'une génération montante découvrant le radicalisme à travers le mouvement pour les droits civiques et l'opposition à la guerre [du Viêt-nam] » (True 235). En tant que maître à penser du radicalisme, qu'on appelait alors « la nouvelle gauche », on peut dire de Goodman qu'il appartient effectivement aux années soixante, période d'extraordinaire effervescence à laquelle, du reste, il ne devait pas survivre longtemps puisqu'il mourut, rappelons-le, en 1972. De même que la blessure infligée à Yeats par l'Irlande avait précipité celui-ci dans la poésie, de même, poursuit Michael True, « on pourrait dire de Goodman que la blessure à lui infligée par l'Amérique contemporaine le précipita dans la critique sociale. Les mouvements sociaux des années soixante lui procurèrent un vaste public et, grâce à son

long apprentissage de prosateur, il put assumer, jour après jour, les tâches d'homme de peine où le plongea cette décennie » (236).

B. La tradition libertaire et transcendentaliste

Au cours de la Grande Dépression et dans les années qui suivirent, il était de mise dans les milieux intellectuels new-yorkais de glisser vers le communisme ou à la rigueur vers le trotskisme. Contrairement à sa sœur Alice et à son frère Percival un moment attirés par le stalinisme, Goodman ne céda, pour sa part, ni à l'une ni à l'autre tentation (même s'il semble avoir eu, à en croire Kenneth Rexroth², quelques vagues sympathies pour le trotskisme). « L'idéologie socialiste de type marxiste », explique Colin Ward, « lui était totalement étrangère. Lorsqu'il était jeune — dans les années trente — et que les intellectuels de gauche, l'intelligentsia juive new-yorkaise, épousaient trente-six variétés de trotskisme et une unique variété de stalinisme, il choisit, lui, de prendre le large, où il demeura d'ailleurs presque tout le reste de sa vie » (Ward 239). De ce fait, Goodman se retrouva très isolé en Amérique et il n'est pas surprenant qu'au début des années cinquante ses plus proches compagnons de route aient été un petit cercle d'écrivains libertaires pour la plupart britanniques, à savoir Herbert Read, Alex Comfort, George Woodcock, D. S. Savage et Kenneth Rexroth. Il partageait avec eux la conviction que le marxisme était un rejeton monstrueux du capitalisme, que le capitalisme d'État ne valait pas mieux que le capitalisme d'affaires, que le centralisme et le nationalisme étaient rois à l'Est comme à l'Ouest et que, de toute façon, il n'y avait aucun salut à attendre d'une révolution violente. D'où, chez Goodman en particulier, le ralliement à une double tradition du radicalisme occidental : l'anarcho-pacifisme et l'anarchisme communautaire.

Goodman ne se reconnaissait pas plus dans Bakounine que dans Marx ou Lénine. Marginal par rapport au socialisme révolutionnaire, il se retrouva également en marge de l'anarchisme dit insurrectionnel. À ses yeux, le rapport de forces entre les masses, fussent-elles organisées, et l'ordre de plus en plus militaro-policier des sociétés modernes rendaient illusoire l'espérance anarchiste classique d'un soulèvement populaire à grande échelle. C'est pourquoi il tenait les théories de Bakounine pour

² Voir Kenneth Rexroth, « On Paul Goodman, » *The American Poetry Review* (mai-juin 1974): 48. Témoignage confirmé par Percival Goodman que j'ai interviewé à ce sujet en juillet 1976.

dépassées et c'est pourquoi aussi il se heurta au mouvement anarchiste américain, notamment aux critiques acerbes de son leader Murray Bookchin, ce dernier lui reprochant de trahir la révolution anarchiste par ses appels à la non-violence³. À la spirale de la violence révolutionnaire Goodman préférait en effet, pour des raisons d'humanité et d'efficacité, le recours à une tradition plus pacifique du changement social inspirée d'une part de *l'anarchisme taoïste du non-agir* (créer le Vide et se fier à la force des choses) et d'autre part du comportement politique de certains de ses contemporains : « C'est précisément pour rompre cette spirale », écrivait-il, « que Gandhi, A. J. Muste et Martin Luther King ont imaginé la méthode dite de confrontation populaire non-violente. Il s'agit par-là d'obliger les arrogants et les puissants à reconnaître l'existence des autres et, ce faisant, à redécouvrir qu'ils sont eux-mêmes des êtres humains, non des robots. Cette méthode personnalise les conflits et rend possible le rétablissement de la communauté, puisqu'à la fin des fins nous devons tous vivre ensemble » (PG CVSR 1968 111).

Si Goodman rejetait l'emploi de la violence, c'est qu'en réalité son objectif politique n'était pas la prise du pouvoir central, mais sa disparition ou, à tout le moins, sa dépossession progressive grâce à la reconquête pacifique par les individus et les groupes de leurs droits locaux et de leur autonomie naturelle. Les concepts goodmaniens de juste mesure ou d'« échelle humaine » sont des concepts d'origine aristotélicienne qu'on retrouve chez de nombreux anarchistes, en particulier chez Proudhon dont l'idéal localiste, fédéraliste et paysan recoupe sur beaucoup de points l'anarchisme d'autonomie de Goodman. Mais, parmi les « influences » étrangères subies par celui-ci au plan de la théorie, celle de Piotr Kropotkine fut sans nul doute la plus déterminante. À maintes reprises Goodman reconnaît sa dette envers celui qui osait écrire dans ses *Mémoires* : « Avec quelques livres de pain et quelques grammes de thé dans une sacoche de cuir, une bouilloire et une hachette accrochées sur le côté de sa selle et, sous sa selle, une couverture [...], un homme se sent merveilleusement indépendant » (Steiner 159). Outre cette idée que l'homme n'a pas besoin d'être assisté par l'État autant qu'on veut bien le

³ Voir à ce sujet dans *Rat* 9-22, (août 1968) la réaction violente de Murray Bookchin à l'essai de Goodman « The Black Flag of Anarchism » publié le 14 juillet 1968 dans le *New York Times Magazine*.

dire, Goodman retint des théories de Kropotkine une définition précise des bases sociales de l'anarchisme d'autonomie :

L'anarchie est une philosophie politique propre aux artisans et aux fermiers, qui n'ont pas besoin d'un patron ; aux individus pratiquant des métiers dangereux, par exemple les mineurs, les forestiers ou les explorateurs, qui apprennent à compter sur eux-mêmes et à s'entraider ; aux aristocrates, qui peuvent se permettre d'être idéalistes et savent ce que cache le spectacle du pouvoir ; aux artistes et aux savants, qui, s'ils respectent la réalité, ne craignent pas néanmoins de faire sortir des choses nouvelles de leurs propres cerveaux. Kropotkine était tout cela à la fois (PG KM 1968 521).

Mais, cette base sociale étant à l'évidence en voie de disparition, Goodman trouva chez Kropotkine une sorte de base sociale de remplacement en la personne de ceux qu'il appelle les « professionnels authentiques ». L'idée est qu'à partir du moment où la société industrielle dénature la plupart des métiers, pratiquer inflexiblement sa profession selon les lois naturelles de l'art est en soi une mise en cause radicale du Système qui entraîne nécessairement des conflits de caractère pacifiquement subversif : « Le principal enseignement, que Kropotkine ait légué à la jeunesse », poursuit Goodman, « concerne la façon dont un professionnel authentique devient un révolutionnaire » (520).

Sur un plan plus pratique — mais non coupé de la théorie —, Goodman est aussi un héritier de la grande tradition jeffersonienne qui, dans l'histoire américaine, inspira la plupart des mouvements progressistes et populistes. « L'agrarien indépendant de Jefferson », écrit Tom Nicely, « c'est l'homme autonome de Goodman ; l'aristocrate naturel de Jefferson, c'est le professionnel goodmanien qui se meut dans le monde avec force et avec grâce » (Nicely 6). C'est sans aucun doute à Jefferson — en tant qu'homme d'action et de pensée — que, dans l'ensemble de son œuvre, Goodman fait le plus constamment référence. Leur égale insistance sur les bienfaits du localisme, du ruralisme et du face-à-face communautaire révèle une parenté, une continuité historique profonde, fondée chez l'un comme chez l'autre sur une conception pluraliste des « droits naturels » directement inspirée de John Locke. Mais l'histoire américaine, basculant irrésistiblement vers l'industrialisme et l'urbanisation, a finalement donné tort à Jefferson, comme elle semble aujourd'hui donner tort aux théories de Goodman. Il y a lieu cependant de porter le regard au-delà de cette triste parenté de destin, car il n'est pas déraisonnable d'imaginer qu'au sortir prochain de notre ère industrielle, la philosophie pré-industrielle de Jefferson et la philosophie post-industrielle de Goodman finiront par se

rejoindre et, retrouvant une justification oubliée, par prendre leur revanche sur l'histoire.

Dans le prolongement de Thomas Jefferson, l'influence de Scott Nearing, dont vers 1930 Goodman suivit les conférences au City College de New York et dont plus tard il préfaça le livre *Living the Good Life*, paraît avoir été d'une importance non négligeable. De cet homme qui, au cœur de l'ère industrielle, passa sa vie en pionnier de l'autonomie rurale, Goodman écrit : « Le modèle économique de *Living the Good Life* n'est pas marxiste ni même déviant, mais remonte directement à l'*Oeconomica* d'Aristote, à la gestion domestique et domaniale, aux techniques de répartition des ressources et de l'effort en vue du meilleur usage et d'un optimum de satisfaction — le tout à l'écart du marché, de l'argent, des profits ou des ré-investissements » (Nearing VIII). Il est à remarquer que, pour une étude approfondie de ce type de modèle économique, Goodman renvoie, dans le même texte, à un autre de ses « maîtres », Ralph Borsodi, auteur de *Prosperity and Security* qui, reconnaît-il, inspira son propre ouvrage *People and Personnel* (1968).

À cette tradition essentiellement américaine, il serait coupable de ne pas ajouter un certain nombre d'expériences étrangères qui, à un niveau purement pratique, n'ont pas manqué de renforcer chez Goodman la croyance théorique dans les vertus de l'anarchisme. Les plus marquantes ont sans nul doute été, sur le plan politique, les premiers kibboutzim d'Israël et, sur le plan pédagogique, les expériences libertaires de Tolstoï à Yasnaya Polyana, de A. S. Neill à Summerhill et de Sylvia Ashton-Warner en milieu maori. Mais, à la différence de tous ces novateurs — notamment, écrit George Steiner, à la différence de Tolstoï et de l'aile quiétiste du mouvement anarchiste —, « Goodman [était, lui] disposé à travailler avec les mécanismes existants de l'activité sociale, fussent-ils sordides ou corrompus » (Steiner 160). Nous retrouvons ici le refus goodmanien de la marginalisation et la volonté — utopique ? contre-utopique ? — d'intégrer le radical au réel quotidien et de ne pas se couper de la Grande Société tout en la contestant.

De ce mouvement séculaire et international des idées émerge un épisode de l'histoire de l'Amérique qui a façonné tout un pan de l'âme américaine et continue aujourd'hui encore à inspirer de nombreux comportements : je veux parler du *transcendantalisme*, dont il est manifeste que Goodman est à maints égards un héritier. Historiquement, le transcendantalisme s'inscrit dans la grande période « romantique »

américaine qui, entre 1820 et 1860, entre l'élection populaire de Jackson et le déclenchement de la guerre de Sécession, entre la fin du ruralisme jeffersonien et les débuts de l'explosion industrielle, fut marquée, ainsi que l'a montré John Higham dans *From Boundlessness to Consolidation: The Transformation of American Culture, 1848-1860* (1969), par un éclatement des limites dans tous les domaines : éclatement géographique avec les annexions territoriales et la conquête de l'Ouest, éclatement politique avec l'apparition de la démocratie de masse, éclatement social avec l'ère des Réformes et le mouvement abolitionniste, éclatement idéologique avec l'institution de communautés utopiques et, s'agissant du Mouvement transcendantaliste, éclatement philosophique, littéraire et existentiel des limites de la conscience et de la sensibilité. Goodman se rattache à cette tradition dans la mesure où les années 1960 furent, à l'instar de l'ère romantique américaine, une période d'éclatement, de renouvellement radical, de *boundlessness*. Comme l'époque d'Emerson, cette décennie, celle des Beats et des hippies, de la musique rock, de la libération sexuelle, de la contestation étudiante et du mouvement contre la guerre du Viêt-nam, se caractérisa, note justement Tom Nicely, « par une offensive contre les limites jusque-là acceptées — contre les délimitations personnelles et intellectuelles, les situations acquises et les institutions "immuables" — et par une réaffirmation des possibilités de l'homme » (Nicely 5). Elle fut aussi marquée par l'émergence d'intellectuels francs-tireurs, du type de Paul Goodman, exprimant contre les spécialistes en flanelle grise la nécessité d'une recherche transdisciplinaire de la connaissance et l'aspiration à une vision romantique et libératrice du changement social. Les années soixante se traduisirent enfin, à l'image du mouvement transcendantaliste, par une révolte contre l'inhumanité de la société industrielle de masse et un retour, parfois teinté d'orientalisme, à l'individu et à la nature.

C'est donc avec raison que Richard King a pu parler au sujet de Goodman — mais aussi de Norman O. Brown et de Herbert Marcuse que nous évoquerons plus loin — d'un « nouveau transcendantalisme » (King 173), ou, reprenant une formule de Frederick Crews, d'un « transcendantalisme inversé » (174). En effet, entre les deux mouvements transcendantalistes, entre celui des années 1830-40 et celui des années 1960, s'est interposé tout le processus de modernisation de l'Amérique, avec à un bout l'effroi éprouvé devant les débuts de l'industrialisation à grande échelle et à l'autre l'effroi ressenti devant les résultats obtenus. La différence fondamentale entre les deux périodes, c'est qu'entre-temps

« Dieu est mort » et que par conséquent, même s'ils ont une origine analogue, le rejet du matérialisme, l'appel à la transcendance et le culte de la nature se chargent dans l'un et l'autre cas de significations distinctes. Les transcendentalistes du XIX^e siècle partaient historiquement et philosophiquement de la nature ; ceux du XX^e siècle, au terme d'un long détour et dans une perspective plus désacralisée, y retournent : « Pour les transcendentalistes des années 1830 », écrit Richard King, « la Nature était le véhicule, la médiation du moral et du spirituel ; pour les nouveaux transcendentalistes, la Nature, sous la forme du sexuel et de l'érotique, devient la pierre de touche de la vertu et de la santé individuelle ou collective » (174). De même, alors que les premiers prenaient appui sur la religion comme fondement de l'existence personnelle et sociale, les seconds — tel Goodman ou Brown — ne font qu'y *aboutir*. Mais cette fois il s'agit moins du culte de Dieu que d'un culte « séculier » de la vie. À l'inverse de leurs prédécesseurs pour qui il s'agissait de *préserver* la transcendance contre une évolution qui la menaçait, les nouveaux transcendentalistes se trouvèrent placés devant un dilemme autrement tragique : retrouver ou réinventer une transcendance parmi les décombres mêmes de la foi.

Il reste que philosophiquement Goodman fut, à bien des égards, un nouveau Thoreau, mais un Thoreau en quelque sorte *urbanisé* : « *Communitas* », souligne Michael True, « fut son *Walden* et le fleuve Hudson, son Walden Pond. La morale qu'il prêcha ressemble de façon remarquable à celle du transcendentaliste de Concord : "Simplifiez, simplifiez, simplifiez" ; et une seule de ses phrases [...] résume ses espérances : « J'ai appris à n'avoir que des buts très modestes pour la société et pour moi-même, à savoir de l'air et de l'eau pure, de l'herbe verte, des enfants aux yeux lumineux, des gens qu'on ne bouscule pas, un travail utile correspondant aux capacités de chacun, une nourriture simple et agréable et, à l'occasion, un orgasme satisfaisant » (True 230). L'attachement à l'autonomie de l'homme, l'amour de la nature, la croyance en une sorte d'harmonie ou de régulation pré-établie des systèmes naturels, enfin la foi dans la prééminence de l'individu par rapport aux institutions et à l'État, tels sont, à cent ans de distance, les points communs entre ces deux expressions du radicalisme romantique américain. Mais la comparaison s'arrête là, car, même s'il y a un lien de parenté évident entre le *May Pamphlet* de Goodman et l'essai « On the Duty of Civil Disobedience », il faut garder à l'esprit que politiquement Goodman préconisait non pas la retraite solitaire, mais l'engagement *dans* la société

telle qu'elle est — au contraire de Thoreau qui, lui, visait infiniment plus à se réaliser lui-même qu'à réformer la société. Celui-ci, pour reprendre l'expression de G. Landré, « a limité sa révolution à lui-même » (Landré 42) et son bref séjour en prison — dû au refus passif de payer l'impôt — ne peut suffire à le faire passer pour un activiste, ni même pour ce qu'on appelle de nos jours un « intellectuel engagé ». À la différence de son illustre prédécesseur, jamais Goodman ne borna son ambition à être « le capitaine d'une équipe de cueilleurs de myrtilles » (42).

Goodman est, de ce point de vue, beaucoup plus proche d'Emerson que de Thoreau. Le regard qu'il jeta sur son époque est analogue à celui que posa Emerson sur le Massachusetts de son temps. Et chez l'un comme chez l'autre on retrouve le même type d'idéalisme pratique, la même confiance dans la créativité « divine » de l'individu, la même volonté de vivre selon ses principes, le même effort d'authenticité et d'engagement. *Drawing the Line* est comme un prolongement de l'essai sur la « Nature » et l'appel de Goodman à la dissidence universitaire et à la mise en place d'« universités libres » (PG 1962 323-324) n'est pas sans rappeler le célèbre *Appel aux étudiants américains* lancé en 1837 par Emerson à l'université de Cambridge (Massachusetts). L'œuvre de Goodman comme celle d'Emerson peuvent au total être lues — en tenant compte des différences particulières aux deux époques — comme une commune et vibrante Déclaration d'Indépendance de *l'homme naturel* américain.

Mais, par son aspiration à être le Virgile de l'Amérique, Goodman est plus fondamentalement encore un descendant de Walt Whitman. Chantre (dépité) de la Cité Empire, il a été lui aussi, à sa façon, mais sur le versant désensoleillé de l'histoire, le romancier, le poète et le censeur patriotique de l'épopée américaine. « Ses essais sur la jeunesse américaine », écrit Michael True, « sont à la critique sociale contemporaine ce que le "There Was a Child Went Forth" de Whitman fut à la poésie lyrique du XIX^e siècle. Dès lors qu'on les a lus, on ne perçoit plus le monde adulte, le monde rationnel et quotidien de l'affairisme américain, des écoles américaines et des villes américaines de la même façon » (True 230). La prose de Goodman est en quelque sorte le *négatif* de la poésie whitmanienne. Alors que la voix optimiste de Whitman chantait un continent effervescent, plein de foi et de promesses, une terre grandissante animée par tout un peuple de bâtisseurs, Goodman nous montre, au terme de l'évolution industrielle, l'envers tragique de l'empire américain, ses failles immenses, l'écrasement du petit homme, l'échec de l'unité sociale, l'espérance désenchantée, mais

aussi la façon de reprendre l'histoire à *partir du moi*. Ainsi, et comme s'interpellant à distance par-delà les transformations de l'Amérique, c'est un peu la même voix — aimante, patriotique et *américaine* — que l'un et l'autre nous donnent à entendre : le même idéal démocratique fondé sur la fraternité (que Goodman appelle communauté) et la *self-reliance* (que Goodman appelle autonomie), la même croyance en un élan vital universel, la même sensualité, le même sens du concret, le même égotisme parfois, mais aussi le même *individualisme d'amour*, c'est-à-dire ouvert aux autres et au monde — comme un livre — au point qu'on pourrait dire des œuvres de Goodman ce que Whitman disait lui-même de *Leaves of Grass* : « Qui touche ce livre touche un homme ».

D'autres comparaisons s'imposent encore que Colin Ward a ainsi résumées :

Tous deux chantèrent la même cité ; tous deux célébrèrent le même fleuve ; tous deux peuvent être imaginés, à la façon dont Allen Ginsberg se représenta Whitman au supermarché : "tripotant les viandes dans le comptoir frigorifique et reluquant les garçons d'étalage". Tous deux se rendirent coupables de maladresses d'expression dans leurs œuvres les plus travaillées, non par manque de sensibilité mais parce qu'ils s'intéressaient à des significations qui ne relevaient pas de l'esthétique. Whitman se déclarait attaché au "commun, au familial, au bas", Goodman prétendait n'avoir à offrir que des "solutions simples et toutes bêtes", mais tous deux nous trompaient (Ward 237).

Il reste malheureusement que la contribution de Goodman au renouveau de la prose américaine n'est que très rarement comparable à ce que Whitman a pour sa part versé au patrimoine poétique de son pays.

Au reste, Goodman tranche avec tous les transcendentalistes par le fait qu'il ne se rallia jamais, ni de près ni de loin, à une conception *mystique* de l'homme et de la nature. Jamais il ne songea, comme Whitman, à fonder une nouvelle religion et, s'il lui arrivait de se référer à Dieu, à l'Esprit Créateur ou à la Grâce, ce n'était en aucun cas chez lui l'expression d'une foi reconnue, mais le simple recours à un langage métaphorique compris et accepté de tous depuis la nuit des temps. Contrairement à ses prédécesseurs du XIX^e siècle, il ne croyait pas à la présence d'un Dieu transcendant dans la nature des choses et, de ce fait, on peut dire de lui qu'il fut en quelque sorte un *transcendentaliste laïcisé*. Il resta d'ailleurs parfaitement insensible aux tentations mystiques — et notamment au mysticisme oriental — qui se firent jour aux États-Unis vers la fin des années soixante. Il se reconnaissait assurément dans le taoïsme, mais son

adhésion aux thèses de Lao-Tseu ne date pas des années soixante et elle ne relève en rien d'une conception mystique de l'homme et de l'univers⁴.

C. La tradition utopiste

« À l'exception de Babel — mais sa silhouette se découpe dans la lumière du mythe — les archives de l'utopie sont vides jusqu'au jour où Hippodamos, au V^e siècle, y dépose ses épures. À Milet, Hippodamos va construire une ville volontaire. La logique ordonne ses rues. Elle n'emprunte rien à la tradition, rien à la nature et rien aux dieux. C'est par un sacrilège que l'utopie fait son entrée chez les hommes » : c'est en ces termes que Gilles Lapouge, dans un livre remarquable, décrit la naissance de l'utopisme occidental⁵ (Lapouge 10), faisant coïncider son apparition avec la reconstruction de Milet par l'architecte Hippodamos, celui dont Aristote disait qu'il inventa le tracé géométrique des villes (11). Certes l'introduction de l'angle et de la ligne droite dans l'architecture est bien antérieure à Hippodamos : la géométrie n'était absente ni de Babylone, ni de la plupart des cités orientales, mais elle n'y concernait qu'une partie de la ville — tel temple, telle enceinte, tel monument — et relevait d'une symbolique religieuse. « Avec Hippodamos, soutient Lapouge, l'angle change de statut : désacralisé, il organise la ville en système. Il établit la résidence humaine sur une terre neuve, celle des mathématiques » (22).

L'apparition de l'utopie semble donc correspondre, dans l'histoire, à la naissance de l'esprit scientifique et de la rationalité occidentale. Elle traduit un déclin du religieux en même temps qu'un certain détachement des hommes par rapport aux courbes naturelles et aux configurations féminines qui jusque-là présidaient au tracé des villes. « Ce que dévoilent », poursuit Lapouge, « les formes des premiers hameaux, c'est, à travers les figures du corps féminin, la plus vieille couche formatrice, le *bios* : le nid, le sein, la jarre, la femme, la ville enfin ne forment que les illustrations provisoires d'un même modèle fondamental : la "nature". Et la ville d'Hippodamos, avec ses lignes droites, ses cercles et leurs rayons, est la première à s'en détacher » (15). Ainsi, l'Utopie serait née d'une soudaine transition de la ligne courbe à la ligne droite, de l'anarchie à l'ordre, de

⁴ Pour une étude des rapports particuliers que Goodman entretenait avec le taoïsme, voir mon *Présent au monde: Paul Goodman* (Bordeaux: L'Exprimerie, 2003) 183-205 (« Le Tao : une philosophie du monde-dans-l'homme »).

⁵ L'analyse concernant le point de vue de Gilles Lapouge reprend le passage qui lui est consacré dans mon *Présent au monde*, 104-106.

l'irrationnel au rationnel, de la nature à la culture, de l'ordre des dieux à l'ordre humain, voire masculin. Et c'est à partir de là que, s'élevant au-dessus des contraintes naturelles, les hommes se seraient mis à imaginer des architectures et des communautés parfaitement ordonnées, immuables, insensibles aux aléas du temps et se bornant à perpétuer un modèle initial fondé sur l'élimination du hasard et sur l'égalité absolue. D'où les constructions imaginaires qui ponctuent l'histoire de l'Occident, de Platon à Thomas More et de Campanella à Fourier ou à Marx.

À la tradition de l'utopiste Lapouge en oppose une autre, celle du contre-utopiste. L'utopiste, écrit-il, « est un homme d'ordre : il aime les balances, les livres de compte, les décimètres, les équations, les uniformes et les codes civils [...]. C'est un fanatique de la structure. Son rêve : injecter de la structure dans la vie des hommes, dans celle des sociétés ou des peuples » (24). À l'inverse, le contre-utopiste ignore la logique : « C'est un vagabond, un trimard, un *hippy*, un poète, un amoureux. Il se moque de la société et ne veut connaître que l'individu. Son domaine est la liberté, non l'équité [...]. il déteste le groupe, l'État, la cellule, le bureau [...]. Il se protège de l'histoire en la niant ou bien en rêvant à l'origine, au temps d'avant les temps. Il a choisi le vital contre l'artifice, la nature contre l'institution [...]. C'est un nomade, un pasteur, un descendant d'Abel, il mange les fruits du Bon Dieu, et toute la terre lui appartient » (23).

Même si elle permet commodément de rattacher Goodman à la seconde tradition — celle du contre-utopiste —, la distinction proposée par Lapouge est, nous semble-t-il, discutable : elle est trop linéaire et ne tient pas compte des modulations de l'histoire. Il est probable en effet que *de tous temps* les hommes se sont plu à imaginer des cités idéales — célestes ou terrestres — correspondant à *l'image inversée* de leurs conditions réelles d'existence. Dans les temps d'instabilité, de conquêtes ou de grands bouleversements, lorsque tout est fuyant et incertain et que la raison semble anéantie, comme sous le règne de Darius ou vers la fin du Moyen Âge, alors l'homme fait des rêves d'ordre, d'égalité et de justice : il échafaude des systèmes irréprochables où tout n'est que sécurité et harmonie. Au contraire, lorsque, comme aujourd'hui, la société est de plus en plus scientifiquement organisée et planifiée, lorsque l'individu est de façon croissante pris en charge par un État fortement structuré et centralisé, lorsque le bien-être se généralise et que la raison prétend régner, alors l'irrationnel reprend ses droits et l'utopiste, cette fois, prône le dépérissement des structures, rejette les institutions, table à nouveau sur le

risque et la créativité, redécouvre le goût de l'autonomie et les vertus de la nature. C'est plutôt dans cette perspective qu'il conviendrait, selon nous, de situer l'utopisme des années 60 en général et celui de Goodman en particulier. Ce que Lapouge appelle contre-utopie n'est qu'une forme historique particulière de l'utopie. L'utopie étatique et l'utopie anti-étatique — ou l'utopie de l'ordre et l'utopie de la liberté, pour reprendre la distinction de Fernando Aínsa⁶ — sont psychologiquement de même nature. Autrement dit, il n'existe, par-delà les variations de l'histoire, qu'une seule et même tradition utopiste, c'est-à-dire une seule et même dimension onirique de l'homme social.

Erich Fromm propose une autre interprétation du phénomène utopique qui, sur certains points, recoupe l'analyse de Lapouge, mais va plus loin, nous semble-t-il, dans l'explication historique et psychologique de l'utopisme et permet aussi de mieux percevoir ce qui apparente Goodman à la tradition et ce qui l'en distingue. Pour Fromm, l'utopie — phénomène presque exclusivement occidental — trouve son origine dans la parole messianique des prophètes de l'Ancien Testament. L'idée centrale du messianisme, écrit-il, est que « l'homme, après avoir perdu son unité première et pré-individuelle avec la nature et avec son semblable (ainsi que l'exprime symboliquement l'histoire de la Chute et de l'expulsion du Paradis) commence à faire sa propre histoire [...], mais l'histoire a une visée et un but : à savoir que l'homme, poussé par son désir de réunion avec la nature et son semblable, développera si complètement ses capacités humaines d'amour et de raison qu'il parviendra finalement à cette réunion, à cette nouvelle harmonie avec la nature et avec l'homme [...]. L'idée prophétique est que c'est *l'homme* qui fait seul son histoire — que ni Dieu ni le Messie ne touchent à la nature ni ne le "sauvent". Il grandit de lui-même, se développe et devient ce qu'il est potentiellement : cet état nouveau de la société s'appelle "ère messianique" » (Fromm VII). Il s'agit bien là, pour Fromm, d'une prophétie à caractère et à usage *historique*, qui ne se réalisera qu'à proportion des efforts *historiques* de l'homme. Or, constate-t-il, « le christianisme a tendu à infléchir ce concept dans le sens d'un salut purement spirituel et non-historique ; et la pensée médiévale est dominée par cette idée d'un salut qui se réalisera non pas dans l'histoire, mais dans un avenir trans-historique et eschatologique » (Fromm viii). C'est

⁶ Fernando Aínsa, *La reconstruction de l'utopie* (Paris, Arcantères Editions et UNESCO Editions, 1997).

pourquoi, endormie pendant des siècles, la vision prophétique d'une cité terrestre idéale dut attendre pour renaître la période décisive qui, avec le début de la Renaissance, devait inaugurer le nouveau destin de l'Occident : « Alors le grain de la pensée rationnelle et théorique, transplanté de la Grèce sur le sol de l'Europe, commença à germer [...]. Deux courants de la civilisation occidentale se rejoignirent : la vision prophétique de la société idéale comme but de l'histoire et la foi hellénique dans la raison et la science » (Fromm viii). À partir de là, toutes les grandes périodes qui suivirent — la Renaissance, la Révolution anglaise, le Siècle des Lumières et le XIX^e siècle — créèrent leurs propres utopies, *théoriquement* fondées sur un ordre rationnel, sur la justice, l'amour et la solidarité.

Le malheur est qu'au XX^e siècle nombre de ces utopies ont été bel et bien réalisées et que, en matière d'harmonie sociale, les résultats ont peu de chose à voir avec les prévisions théoriques. Outre qu'ils souffrent de la faim, les trois-quarts de l'univers connaissent le despotisme, la tyrannie ou la dictature ; quant aux quelques « démocraties » qui subsistent, elles s'étiolent peu à peu sous l'effet du centralisme, de la bureaucratie, de l'injustice et du désordre planifié. Surorganisées et surtechnologisées, nos sociétés modernes sont en fait, sous l'apparence du réalisme scientifique, de véritables constructions utopiques dans lesquelles, comme on dit aujourd'hui, la réalité dépasse de plus en plus la fiction. Dans sa rencontre avec le messianisme biblique, la rationalité grecque a fini par triompher et par occuper tout le terrain. C'est pourquoi, sans pour autant renier la tradition scientifique, les nouveaux utopistes, tel Goodman, se sont efforcés de rétablir un plus juste équilibre et ont mis radicalement l'accent sur le contenu messianique ou millénariste de l'utopie⁷. Mais ils ont, ce faisant, renouvelé l'ensemble de la tradition, car, tirant les leçons du passé, ils ont tenté d'arracher l'utopie à l'Histoire et d'inscrire le messianisme (ou le millénarisme) dans l'instant présent. Pour l'essentiel, l'utopisme social de Goodman n'est pas une projection onirique pour un temps à *venir*, mais une expérience, un existentialisme, visant à instituer ou à commencer d'instituer le « Royaume » — c'est-à-dire à réunifier la nature et la culture, l'homme et le monde, l'homme et l'homme — *dans le cadre tangible de l'Ici*

⁷ « Notre action », écrit Goodman sur ce point, « ne doit pas viser, à la façon des utopistes, une cité future ; nous devons (pour ainsi dire en tant que millénaristes) nous efforcer d'instaurer des conditions fraternelles dès aujourd'hui, en intégrant progressivement à la société libre que nous fondons un nombre de plus en plus grand de fonctions sociales », *Drawing the Line* (New York: Random House), 1962, 35.

et du Maintenant. En l'occurrence il s'agit bel et bien, comme dans le cas des phalanstères du XIX^e siècle — mais cette fois à l'intérieur même de la société — d'une *rupture* avec l'utopisme classique et sa tendance traditionnelle à toujours situer ailleurs dans l'espace et dans le temps la survenue du miracle social.

En dehors des considérations d'ordre historique concernant les erreurs du passé, le souci chez Goodman d'attacher l'utopie à la réalité vécue est aussi lié à son empirisme d'Américain et, sur un plan plus théorique, à la philosophie pragmatiste de C. S. Peirce, William James et John Dewey. Pour Goodman comme pour ces « expérimentalistes » (souvent mal compris — ou récupérés par le capitalisme d'affaires), il ne saurait y avoir de coupure entre un idéal lointain et la pratique immédiate, la fin est déjà en gestation dans les moyens, le développement individuel et social n'est pas un processus *clos* assujéti à un projet rigide et immuable qu'on aurait arrêté *a priori* : c'est dans l'espace vivant et *ouvert* de l'expérience que s'élaborent simultanément et la méthode d'action et les formes possibles de l'idéal à atteindre. Au lieu d'enfermer l'avenir et le réel dans un dessein pré-établi de façon contraignante et forcément arbitraire, le pragmatisme ouvre l'action humaine à l'imprévisible, à la nouveauté, à l'adaptation créatrice. Il est de ce fait le contraire des conceptions totalitaires de la démocratie et il permet de concilier — grâce à ce que James appelait l'empirisme radical — les vertus apparemment contradictoires du réalisme, de l'idéalisme et de l'utopie. Il fait de l'histoire une invention continue et de la société un laboratoire ou un chantier où tout est toujours à reprendre, à repenser, à recréer. La pensée de Goodman est, par bien des côtés, héritière de cette tradition : le mélange d'audace et de prudence qui caractérise ses propositions, son approche ponctuelle des problèmes, sa méfiance envers l'esprit de système, la nature toujours pratique, concrète et sélective de ses suggestions, mais en même temps la constance de sa vision anarchiste globale, tout cela met en lumière le caractère spécifiquement américain de sa forme de pensée et invite à définir l'utopisme goodmanien non comme un véritable utopisme, non comme une *pensée de l'ailleurs*, mais bien comme un vitalisme social ou, mieux, comme une synthèse du messianisme onirique et du réalisme expérimental. Il y a une filiation d'évidence entre le « practicalisme » social de James et la « practicalité » adamique de Goodman.

D. La tradition psychanalytique

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les intellectuels américains — qu'ils fussent libéraux ou « radicaux » — se retrouvèrent dans une situation difficile. Devant le fiasco universel des doctrines politiques, l'effondrement des valeurs, les ruines de la guerre, l'anéantissement de tant de vies humaines, ils ne pouvaient plus croire à ce en quoi ils avaient cru : « Contemplant les dévastations physiques, morales et intellectuelles de l'après-guerre », explique Richard King, « ils eurent la conviction grandissante que quelque chose s'était dévoyé dans la tradition occidentale. La révélation du massacre systématique de six millions de Juifs, la prise de conscience du caractère totalitaire du régime stalinien et l'utilisation d'armes nucléaires par l'Amérique contribuèrent à désabuser nombre d'intellectuels quant aux notions de progrès historique et de perfectibilité de l'homme » (King 43). De même qu'il fallait reconstruire un monde saccagé, de même il fallut à l'intelligentsia américaine opérer des révisions déchirantes et reprendre pour ainsi dire à zéro la façon dont jusque-là elle avait considéré l'homme et la société.

Cela prit du temps et explique les hésitations, le retrait et d'une certaine manière la platitude de la vie intellectuelle américaine jusqu'à l'explosion des années soixante. Dwight Macdonald fut certainement, à la tête de *Politics*, le premier à tenter une redéfinition du radicalisme à partir des désillusions de l'après-guerre. En septembre 1944, il publia une sorte de manifeste du « nouveau radicalisme⁸ » (Macdonald 1944 244) fondé sur le respect (limité) de la propriété, le refus des nationalisations, le contrôle ouvrier, l'élection (révisable) de tous les responsables politiques, économiques, judiciaires et sociaux pour un seul et unique mandat. Inspiré de Proudhon, de l'anarcho-syndicalisme et de la tradition populiste-progressiste américaine, ce programme autogestionnaire ne comportait — signe des temps — aucune référence à la tactique, à la stratégie, au sens ou à la logique de l'Histoire. Macdonald précisa sa pensée deux ans plus tard dans un essai intitulé « The Root Is Man » (Macdonald 1946) . Dans ce texte qui n'est pas sans rappeler les analyses antihistoricistes de l'époque — notamment *The Open Society and Its Enemies* de Karl Popper, *L'Homme révolté* d'Albert Camus et *Les origines du totalitarisme* d'Hannah Arendt —, Macdonald oppose le clan des « progressistes » — qui croient au progrès historique et fondent leur éthique sur la logique de l'histoire — au clan des

⁸ Dwight Macdonald, *Politics* (sept. 1944): 244.

« radicaux » pour qui la pensée et l'action politiques reposent sur des « absolus non-historiques [la vérité, la justice, l'amour] » (100). Est radical celui qui rejette l'idée de progrès dans l'Histoire et mise sur l'action de l'individu dans le seul cadre du présent : « Le lieu où se fait le choix des valeurs se trouve à l'intérieur de l'individu, non dans l'histoire de Marx, ni dans la science de Dewey, ni dans le Dieu de Tolstoï » (198).

À ce manifeste anti-étatique, anti-marxiste et, somme toute, traditionnel manquait une dimension nouvelle et positive — la dimension psychanalytique — que Goodman sut, avec d'autres et souvent mieux que d'autres, lui apporter — fournissant ainsi au radicalisme américain un regain inespéré de jouvence et de vitalité. Le déclin du marxisme comme théorie radicale du changement social s'accompagna en effet, dans l'Amérique de l'après-guerre d'une montée progressive du freudisme et des théories psychanalytiques. Comme le note à nouveau Richard King, « laissant derrière eux la rhétorique marxiste-populiste des années trente (lutttes de classe, oppression, réaction, progressisme, etc.) ainsi que la rhétorique traditionnelle de la religion occidentale (péché, culpabilité, vérité, erreur, salut, damnation), les cercles intellectuels avancés et, à leur suite, la classe moyenne lettrée s'emparèrent de la terminologie thérapeutique et des métaphores médicales pour s'expliquer eux-mêmes et expliquer l'état de la société » (King 44). Dans un monde tenu pour *malade* ou pour *fou*, le vocabulaire de la psychanalyse parut soudain répondre mieux aux traumatismes causés par la guerre que les liturgies discréditées de la politique ou de la religion. Connaissant une vogue grandissante mais éclatant au contact de l'Amérique en une diversité d'écoles plus ou moins orthodoxes⁹, la psychanalyse freudienne commença à s'appliquer, dans un élan nouveau, à des domaines non thérapeutiques : un important mouvement de pensée se fit jour qui, à partir du freudisme, s'efforça de conjuguer la théorie ou la pratique politique traditionnelle avec les apports de la psychologie des profondeurs.

Goodman fut, en compagnie de quelques autres, au centre de ce mouvement, mais sur un mode qui tranche de façon radicale avec la tradition « aseptisée » du néo-freudisme de l'époque. À la différence des

⁹ Sur la transplantation de la psychanalyse en Amérique et l'éclatement de l'orthodoxie européenne, voir : Donald Fleming et Bernard Bailyn, eds. *Perspectives in American History, vol. 23. The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* (Cambridge, Mass.: Charles Warren Center, 1968), et « The Legacy of the German Refugee Intellectuals », *Salmagundi* (automne, 1969).

néo-freudiens de son temps, Goodman insista avec force sur le rôle fondamental de la sexualité comme facteur social d'aliénation *ou* de libération. Bousculant les positions théoriques de Freud — en ce qu'elles risquaient de déboucher psychologiquement sur une conception conformiste de l'âge adulte et politiquement sur un renforcement de la soumission sociale —, il se rallia dans une assez large mesure aux conceptions plus pratiques et plus libératrices de Wilhelm Reich. « Reich, écrit George Dennison, avait été expulsé en fanfare du mouvement psychanalytique pour avoir mis l'accent sur le sens politique de la psychanalyse, et du Parti communiste pour avoir mis l'accent sur le contenu sexuel de la politique. Goodman reprit à son compte l'une et l'autre position » (Dennison 1978 20). Si la pensée psychanalytique de Goodman s'articule, de façon très particulière et nuancée, avec celles de Freud et de Reich, il faut néanmoins souligner, comme l'a fait George Dennison, que « ce serait une erreur de surestimer l'importance de Reich chez Goodman. Celui-ci trouvait simpliste sa théorie de la nature et estimait que sa conception du « self » et de la névrose restait trop étrangère à la vitalité dialectique qui caractérise ces phénomènes dans la vie. Freud, bien plus que Reich, influença sa pensée, et d'ailleurs l'approche psychanalytique date, chez lui, de bien avant la guerre. Ses premières nouvelles étaient déjà marquées par la psychologie » (21). Reste que Reich, poussant les enseignements théoriques de Freud jusqu'au bout de leurs implications révolutionnaires, a fortement marqué la pensée de Goodman et que cette filiation indiscutable permet de classer ce dernier parmi ceux que Richard King a justement appelé « the Radical Freudians » (King 50).

À la différence des « progressistes » désillusionnés (comme Lionel Trilling) qui se contentaient d'apporter une réponse philosophico-culturelle à des problèmes éminemment politiques¹⁰ et à la différence de la gauche libérale (David Riesman) se référant au freudisme comme à une théorie du XIX^e siècle largement inadaptée à notre époque¹¹, les « Radical Freudians » — Paul Goodman, Herbert Marcuse et Norman O. Brown — s'efforcèrent, à des degrés et sur des modes différents, de faire la synthèse entre le

¹⁰ Voir : Lionel Trilling, *The Liberal Imagination* (New York: Doubleday, Anchor Books, 1957) et *Freud and the Crisis of Our Culture* (Boston: Beacon Press, 1955).

¹¹ Voir : David Riesman, « Authority and Liberty in the Structure of Freud's Thought », « The Themes of Work and Play in the Structure of Freud's Thought », « Freud, Religion and Science » et « The Themes of Heroism and Weakness in Freud's Thought », in *Individualism Reconsidered* (New York: Doubleday, Anchor Books, 1955) – essais écrits entre 1946 et 1950.

radicalisme socio-politique traditionnel et la libération érotique des instincts. Richard King a, avec un certain bonheur, rangé ces trois penseurs sous une appellation commune « The Party of Eros ». Ce qui permet de les réunir ainsi, c'est (1) la conviction commune que la sexualité est au cœur de l'existence ; (2) le rejet — ou une interprétation très différente — de la théorie freudienne de l'instinct de mort et de l'instinct d'agression ; (3) le refus du conservatisme freudien en matière sociale et politique ; (4) la volonté d'assurer à la sexualité un rôle de premier plan dans l'élaboration d'un nouvel ordre humain ; (5) le souci hautement affirmé de parvenir à une société meilleure par la libération de l'éros individuel et l'érotisation de l'ensemble de la vie sociale. Mais, au-delà de ces convergences, il y a entre ces trois auteurs, ou plus exactement entre Goodman et les deux autres, assez peu d'affinités : dans toute son œuvre, Goodman cite une fois Marcuse, pas une seule fois Norman O. Brown. Il ne connaissait probablement ni l'un ni l'autre, ni ne se délectait de leurs écrits. La raison en est que Marcuse restait un marxiste (à la forme de pensée toute germanique) qui croyait à la transcendance du processus historique alors que Brown était, lui, un *mystique*, fondant son idéal de libération sur un « mysticisme du corps » qui était, explique Theodore Roszak, « tout à la fois séculier et transcendant » (Roszak 119). Marcuse était avant tout un *politique* — cherchant à greffer le freudisme sur l'arbre dégénéré du socialisme — et Brown un *apolitique*, venu sur le tard aux problèmes sociaux par le biais du freudisme, situant l'origine de la répression dans l'homme (« amoureux de ses propres chaînes » [Brown 242]) et préconisant dès lors une révolution de la conscience plutôt qu'une révolution économique et sociale. Goodman partageait avec Brown la conviction que les hommes sont séparés par une barrière intérieure, non par une barrière sociale, que l'histoire n'est que le retour du refoulé et que le salut viendra de la personne et de sa capacité à se réunir avec le monde, la nature, les autres et lui-même par une sorte de *sursaut d'amour*. Mais la réduction chez Brown de la personne à l'individu aboutit à la négation même de la société réelle, à l'abolition de la réalité sociale et au rejet de la politique comme moyen sérieux de modifier l'ordre des choses. Contrairement à Brown et à Marcuse, Goodman considérait à cet égard que *l'individu* comme la *Société* sont psychologiquement des abstractions du réel, que la seule réalité est l'individu-dans-le-groupe et que là réside l'unité fondamentale que par la politique *et* la psychanalyse il s'agit de retrouver. Par-delà le freudisme ou le reichisme, Goodman se référait à la

psychologie *gëstaltiste* fondée sur l'interaction dynamique de l'organisme et de l'environnement. Dès 1947 Goodman se lia d'amitié avec Fritz et Laura Perls, fondateurs de la Gestalt-thérapie aux États-Unis, et cette rencontre fut déterminante dans la mesure où elle permit à Goodman de mieux intégrer dans sa pensée — et dans sa pratique — le rôle de l'organisme (comme lieu de la psychologie) et celui de l'environnement (comme lieu de la politique).

Malgré tout ce qui les distingue, Richard King n'a pas eu tort d'assimiler ces trois auteurs sinon à une même « école », du moins à un même courant de pensée. Car ce sont leurs recherches théoriques, leurs tentatives visant à concilier la psychanalyse et la politique, la libération de l'éros et l'action collective, qui ont jeté les bases de ce qui allait devenir la *contre-culture*. Sans les travaux préparatoires de Goodman, Marcuse et Brown, on voit mal comment le mouvement contre-culturel des années 1950 et 60 aurait pu se développer dans le sens qui fut le sien et comment par ailleurs auraient pu voir le jour les œuvres théoriques maîtresses du Mouvement, notamment *The Making of a Counter-Culture* (Theodore Roszak, 1969), *The Pursuit of Loneliness* (Philip Slater, 1970) et *The Greening of America* (Charles Reich, 1970).

Au carrefour de la tradition et de la modernité, Goodman fut de ceux qui contribuèrent avec le plus de cohérence à *psychologiser la politique* et à *politiser la psychanalyse* — au nom de l'unité de l'homme.

E. La tradition juive

La place du judaïsme dans la pensée de Goodman peut se mesurer de deux points de vue différents et complémentaires : (1) d'un point de vue historique et sociologique, par l'étude de ses attaches naturelles avec l'intelligentsia juive new-yorkaise ; (2) d'un point de vue individuel et philosophique, par l'examen de ce qui relève effectivement du judaïsme dans la forme et la matière même de son œuvre. Nous aborderons successivement ces deux aspects du problème et tenterons de déterminer en quoi Goodman s'inspira ici aussi de la tradition et dans quelle mesure il sut la transcender.

L'histoire de la pensée juive aux États-Unis reflète l'histoire de la communauté juive américaine dans son ensemble, son évolution sociale, ses revirements politiques, les trois phases principales de son développement. Comme l'écrit Dominique Dhombres, « la première génération, parlant yiddish, rêvant parfois du socialisme révolutionnaire et autres

mythes de la vieille Europe, ne mettait guère en question son judaïsme : elle le vivait. La deuxième génération, dans sa fièvre d'intégration et d'ascension sociale, a tout rejeté, et violemment : il s'agissait d'être encore plus américain, plus « patriote » que les autres. La troisième génération [...] relativement prospère, apparemment intégrée, loin des ghettos [...] a oublié la langue et perdu le contact avec l'Europe ; [elle] s'interroge à présent sur son identité [...] et cherche [...], dans un mouvement qui ressemble à ce que les psychanalystes nomment « le retour du refoulé », à retrouver ses origines » (Dhombres 1). À cheval sur les deux premières, Goodman ne se fût pas reconnu dans la troisième et il eût sans doute condamné l'actuel regain du mysticisme juif comme étant une sorte de retour au ghetto.

Ce regain s'inscrit en effet à contre-courant de toute l'évolution de l'intelligentsia juive depuis les années 1930. Celle-ci n'a pu devenir une intelligentsia et un courant dominant de la pensée américaine qu'une fois la communauté juive sortie de son ghetto et au prix d'un abandon au moins partiel de la conscience juive. À partir du milieu des années trente, toute l'évolution de la pensée juive va dans le même sens et est simultanément marquée (1) par le passage du statut d'émigrant à toujours plus d'américanité ; (2) par le renoncement au provincialisme culturel et l'accès à toujours plus d'universalité et (3) par l'abandon du socialisme, voire du stalinisme, au profit du radicalisme dans un premier temps, du libéralisme dans un second temps. Dès lors, on peut dire avec Norman Podhoretz, que vers le milieu des années 60 l'intelligentsia juive américaine « s'était presque totalement désintégrée, sa cohésion n'ayant pas résisté [...] aux processus inexorables de l'acculturation » (Podhoretz 83). Le paradoxe de cette évolution est que l'intelligentsia juive n'a pu conquérir la position dominante qui est la sienne aujourd'hui qu'en se *déjudéisant*, c'est-à-dire en renonçant à la tradition qui la caractérisait à l'origine¹². (Nous verrons plus loin, s'agissant de Goodman, que ce qui a été consciemment abandonné a néanmoins continué de hanter *l'inconscient*.)

Il reste qu'entre les années 30 et 60 — période d'activité intense pour Goodman — l'intelligentsia juive new-yorkaise a bel et bien constitué une famille d'esprits particulière dont l'influence sur la vie intellectuelle et

¹² Leslie Fiedler écrit à ce propos : « Le triomphe de l'écrivain juif aux États-Unis coïncide avec le moment où sa conscience de lui-même comme juif est en train de se réduire à néant », *Waiting for the End* (New York : Penguin Books, 1964) 73.

politique du pays a été à bien des égards déterminante. Bien qu'il se soit agi en réalité d'un rassemblement de solitaires, d'une « harde d'esprits indépendants » (Harold Rosenberg — quoted in Howe 213) ou d'une « tribu mal cimentée et non reconnue » (214), cette famille était liée par suffisamment de convergences pour apparaître comme une entité singulière et originale. De ces intellectuels new-yorkais, Irving Howe dit, en 1970, qu'ils avaient en commun : un *anticommunisme* virulent (du moins après la Grande Dépression), une tournure d'esprit *radicale* (du moins jusqu'à une période récente), une prédilection pour la *spéculation idéologique*, une tendance à *politiser la critique littéraire*, un penchant pour la *polémique*, la volonté d'être *brillants*, la conscience de former une *intelligentsia*, l'appartenance à une *opposition active*, enfin le goût de la *pensée critique* (211, 212). Et d'ajouter : ils ont « une histoire commune longue aujourd'hui de plus de trente ans, une perspective politique commune — en dépit de querelles internes incessantes —, un style commun de pensée et peut-être d'écriture, des sujets de préoccupation intellectuelle communs et [...] une origine ethnique commune » (211).

Mais ces traits propres à l'ensemble de la famille ne doivent pas faire oublier qu'au fil du temps, à mesure de leur acculturation et de leur « américanisation », les intellectuels finirent, en ordre dispersé, par s'intégrer aux différents courants traditionnels de la vie sociale et politique américaine, certains se retrouvant dans l'aile la plus droitière de l'éventail idéologique. La Grande Dépression et la Guerre terminées, l'abondance revenue, on se mit à être moins sévère envers une Amérique qui venait de remporter la victoire contre les Nazis et constituait le seul rempart sérieux contre la menace soviétique. Alors se posa une question qui, selon Norman Podhoretz, contribua à diviser gravement la famille : « Dire que l'Amérique, c'était mieux que la Russie, cela signifiait-il que l'Amérique fût acceptable ? » (Podhoretz 93). Les uns, dans le sillage de Lionel Trilling, découvrirent à partir de là les nouvelles possibilités de ce que Mary McCarthy appela « America the Beautiful » ; de moins en moins « radical », *Commentary* se proposa « d'arracher la « famille » au désert de l'aliénation où elle avait si longtemps erré et de la conduire sur la terre promise de l'Amérique démocratique, pluraliste et prospère où elle vivrait avec un bonheur égal sa judéité et son américanité » (101). D'autres refusèrent ce conformisme insolite : Irving Howe, par exemple, fidèle à son socialisme de jeunesse, créa en 1954 la revue *Dissent*. Quant à Goodman, il semble être le seul, au milieu de ces années tumultueuses, à n'avoir pas varié : ni socialiste

ni stalinien au départ, il ne se rallia pas au libéralisme au terme de sa route. Il demeura de bout en bout un radical et un libertaire, ennemi résolu de la société industrielle et apparemment insensible aux aléas du temps (même si l'on peut noter une différence de ton, une différence de sérénité entre ses œuvres de jeunesse et les pages moins virulentes de sa maturité). S'il changea parfois de terrain, glissant de la politique pure à la psychanalyse, et souvent de compagnons — par exemple, délaissant *Partisan Review* pour les colonnes de *Politics* ou de *Why ?* —, ce fut par fidélité à lui-même, par souci de ne pas dévier, comme semblaient le faire certains autres, du combat que l'instinct et la raison lui dictaient de mener.

À ce niveau de l'histoire collective des juifs américains, le judaïsme et la judéité ne paraissent pas avoir joué chez Goodman un rôle plus important que chez les autres intellectuels new-yorkais de sa génération. Comme eux, il entra sur la scène américaine en laissant derrière lui les nostalgies du judaïsme et de la tradition. Ni en tant que référence historique, ni en tant que sentiment, le judaïsme n'exerça une influence significative sur sa vie consciente d'homme et d'écrivain : avant d'être (circonstancielle)ment juif, Goodman fut (fondamentalement) un intellectuel et un Américain. En revanche, comme substrat philosophique, comme résidu inconscient d'un certain milieu et d'une certaine éducation, comme dimension intime de l'individu, il semble bien que le judaïsme ait marqué plus en profondeur et la forme et le fond de l'œuvre goodmanienne.

Bien qu'il ait poursuivi l'essentiel de ses études à l'école publique et n'ait pas bénéficié de ce fait d'une éducation hébraïque soutenue, Goodman naquit et grandit dans une famille et un milieu juifs dont l'influence, ajoutée à celle de ses lectures et des cours occasionnels qu'il parait avoir suivis, étant enfant, dans un institut hébraïque¹³, a certainement modelé dans leurs couches les plus profondes certaines strates de sa personnalité et de sa pensée. Il avait la foi, mais curieusement ne croyait pas en Dieu. Il fut *culturellement* et *socialement* assez « juif » cependant pour s'occuper de près de l'aménagement d'un Musée Juif à

¹³ Dans « The Jewish Paul Goodman », *Genesis* 2 (12 octobre 1972), Burton Weiss écrit : « Paul Goodman fréquenta un *cheder*, "pendant des années" déclara-t-il un jour, et il y apprit bien – c'est-à-dire par cœur – [...] le siddur, Pirke Avot et le Chumash, avec les exégèses qu'on enseignait aux enfants juifs [...]. Lorsque nous fîmes connaissance en 1965, il utilisait toujours le 'Chumash-with-Rashil' [...] qu'on lui avait donné, étant enfant » (3).

New York et de l'architecture des synagogues, notamment celles qu'édifia son frère Percival¹⁴. Au surplus Goodman nous a laissé plusieurs textes qui témoignent de l'intérêt qu'il portait aux problèmes du judaïsme, en particulier par rapport à sa vie et à son travail d'écrivain. Ainsi : « Project for a Modern Jewish Museum » (avec Benjamin Nelson), « Creating a Modern Synagogue Style » (avec Percival Goodman), « Judaism of a Man of Letters », « Modern Artist as Synagogue Builder » (avec Percival Goodman), « The Jewish Writer and the English Tradition », « Jews in Modern Architecture » (avec Percival Goodman)¹⁵. Outre ces articles spéculatifs, on retrouve la présence des thèmes juifs dans de nombreuses parties de son œuvre, par exemple dans sa pièce *Jonah*, dans ses nouvelles (« Noah's Vineyard », « Saul », « Adam ») et dans de multiples poèmes (dont « The Well of Bethlehem »). Et ce n'est pas un hasard si l'épigraphe de *The Empire City* est empruntée à Maimonide.

Les avis sont en fait très partagés sur le degré de judéité qui caractérise la pensée goodmanienne. Certains, tel Colin Ward, excluent carrément Goodman de la tradition intellectuelle juive : « On parle par exemple, écrit-il, de la clarté française, de la profondeur germanique et du goût des juifs pour la spéculation abstraite par référence, je suppose, à la sainte trinité de Marx, Freud et Einstein. Hé bien, tout juif qu'il était, je ne crois pas que Paul Goodman ait appartenu à ce mode particulier de pensée » (Ward 238). Beaucoup plus nuancé, L. Becker reconnaît qu'à la différence d'un Bernard Malamud ou d'un Saul Bellow, il y a quelque difficulté à ranger Goodman dans la famille des « écrivains juifs ». Celui-ci se prête en effet moins aisément que Malamud à la définition donnée par Alan Warren Friedman du « Hero as Schnock » (Friedman). Il se rattache mieux, suggère Becker, à une tradition plus large, au personnage mythique de Job (raillant l'absurdité du monde) et plus encore à celui de Jonas (le prophète malchanceux qui espère et qui lutte). « Le thème de Jonas », dit-il, « sous-tend toute l'œuvre de Goodman » (Becker 207). D'autres commentateurs sont beaucoup plus affirmatifs encore : Edouard Roditi (ami personnel de Goodman) insiste, lui,

¹⁴ Par exemple, Temple Beth-El à Providence (Rhode Island), Baltimore Hebrew Congregation à Baltimore, Congregation Beth-El à New London (Connecticut), West End Synagogue à Nashville (Tennessee).

¹⁵ Dans l'ordre : *Commentary* (février 1946): 15-20; *Ibid.* (juin 1947): 542-44; *Ibid.* (septembre 1948): 241-43; *Ibid.* (janvier 1949): 51-55; *Ibid.* (septembre 1949): 211-12; *Ibid.* (juin 1947): 542-44; *Ibid.* (septembre 1948): 241-43; *Ibid.* (janvier 1949): 51-55; *Ibid.* (septembre 1949): 211-12; *Ibid.* (juillet 1957): 28-35.

sur l'une des sources de sa « méthode » sur laquelle, surtout en conversation, Paul a fort souvent insisté : la dialectique, non pas seulement socratique, mais aussi talmudique, telle que celle-ci se trouve illustrée surtout dans l'œuvre de Maimonide. Paul avait d'ailleurs une surprenante connaissance de cette méthode, ayant été, au City College, l'un des élèves de Morris Cohen. Paul avait en outre une certaine connaissance du *Sic et non* d'Abélard, et tout cela lui permettait de mettre en doute ce qui lui paraissait trop affirmatif, et de laisser ainsi « un peu d'air libre » pour l'évolution des idées, des événements¹⁶.

Point de vue que confirme Burton Weiss : « Surtout vers la fin de sa vie, ses espoirs pour l'avenir du monde étaient particulièrement modestes (comme ceux de Maimonide dans le dernier chapitre de *Minesh Torah*) » (Weiss 3). De la pratique de Maimonide comme de celle du Talmud (compilation d'un débat séculaire sur le texte *donné* de la Bible) Goodman paraît avoir retenu, au plan de sa méthode de pensée, l'habitude proprement juive de discuter incessamment le *donné* du monde, celui de la société comme celui de soi-même. De même, la tradition hassidique d'une vie communautaire intense n'est sans doute pas étrangère au choix goodmanien du communautarisme comme forme idéale de vie sociale et politique.

Mais la source la plus sûre en la matière, c'est Goodman lui-même. Dans « Judaism of a Man of Letters », il écrit en effet : « Si l'on pose la question des rapports entre la culture juive et mon comportement créateur comme homme de lettres, poète et tisseur de pensées politiques, alors j'ai beaucoup de choses à dire » (PG 1948 241). Il reconnaît ne pas avoir une conscience vive de la communauté juive et de ses problèmes, mais il ajoute : « leur impact sur moi est inconscient » (241). Depuis l'enfance il porte en effet en lui, de façon *intériorisée*, les histoires mythiques de la Bible qui sont le fondement de la tradition juive. Celles qui, de son propre aveu, se présentent le plus souvent à son esprit sont l'histoire de la Tour de Babel — symbolisant à la fois l'hubris des hommes et la rupture de leur unité — mais aussi celles d'Abraham et du Roi David qui « ont occupé, et continueront d'occuper, mon âme et ma plume, parce que je suis père de famille et poète. Et, comme je suis un anarchiste communautaire, je retourne (également) dans tous les sens [...] le récit d'Adam au Paradis » (241-242). Et il confirme ce que nous avons dit plus haut : « L'histoire de l'Évangile m'est intérieure » (242).

¹⁶ Lettre manuscrite personnelle en date du 2 novembre 1976.

Mais plus que par les textes eux-mêmes qui relèvent tout aussi bien de la tradition chrétienne, c'est par leur interprétation, par la dialectique et la théologie juives proprement dites qu'il se sent vraiment héritier de la tradition hébraïque. Il écrit : « Alors qu'avec les théologies des gentils ce sont les hérésies qui m'excitent l'esprit — elles ont la vitalité des extrêmes [Goodman songe ici au calvinisme, à l'athéisme, etc.] —, dans la théologie juive c'est précisément l'orthodoxie la plus stricte qui, en son centre même, est source de vitalité. Relevons les quatre propositions suivantes : il y a une Création, Dieu n'est pas un corps, le Messie viendra, le reste est douteux et inessentiel. Pour des raisons tout à fait différentes, ces quatre pensées paraissent nécessaires à ma lutte pour le bonheur » (242). Dans la première proposition — « il y a une Création » — Goodman trouvait l'idée que le monde existe, mais aussi (à la suite de Spinoza et de Maimonide) « que la Création se justifie elle-même, que je n'ai pas besoin de la justifier » (242). D'où, dans son œuvre, le rappel constant qu'il faut s'accommoder de « notre seul monde », du « seul monde qu'il y ait ». La deuxième proposition — « Dieu n'est pas un corps » — nous apprend avant tout, dit Goodman, « à ne pas adorer des idoles » (242), c'est-à-dire à se méfier des incarnations, des symboles et des représentations anthropomorphiques. D'où son refus du Père — en religion comme en politique — ; d'où aussi, dans une certaine mesure, sa vocation d'*iconoclaste*. À ses yeux, la troisième proposition — « le Messie viendra » — « signifie *plus* que la société idéale que nous autres moralistes politiques et anarchistes essayons maladroitement de faire advenir [...]. Elle signifie qu'il y faudra un miracle » (242). Autrement dit, pour nécessaire qu'il soit, l'effort des hommes ne suffit pas, et si assurément l'utopie va au devant du miracle, elle ne saurait, à elle seule, le faire survenir. La venue du Messie est ainsi le « pendant communautaire » (243) de cette notion chrétienne *individuelle*, et chère à Goodman, qu'est la Visitation du Saint-Esprit. De la dernière proposition — « le reste est douteux et inessentiel » — Goodman tirait l'enseignement qu'en matière de religion tout ce qui s'ajoute aux trois premières propositions n'est que littérature, chimères ou fantasmes. Il admirait la façon ouverte et enjouée dont par exemple la tradition juive traite de l'immortalité de l'âme. « En comparaison, soulignait-il, la théologie chrétienne abonde en illusions flatteuses dont même le contenu imaginaire se révèle totalement creux (demandez donc à un catholique de vous expliquer l'état de béatitude) » (243).

Goodman se réfère enfin à deux notions communautaires d'origine juive dont il dit qu'elles sont désormais inextricablement mêlées aux idées modernes d'anarchisme communautaire et d'éducation progressiste. Il s'agit d'abord des communautés juives médiévales, caractérisées par un cadre de vie limité, fondées sur le face-à-face et l'aide mutuelle, et internationalement fédérées entre elles : le projet de société proposé par Goodman s'inspire largement de ce modèle. La seconde idée, rattachée à la première, « c'est que chaque détail de la vie — l'acte de manger, de chanter, le tracé des rues — est une expression intégrale de la totalité de la vie, qu'il n'y a pas de distinction entre ce qui est privé et public, entre les fonctions nobles et vulgaires, entre symbole profane et symbole sacré » (243). Nous tenons certainement là l'une des sources de l'attachement, chez Goodman, à l'unité de l'homme.

Cependant ce que Goodman dit retenir des idées de la tradition, ce sont les *idées*, non la tradition elle-même. S'agissant du communautarisme juif médiéval, c'est, affirme-t-il, :

l'idée de ce genre de communauté que je trouve belle et durable, en aucun cas les applications présentes de cette idée, ni ce qui reste de ses applications anciennes. Par exemple, je mange comme un Américain, je pense que la famille patriarcale a été quelque chose de désastreux et que les mœurs sexuelles juives d'aujourd'hui sont condamnables, etc., etc. Ce n'est pas avec des juifs en tant que tels que j'aimerais partager ma vie dans une communauté de ce type, mais avec des personnes dont l'esprit fonctionne comme le mien. (243)

Si donc Goodman reconnaît sa dette envers certains aspects importants de la culture juive — « qui me forment et que je transforme » (243) — et s'il peut soutenir que cette culture « a marqué de son empreinte [...] tout ce qui est socialement significatif dans mon comportement » (243), il n'en définit pas moins nettement les limites de sa judéité, c'est-à-dire les limites de l'influence exercée sur lui par le judaïsme. Juif, il fut dès l'enfance nourri par l'enseignement hébraïque, mais, Américain, humaniste et citoyen du monde, on peut dire qu'il fut tout autant marqué par la Cité Empire où il vivait, par les tragédies politiques de son temps, le commerce des Anciens, la découverte de la psychanalyse ou sa rencontre avec la pensée de Lao-Tseu. L'enfermer dans le judaïsme, ne voir en lui qu'un « typical alienated Jewish intellectual », serait faire preuve de beaucoup d'excès, sinon de beaucoup d'ignorance : cela reviendrait en effet à ne tenir compte ni de l'évolution de la communauté juive américaine, ni de la façon dont la tradition juive s'articule chez lui avec l'ensemble des autres traditions, ni enfin du fonctionnement syncrétique de

l'intellect humain. Ici comme ailleurs, il faut se garder de confondre la partie avec le tout.

On peut s'étonner qu'une pensée abreuvée à tant de traditions ait pu apparaître comme une pensée neuve et originale. Le secret de ce paradoxe est que la tradition a été chez Goodman l'aliment, le matériau, *l'élément second* d'une créativité débordante qui constitue, elle, *l'élément premier* du génie de cet auteur. Ce qui fait l'originalité de Goodman, c'est moins la diversité des sources de sa pensée que l'art avec lequel il parvint à intégrer et à fondre ces multiples apports dans le creuset de sa propre *Weltanschauung* — comme si, par une étrange alchimie, toute la sagesse du passé prenait, dans sa bouche ou sous sa plume, la forme et même la substance d'une vision radicalement neuve. Restant pleinement lui-même et pleinement de son temps au milieu de tant d'influences, attentif aux leçons du passé comme à celles du présent, sachant d'où venait l'homme et à quel stade il en était de son progrès, il sut pressentir les configurations nouvelles d'un monde en gestation — s'avancant même, d'un pas sûr et souvent impérial, sur les chemins hasardeux de l'utopie. Aussi peut-on dire de lui qu'il fut un découvreur et un pionnier, et de son œuvre qu'elle fut dans une large mesure celle d'un prophète.

Ouvrages cités

- Becker, Louis D. « "I Light Fires. No one Comes." The Creative Literature of Paul Goodman », Ph.D., Emory University, 1972.
- Brown, Norman O. *Life Against Death*. New York: Random House, Vintage Books, 1959.
- Dennison, George. « The Legacy of Paul Goodman, » *Change* (hiver 1972-73); « The Ways of Nature, » *Inquiry* (mars 1978).
- Dhombres, Dominique. « Les Juifs américains face à leur réussite, » *Le Monde* (19 oct. 1976).
- Friedman, Alan Warren. « Bernard Malamud: The Hero as Schnook », *The Southern Review* (oct. 1968): 927-944.
- Fromm, Erich. « Avant-Propos » à: Edward Bellamy. *Looking Backward*. New York: Signet, 1960.
- Goodman, Paul. « Neo-Classicism, Platonism, Romanticism, » *The Journal of Philosophy* (15 mars 1934): 148-163; « The Political Meaning of Some Recent Revisions of Freud, » *Politics* (juillet 1945); « Western Tradition and World Concern, » in PG, *Art and Social Nature*, New York, Vinco Publishing Co., 1946; « Judaism of a Man of Letters », *Commentary* (sept. 1948): 241-43; *The Structure of Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1954; *The Community of Scholars*. New York: Random House, 1962; « The Cold Violence of the Self-Righteous Is the Worst Kind, » *New York Times Magazine* (28 avril 1968); « Kropotkin at this Moment, » *Dissent* (nov-déc.) 1968; *New Letters* 42/2-3 (hiver-printemps 1976), numéro spécial « The Writings of Paul Goodman »; « Notes from a Journal, » in *Nature Heals: The Psychological Essays of Paul Goodman*. Ed. Taylor Stoehr. New York: Free Life Editions, 1977.
- Hentoff, Nat. « The Legacy of Paul Goodman, » *Change* (hiver 1972-73).
- Howe, Irving. *Decline of the New*. New York: Harcourt, Brace and World, 1970.
- King, Richard. *The Party of Eros*. New York: Delta Books, 1972.
- Landré, Germaine. Introduction à *Walden ou la vie dans les bois*, Paris: Aubier, 1967.
- Lapouge, Gilles. *Utopie et Civilisations*, Paris: Weber, 1973.
- Macdonald, Dwight. *Politics* (sept. 1944): 244; « The Root Is Man, » *Politics* (avril 1946): 100 sq; juin 1946: 198 sq).
- Malina, Judith. *The Enormous Despair*. New York: Random House, 1972.

- Nearing, Scott. *Living the Good Life*. Préf. Paul Goodman. New York: Schocken Books, 1970.
- Nicely, Tom. *Adam and His Works: A Bibliography of Sources By and About Paul Goodman (1911-1972)*. Metuchen, NJ: The Scarecrow Press, 1979.
- Podhoretz, Norman. *Making It*. New York: Random House, 1967, (Chap. 4, « The Family Tree »).
- Rosenberg, Harold. « Autonomy: Paul Goodman, 1911-1972, » *Christopher Street* (juillet 1976).
- Roszak, Theodore. *The Making of a Counter Culture*. Londres: Faber, 1970.
- Steiner, George. « On Paul Goodman, » *Commentary* (août 1963).
- True, Michael. *New Letters* 42/2-3 (hiver-printemps 1976), « The Writings of Paul Goodman ».
- Ward, Colin. *New Letters* 42/2-3 (hiver-printemps 1976), « The Writings of Paul Goodman ».
- Weiss, Burton. « The Jewish Paul Goodman », *Genesis* 2 (12 octobre 1972).