

Le hippie et l'homme «distancié» : deux attitudes devant la réalité

par Placide GABOURY *

LA CONTESTATION est à l'ordre du jour et ses manifestations se relaient en tous points du globe comme à tous niveaux de la société: noirs contre blancs, étudiants contre cadres, ouvriers contre patrons, clergé contre Rome. À la base de ces conflits, il semble y avoir un *pattern* récurrent: celui d'une opposition entre structures établies et valeurs personnelles.

Le groupe fort diversifié qu'on appelle sommairement les « hippies » pourrait servir de prototype pour tous ceux qui défendent les valeurs personnelles contre l'inhumaine institution. Ce n'est pas que tous les libéraux ou radicaux soient du même avis que les hippies — mais ceux-ci semblent catalyser ou polariser les mouvements subversifs et, en ce sens, ils peuvent commodément servir de modèle. À l'examen de leur comportement on pourrait se demander si l'opposition absolue à toute institution est viable dans la société d'aujourd'hui, et si l'insistance sur les seules valeurs personnelles n'est pas une simple gageure d'utopiste.

I. — Le hippie: prototype du contestataire

Notre étude se divisera en trois parties. Après une exploration de la « philosophie » du hippie, nous examinerons, en suivant les schèmes du sociologue Peter

Berger, les relations entre l'individu et la société. Enfin, nous situerons l'homme « distancié »: celui qui conserve aux contingences leur visage relatif et éphémère.

L'historique des hippies

Le mouvement hippie est issu de la génération *Beat*, qui naissait dans les années 50. Ce groupe de littéraires, largement influencés par les religions orientales, rejetait la stagnation de la société bourgeoise. On fréquentait les milieux du jazz et de l'*action painting*; on y connaissait la marijuana, le peyotl et la mescaline; on pratiquait l'amour libre et le vagabondage¹. Les principales figures en étaient Allen Ginsberg (son *Howl* était une sorte de Déclaration de l'indépendance), Lawrence Ferlinghetti, Norman Podhoretz, Jack Kerouac et son compagnon Neal Cassady, Kenneth Rexroth, Michael McClure et d'autres. Ils se disaient *hip* (conscients, éveillés, dans le bain) et fort critiques de leur civilisation, cherchant passionnément de nouvelles expériences. Mais ils étaient encore peu nombreux.

Dans les années 60, l'expérience gagnait les proportions d'une société. Ce fut la « seconde »

1. Cf. Jack KEROUAC, *On the Road*, New York, Viking Press, 1955.

Ces notes sont tirées des articles suivants: Warren KINCKLE, « A Social History of the Hippies », *Ramparts*, March 1967, pp. 9 et ss.; June BINGHAM, « The Intelligent Square's Guide to Hippieland », *The New York Times Magazine*, Sept. 24, 1967, pp. 25 et ss.; « The Hippies », *Time*, July 7, 1967, pp. 18-22; Earl SHORRIS, « Love Is Dead », *The New York Times Magazine*, Oct. 29, 1967, pp. 27 et ss.

* Le Père Placide Gaboury, s.j., est professeur au collège Jean-de-Brébeuf, à Montréal.

génération, celle du *hip-py* (c'est-à-dire le *hip* avec diminutif ou suffixe mimétique), qui se distinguait du groupe initial par plusieurs traits. Tout d'abord, par une pratique plus généralisée et plus diversifiée de la drogue. Ensuite, par la musique *rock*, dont les Beatles se firent les messagers éclatants et instantanés. Le « lancement » du mouvement hippie eut lieu en 1965 après que des étudiants de Berkeley firent un « voyage » de LSD. Le mouvement s'accrut rapidement, sous la direction « spirituelle » de Timothy Leary, ex-professeur de Harvard. Le district du Haight-Ashbury de San Francisco devint la Mecque de cette quasi-religion.

Les hippies se distinguent enfin du *hipster* des années 50 par leur art. Beaucoup plus que la gestuelle de l'*action painting*, qui se cristallisait encore en une forme « fixe », l'art hippie est de pure participation, sans objet à contempler ou à analyser. Déjà l'art des *beats* s'éloignait à grande allure de la contemplation objective, mais celui des hippies devint une incursion purement subjective. « L'art n'est que l'expérience, dit Jean-Jacques Lebel. Ce que vous ressentez durant un *happening*, la façon dont vous fuyez cette expérience ou y participez, tout cela compose votre portrait. Et votre portrait est l'œuvre d'art². » Cette nouvelle forme d'art apparaît autant dans les séances de destruction que dans les *happenings*. Depuis les *Fleurs du mal*, les *Chants de Maldoror*, la *Fontaine* de Marcel Duchamp et l'*Ursonate* de Schwitters, l'anti-art réapparaissait périodiquement. Aujourd'hui, c'est l'« art souterrain », dont les princes d'ombre se nomment William Burroughs (*Naked Lunch*) — le *junkie* (« drogué ») par excellence qui sortit maître de toutes les expériences et qui réapparaît jouant son propre rôle dans le film *Chappaqua*; Alexander Trocchi, l'actuel patriarche de l'art « vandaliste »; Jean-Jacques Lebel de Paris; Herman Nitsch, qui célèbre à Vienne ses *blutorgie* (orgie de sang); Ralph Ortiz, le démolisseur de pianos, et enfin, les mouvements vandalistes: les *Provos* d'Amsterdam, les *Zaj* d'Espagne, et le groupe *Dimension-Zéro* du Japon, qui cherche la vraie nature des choses au moyen de la pornographie³.

Bien que le mouvement hippie n'ait pas comme la *Beat Generation* des maîtres aussi unanimement acclamés, il reste que certaines personnalités y jouent un rôle marquant: Timothy Leary, les gurus orientaux et les musiciens de pop-rock, dont Ralph Gleason est

le messenger; Paul Goodman, le philosophe des hippies, qui avec Norman O. Brown exprime leur besoin de se libérer des répressions; enfin, leur éminence grise professeur freudien-marxiste, Herbert Marcuse. Son désir de libérer l'homme de tous les complexes tissés par la machinerie moderne, uni à son espoir de voir un mouvement révolutionnaire renverser les absolutismes stalinien et capitalistes, donnent à Marcuse large audience auprès des deux « camps » de hippies: les activistes du *New Left* et les calmes personnalistes. Son « humanisme marxiste » semble, en effet, marier l'appel à la spontanéité et à la contestation: « la spontanéité, dit-il, ne suffit pas. Il faut aussi une organisation⁴. » Or, ce sont ces deux tendances qu'on retrouve chez les hippies: une majorité de « personnalistes » pacifiques, dont se détache une minorité agressive et hautement organisée.

Le mouvement des hippies a entraîné dans son courant les jeunes de 17 à 25 ans, pour la plupart de classe moyenne et de bonne éducation. Ils rejettent ce que le monde adulte de l'Amérique représente: les valeurs d'ordre, de travail, d'ambition, de propriété (le mien et le tien), les institutions, l'automation, la guerre. Ils rejettent la connaissance intellectuelle, surtout la connaissance scientifique et la discipline que celle-ci entraîne; ils repoussent le formalisme, l'absence totale de spontanéité que produirait la civilisation technologique. Pour eux, le travail est aussi périmé que la raison. Mais ils sont opposés au communisme qui restreint les arts et la liberté individuelle, autant qu'au capitalisme qui enrégimente les esprits et assujettit les personnes⁵.

Comme nous le disions plus haut, il y a aussi parmi les hippies des activistes politiques (*New Left*, *Black Panthers*), qui ne s'identifient aux premiers que par une haine commune de l'*Establishment*, des préjugés sociaux, de la culture américaine, des traditions, de la politique étrangère, des conservateurs autant que des libéraux; ils en diffèrent par leur façon de résoudre les problèmes: les hippies passifs laissent tout tomber, tandis que les activistes du *New Left* veulent la révolution⁶.

Aux yeux du hippie moyen, l'agressivité et la possessivité sont une invention de la société, dont il

4. « L'Express va plus loin avec Herbert Marcuse », *L'Express*, n° 898, pp. 23-29.

5. June BINGHAM, *op. cit.*

6. C. Kenneth KENISTON, *Young Radicals*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968.

2. Barry FARRELL, « The Other Culture », *Life*, Feb. 17, 1967, p. 92.

3. *Ibidem*, pp. 87-102.

s'écarte comme une branche nouvelle: il se voit vraiment comme un mutant du genre humain. Il refuse de voir des *patterns* dans l'histoire ou dans son propre comportement: pour lui, tout est un choix de sa liberté reconquise. Son code pourrait s'énoncer ainsi: « Fais ton affaire, où et quand tu le veux; laisse tomber la société; donne de l'expansion à ton esprit, en expérimentant la beauté, l'honnêteté, l'amour, le plaisir — embellis par la drogue. »

Un certain groupe de hippies met l'accent sur une quête religieuse: leur auto-connaissance leur permettrait de se « transcender », d'atteindre « les espaces libérants du moi délié » (*selflessness*), d'entrer dans une relation fusionnaire avec le monde. Au moyen d'hallucinogènes (marijuana, mescaline, DMT, STP), on veut atteindre le *satori* du bouddhisme Zen, par où la spontanéité est descendue dans sa source, au-delà de tous les écrans rationnels. D'ailleurs, bon nombre d'observateurs voient le phénomène comme un renouveau mystique, d'autres comme une sorte de gnosticisme ou de néo-adamisme ⁷.

Les hippies s'appellent la « Génération de l'Amour », les « Enfants des Fleurs ». Ils partagent tout et vivent de peu. Dans ce contexte d'amour, ils se voient comme honnêtes et spontanés, pacifiques, essentiellement non violents. Chez eux, le sentir l'emporte sur le savoir, la créativité sur l'ordre, la fantaisie sur la logique. Ce qu'on est l'emporte en valeur sur ce qu'on fait. L'existential, le personnel, l'intériorisé supplantent à leurs yeux le monde arriviste et hypocrite, tendu et volontaire d'aujourd'hui.

Stoppés en pleine étude, les hippies ne sont pas intéressés à la connaissance méthodique, surtout scientifique: pour eux cela représente une pensée dure, impersonnelle, froide, logique, plus proche de la calculatrice que de l'âme vivante. Ils abhorrent le chiffre et préfèrent la poésie, la musique, un « art nouveau », floral et phosphorescent.

Attitude vis-à-vis de la connaissance

L'usage de l'« acide » aide le sujet à partir intérieurement en voyage dans une expérience d'expansion subjective qui nie la froide réalité du dehors, qui l'« embellit »: c'est une connaissance par envoûtement, par connaturalité plutôt que par analyse, recherche, distanciation: une rentrée, une résorption dans la chaleur du moi parfaitement harmonisé avec son univers.

7. William W. MACDONALD, « Life and Death of the Hippies », *America*, Sept. 7, 1968, pp. 149-155.

Le psychiatre Karl Stern (*The Flight from Woman*) soutient que la connaissance par connaturalité, qui est un aspect du mode intuitif-poétique de connaître, prend source dans la relation mère-enfant. De son côté, Erich Fromm (*The Art of Loving*) dit que l'amour maternel est un amour de l'être: du seul fait qu'il existe, l'enfant est aimé. L'amour paternel serait plus conditionnel: l'enfant doit faire quelque chose pour gagner l'amour du père, rencontrer ses exigences. Les hippies disent justement: ce n'est pas ce qu'une personne fait qui compte, mais ce qu'elle est. Ils disent aussi que c'est l'amour, non la connaissance, qui mène à la vérité. Or, comme le note George B. Murray ⁸, la connaissance intuitive-poétique est analogue à l'amour maternel; la connaissance analytique-scientifique est analogue à l'amour paternel.

« Louis J. West, psychiatre, a trouvé que les hippies, bien qu'aimant l'humanité en général, ont habituellement assez peu d'amitiés profondes ou d'intenses relations interpersonnelles ⁹. » Kenneth Keniston, dans son étude *The Uncommitted* ¹⁰, découvre que les jeunes qui laissent tomber la société ont presque toujours pratiqué l'identification avec leur mère plutôt qu'avec leur père. Des études sur les habitués de l'héroïne fournissent les mêmes conclusions ¹¹.

Il semblerait que la connaissance d'ordre scientifique et analytique demande de la discipline, de la ténacité et une certaine prise sur le réel. Or, par son refus de toute forme de violence, ainsi que de tout effort intellectuel systématique, le hippie opte pour un monde intériorisé, subjectif, poétique, maternel. Si l'on entend la réalité selon la définition du philosophe C. S. Peirce (« ce qui existe, indépendamment de ce que l'on en pense ou expérimente — ce qui résiste »), il est certain que le hippie n'est pas intéressé à ce type de réalité. (Le sociologue Peter Berger, auquel nous reviendrons plus loin, entend dans le même sens le mot « chose ». Pour lui, la société est, suivant en cela la tradition de Durkheim, une réalité aussi irréfutable qu'une pierre sur laquelle on bute — et en ce sens, elle est une « chose ».)

8. George B. MURRAY, « Hippies: They see it intuitively », *American Journal of Catholic Youth Work*, Vol. IX, n° 1, Spring 1968, p. 7.

9. *Ibidem*, p. 8.

10. *Idem*.

11. *Ibidem*, p. 7.

« Je pense, dit George B. Murray, que l'attitude du hippie vis-à-vis de la connaissance est essentielle à sa compréhension, car elle aide à expliquer pourquoi les hallucinogènes plutôt que les narcotiques « durs » ont leur préférence¹². » (Rappelons ici qu'il y a deux types de drogues: les narcotiques « dépressifs » comme l'héroïne, l'opium, les barbituriques, l'alcool, les tranquillisants, et les hallucinogènes « stimulants » comme la marijuana, le haschich, le peyotl, les graines de volubilis, les graines de rosier « hawaïen », les champignons mexicains, la mescaline, le LSD, le DMT, le STP, la psilocybine, la psylobine, le *speed* — dexedrine, benzedrine, methedrine.) « Les habitués de l'héroïne, de même que les drogués endurcis (*hard-core junkies*), ne parlent que fort rarement d'une intuition (*insight*) après leur « pique ». Ils sont avant tout intéressés à atteindre un *cool*, espérant bien sûr l'« éclair » visuel, mais leur préoccupation est d'abord le *cool*. Le narcomane au contraire n'est pas attiré par une connaissance transcendante, ou par des vibrations ontologiques qui égayent les preneurs d'« acide ». Or cette « connaissance » à laquelle ces derniers atteignent n'est évidemment pas de l'espèce scientifique, mais plus subjective, intuitive, ou disons, poétique. Par le fait même, cette connaissance n'a pas la qualité froide et technique de la connaissance scientifique; mais elle est plus chaleureuse, plus immédiatement parlante au consommateur d'hallucinogènes. La mescaline, le DMT, le STP, etc., aident à provoquer un retrait en soi-même, loin de la froide objectivité de l'entourage¹³. »

Nathan Adler est peut-être celui qui poussa le plus loin l'analyse du phénomène hippie, qu'il retrace jusqu'aux Gnostiques. Il voit dans le hippie le type de ce qu'il appelle la personnalité anti-nomienne¹⁴ (c'est-à-dire contre la loi), qui réapparaît à des moments de crise sociale, où elle sert de rajustement. Ainsi, les Gnostiques, les Manichéens, les Cathares, les Romantiques et, enfin, les Hippies réagissent de façon semblable devant la société et la vie.

« Bien que les métaphores changent, dit Adler, des thèmes semblables réapparaissent. Les problèmes religieux et existentiels deviennent primordiaux. L'« auto-actualisation » et la « transcendance » deviennent des motifs dominants. Des adolescents parlent de l'unité

12. *Idem*.

13. *Idem*.

14. « The Antinomian Personality: The Hippie Character Type », *Psychiatry*, Vol. 31, n° 4, Nov. 1968, p. 329.

de l'humanité et du besoin de fusionner, comme s'ils étaient des Sufis ou des disciples de Meister Eckhart. Il y a de toute évidence une diffusion de l'Ego et un narcissisme intensifié qui se retire du monde pour s'orienter vers le quiétisme... Ces tensions et thèmes s'unissent dans un ensemble qui constitue la personnalité anti-nomienne¹⁵. » L'antinomien craint la diffusion et la dépersonnalisation, c'est pourquoi, « par des *trips* vers l'intérieur, par une fusion panthéiste, ou des élans sadistes et masochistes, il tente de démontrer sa capacité de contrôler son Moi et les objets...¹⁶ ».

Ce type estime le sentir, le toucher, la vue, plus que l'abstraction intellectuelle ou le cognitif¹⁷. « En perdant le sens de l'ordre, l'antinomien perd aussi ses propres frontières. Il affirme la primauté du soi « naturel » et de ses impulsions et désirs, rejetant tout conseil de mesure et de contrôle¹⁸. » En effet, le hippie ressemble au Gnostique: « la Gnose se réfère à la connaissance, mais non à la connaissance comme processus analytique et cognitif. Elle implique plutôt l'Illumination, la Révélation, l'Intuition, comme base d'un connaître supérieur, plus vrai, et plus pur¹⁹. » Les deux types se défient de l'analyse rationnelle et s'appuient sur l'inspiration, l'enthousiasme, l'intuition et l'irrationnel, et tous deux disent que la connaissance mystique dispense des lois morales et de la discipline: l'être supérieur est libéré de toutes limites.

« Les Hippies cherchent un Âge d'Or pour renouveler la perte de l'innocence enfantine, ou pour trouver la pureté des anciens apôtres, ou l'intégrité du bon sauvage. » (Cela rappelle la conception de « civilisation close » où Georges Lukacs voit l'homme primitif parfaitement fusionné avec l'univers.) Mais, selon Norman J. Levy, dans tous les cas de LSD qu'il a rencontrés, « le retour au réel semblait les rendre plus conscients de leur solitude, de leur stérilité et de leur appartenance coupée...²⁰ ».

Le hippie, s'il n'est pas un activiste, refuserait donc d'affronter le réel autant que de se contraindre. (*If it feels good, I'll do it.*) Il envisage la communi-

15. *Ibidem*, p. 326.

16. *Ibidem*, p. 327.

17. *Ibidem*, p. 327.

18. *Ibidem*, p. 330.

19. *Ibidem*, p. 331.

20. *Op. cit.*, p. 56.

cation comme une fusion, par identification interne, par une expérience subjective d'union globale avec les êtres, non comme un affrontement. Et il voit l'amour comme fusionnaire, comme une aventure sans opposition, sans risques et merveilleusement suave.

Les Hippies contestés

Mais les hippies sont loin d'être en paix avec eux-mêmes, et la critique qui vient de leurs propres rangs va s'accroissant. Même des prophètes du *Hippie dom*, tels que Norman Mailer, des participants de leur non-violence, comme Joan Baez, commencent à se faire hésitants. Les Beatles eux-mêmes, initiateurs de la musique dite « psychédélique », satirisent la révolution de la jeunesse. C'est ce que des chansons comme *Revolution* et *All You Need is Love* semblent suggérer²¹.

Il y a en effet plusieurs dangers qui menacent de paralyser le mouvement: l'usage de stimulants (les effets récurrents du LSD persistent même si l'on se tourne ensuite vers la *marijuana*); l'éthique de l'amour qui semble impuissante à convertir les antagonistes; la guerre avec la police et les groupes minoritaires (*New Left*, *Black Panthers*); la plaie des pseudo-hippies, appelés hippies de « plastique », qui frelatent l'image de l'authentique.

Mais il y aurait autre chose. La quête de soi-même, qui est un bien très noble et depuis longtemps recherché, entraîne des efforts ardues et longs. Cela ne peut se faire comme on fait un gâteau: ajouter de l'eau et mêler. Le seigneur Bouddha, dont se réclament plusieurs hippies, quitta son chez-lui pour s'en aller nu-pieds et poilu à la recherche d'une réponse à la souffrance humaine. Il demeura 14 ans en méditation rigoureuse, avant d'atteindre au Nirvana qui déploie tous les espaces. Mais, contrairement aux hippies, le Bouddha était tolérant vis-à-vis de tous les hommes, et il révisait constamment ses idées sur la réalité²².

Le hippie voudrait-il à la fois la libération et le moyen facile d'y arriver, c'est-à-dire un nirvana parfait et à l'instant? Si l'on se réfère à son art, il semblerait que le hippie veuille jouir sans trop d'effort. Selon le poète Jack Gilbert: « Ils veulent le plaisir

instantané sans aucun effort. Il y a une absence de tension dans l'esprit; et comment avoir de l'art décent sans tension...²³ » En effet, leur *art-happening* est pure spontanéité, refusant tout contrôle, toute structure, tout travail. Or, si l'on en croit le poète *beat*, Norman Podheretz, « la créativité est une fusion miraculeuse de l'énergie non inhibée de l'enfant avec son opposé et ennemi apparent: le sens de l'ordre, qui est si péniblement imposé à cette chose devenue intelligence mûre et disciplinée. Et lorsqu'il n'y a pas cette sorte de fusion, on a d'un côté des happenings, et de l'autre, un « mandarinisme détaché²⁴. »

De plus, le hippie semble connaître la société aussi peu que lui-même. Il croit que l'État est comme un individu, capable de trouver son bien suprême dans le sacrifice de soi-même; alors qu'au niveau international, le bien suprême ne peut être, semble-t-il, que la justice²⁵. Et cela ferait mal au hippie qui voudrait voir l'amour répandu à tous niveaux, mais une conception particulière de l'amour. Oublierait-il qu'il y a, en plus de la fusion, l'opposition possible — comme en chaque individu, il y a une part privée (la personne) et une publique (la société) ?

On pourrait également penser que le hippie est illusionné sur lui-même. Il s'imaginerait pleinement et uniquement aimant. « Mais, remarque June Bingham, si l'on ne ferme les yeux lorsqu'on l'entend parler des bourgeois, on croirait entendre un raciste parler des Noirs²⁶. » Un hippie qui est *high* peindra une toile qu'il certifie être originale et géniale; mais un psychiatre y détecte avec sûreté l'influence classique de la drogue. (Cela pourrait indiquer que l'artiste n'écrit pas *Le poème du Haschich* ou *Kubla Khan* sous l'influence de la drogue s'il n'est d'abord un Baudelaire ou un Coleridge; ou encore, qu'il est facile de se prendre pour un visionnaire — aussi longtemps que l'on n'a pas d'œuvre à affronter.)

Le rêve hippie et la réalité du mal

Comme nous l'avons vu, même dans sa façon de connaître, le hippie oublie peut-être un côté du réel: connaître, c'est pour lui savourer de l'intérieur, être englobé dans l'univers. Mais n'est-ce pas aussi éprou-

23. « What is art Today ? », *Time*, Jan. 27, 1967, p. 22.

24. « On Creativity », *Playboy*, Dec. 1968, p. 137.

25. June BINGHAM, *op. cit.*

26. *Ibidem.*

21. Cf. Ralph J. GLEASON, « Like a rolling stone », *Jazz and Pop*, Nov. 1968, p. 16; *Time*, Sept. 6, 1968, p. 59.

22. June BINGHAM, *op. cit.*

ver la résistance des choses, leur privilège d'exister indépendamment de l'idée que j'en pourrais avoir ? Car les êtres survivent à l'interprétation qui les infléchit: la réalité rappelle que la fusion avec l'univers n'est jamais parfaite. Les matières sont des murs autant que des miroirs, des résistances autant que des assises: même le verre est un écran. Les hippies peuvent oublier ces faits lorsqu'ils ignorent que les maladies vénériennes et les effets (encore imprécisés) du LSD sur les chromosomes sont des réalités que la plus belle « expérience » d'amour ne saurait annihiler.

La vision purement « franciscaine » de la réalité serait-elle une impasse ? Car même à l'intérieur d'un groupe choisi, les charmes se brisent. On ne peut suspendre les problèmes économiques ou les lois de la thermodynamique. Exclure le monde hostile, lui fermer la porte, pour remplir la chambre d'encens et d'aise, de musique et d'insouciance, est-ce désormais possible ? À moins qu'on s'isole à la campagne (où l'on trouvera aussi des bouses de vache). On peut rêver de créer un monde retiré, loin de la profanité des « gens corrects », pour recouvrer un monde en quelque sorte sacré. (Le monde psychédélique est-il devenu ce nouveau *locus* sacré remplaçant le temple de naguère ?) Oui, les amoureux peuvent, pour un temps, ignorer l'univers; mais tôt ou tard — assez tôt habituellement — quelqu'un doit s'aventurer dans la pluie pour faire les courses; les virus pénètrent: la boîte de Pandore est ouverte.

La vie telle que la rêvent les hippies (et qui ne la rêve, comme échappatoire, comme frasque de week-end ?) cette vie serait convaincante s'il n'y avait le mal. Si les hommes n'étaient pas des êtres ambigus, portant misères et masques autant que sourires et fleurs. (Même chez les hippies, il y a les *Hell's Angels*.) Si tous étaient des « bons sauvages », il n'y aurait pas de problème. Mais s'il en avait été ainsi, nous n'aurions justement pas eu la société d'aujourd'hui. En fait, les hippies n'acceptent pas toute la réalité; ils croient aussi échapper par miracle ou alchimie à la faiblesse humaine. Mais ils soupçonnent bien que leur mode de vie n'est possible qu'à condition que les Autres, c'est-à-dire les adultes « corrects », soient là au moins pour être niés.

L'homme aurait-il changé parce qu'il a découvert la drogue ou parce qu'il est écoeuré des structures, de la machine, de l'hypocrisie ? L'homme n'a-t-il pas toujours été un peu ainsi ? Peut-on recommencer l'univers ? Le hippie est-il lui-même un homme sans défaut, totalement aimant et aimable ? Et au nom de quoi le serait-il ?

On pourrait plutôt croire qu'il ne fait que réagir bien docilement et souvent à son insu aux conjonctures de l'histoire et aux conditionnements humains. Personne, semble-t-il, ne peut vraiment être un *dropout* au sens où les hippies l'entendent. Mais on croirait peut-être davantage à leur bonne volonté s'ils se retiraient à la campagne pour faire leur besogne (*do their thing*), et laissaient la ville aux Autres. Car ce sont des urbains qui ne semblent pas vouloir réellement renoncer aux avantages de la ville — sauf peut-être le groupe *Morning Star*. Ou chercheraient-ils la publicité qu'offre le cadre urbain ? Du moins, semble-t-on dire, le hippie croirait perdre son intégrité s'il cessait d'offenser le monde « correct »²⁷.

L'impossible repliement global

Mais même si l'on suppose que le hippie ne veut pas nier la société, seulement la transformer, peut-il le faire en se retirant ? Certains le pensent. Son retrait ne serait alors que provisoire et incomplet ? Du moins, n'offre-t-il pas une solution à la vie moderne dans son entier, puisqu'il en nie la part compétitive, scientifique, organique, ainsi que son côté « engagement » social. Il semble en effet vivre un seul visage de la vie: sa doublure de satin. Mais il y a aussi l'étoffe extérieure: le mal, la faim et la résistance des matériaux. Que va-t-on faire de tout cela ? Il est assez significatif que, lorsque l'hépatite aiguë gagne le hippie, il se fait totalement dépendant de la médecine moderne.

Il ne semblerait pas possible ni de refuser le passé, ni de s'aliéner vis-à-vis de la société. « Les institutions, dit John P. Sisk, sont les aspects communaux et sociaux de nous-mêmes; et elles sont l'Autre, l'Ennemi, dans la mesure où nous sommes aliénés vis-à-vis d'une part de nous-mêmes »²⁸. « Rien ne peut remplacer les institutions, dit le sociologue Nathan Glazer, même si elles deviennent bureaucratiques et corrompues »²⁹. Si l'homme est de dimension sociale aussi bien que personnelle, il renoncerait à une part inaliénable de lui-même en refusant la société. Il retomberait dans un « pour-soi » absolu, un solipsisme sans issue.

Mais au juste, comment l'individu est-il relié à la société qui l'habite autant qu'elle s'oppose à lui ? Nous le demanderons au sociologue Peter Berger³⁰.

27. *Ibidem*.

28. John P. Sisk, « The Escalation Bends », *The National Catholic Reporter*, Nov. 6, 1968, p. 6.

29. *Ibidem*.

30. Nous nous reportons à ses ouvrages suivants: *The Noise of Solemn Assemblies, Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective, The Sacred Canopy*; P. BERGER & Thomas LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*.

II. — Le jeu entre l'individu et la société selon Peter Berger

Peter L. Berger considère la société comme un jeu. La personne est perçue comme un répertoire de rôles, et dans chaque rôle se trouve une identité. Ainsi, le père de famille peut aussi jouer le rôle de maître d'école et celui de pasteur: chacune de ces trois occupations lui dicte une série d'attitudes intérieures autant qu'extérieures, des règles de conduite, des formes de pensée. Chaque rôle forme, modèle à la fois l'action et l'acteur. Il est difficile d'y « faire semblant »: on devient ce à quoi l'on joue — un tel *est* professeur ou policier, pendant qu'il est « en devoir ».

L'enfant qui intègre cette société doit tout d'abord se contenter des parents que le destin lui donne. Les adultes ont établi les règles et il n'y a pas d'autre jeu disponible. L'enfant s'ajustera à la vision du monde transmise par les parents: s'il est respecté, l'enfant se respectera; s'il est vu comme inadapté, il le sera en effet. L'enfant veut être « bien » avec le réel: il en est le miroir, sa conduite confirme l'approbation du réel. Selon George H. Mead, la découverte de soi-même et la découverte de la société sont pour l'enfant un seul et même événement. L'enfant découvre qui il est à mesure qu'il apprend ce qu'est la société. « Soi » et « société » sont pour lui deux faces d'une même médaille.

Ainsi la société ne détermine pas seulement ce qu'on fait mais ce qu'on est. Et si l'enfant désire justement ce que la société attend de lui, c'est que les parents, premiers agents et symboles de la société, lui ont donné l'impression que les demandes de la société étaient les seules possibles.

Socialisation primaire

La première forme de socialisation se situe au niveau de la prime enfance, où le monde est global et protecteur. L'enfant a besoin de sentir que tout va bien, que l'univers est en accord avec lui, et lui avec l'univers, afin que l'intégration dans la société se fasse harmonieusement, pour qu'il soit « heureux ». L'enfant en pleurs s'y fait dire par sa mère: « ne pleure pas, ce n'est rien, voyons, *tout va bien* ». Ce premier contact avec la société protège l'enfant contre l'extérieur, contre la terreur et l'accidentel. Tout y est ordonné, paisible et comblant. « Là tout n'est qu'ordre et beauté... » Tout y a sa place et son sens, sans faille

ni faiblesse. Ce n'est pas un des mondes possibles, mais l'unique. On fait apparaître nécessaire ce qui n'est en fait qu'accidentel, contingent et voulu par les parents. Mais l'enfant n'y voit pas le jeu.

Socialisation secondaire

Dans ce que Berger appelle la socialisation secondaire, le monde clos se rompt. L'enfant va à l'école, apprend que le monde des parents n'est pas l'unique, mais *un* des univers. L'enfant vit malgré lui dans le monde de ses parents — toujours le premier référent, le seul vraiment « réel » mais désormais, en quittant la classe, il peut laisser derrière lui le monde de l'arithmétique. Cela lui fait prendre conscience qu'il y a dans sa vie des rôles distincts n'absorbant pas tout le réel. Il commence à percevoir des mondes entre parenthèses et les rôles divers qui s'y ajustent.

Découverte des parenthèses

À mesure qu'il grandira, l'enfant multipliera ces « mondes entre parenthèses », en référence avec le monde principal donné par les parents. Il a appris que la réalité n'est pas continue, qu'il existe des rôles, des mensonges: la plénitude, le tissu sans couture, la confiance sans rupture avec le monde, cèdent la place à du discontinu, au morcellement du réel, à la dissociation. Dans la mesure où il refusera cette pluralité du réel, il voudra retrouver la forme close et consolante de l'enfance. Le monde de l'enfant est en effet absolu, émotionnel et inévitable; il devient adulte en se faisant relatif, non émotif et choisi, voulu.

Mondes symboliques

L'individu peut, sur le fond de sa vision initiale du monde, choisir d'intégrer ce que Berger appelle un des univers symboliques de la connaissance. Selon qu'il devient philosophe, physicien, psychologue ou artiste, il étudiera le monde d'un point de vue. Il est évident pour lui qu'aucun de ces univers symboliques ne s'identifie avec tous les aspects de la réalité. Déjà lorsque l'enfant découvrait que ce qui est appris à l'école n'est pas ce que dit maman, il y avait un nouvel univers symbolique qui menaçait le premier. Cela signifiera pour l'enfant que l'univers reçu des parents n'était pas après tout absolu ou inévitable. (Cela se produit aussi lorsqu'on va à l'étranger ou qu'on rencontre quelqu'un d'une autre langue, d'une autre croyance.) Le monde devient *fragmenté* pour cet enfant (un mouvement négatif); mais pour l'adulte, chaque univers se fait *fragmentaire*, relatif — et cela

est perçu comme un progrès, un enrichissement. Il n'est guère possible ou désirable de retrouver la « robe sans couture ».

Comme l'adulte verra que chaque univers de la connaissance n'épuise pas, n'explique pas tout le réel, il verra aussi que chacune de ses conduites institutionnalisées n'est qu'« un rôle » dans l'ensemble de la société. Il découvre ainsi le pluralisme de la pensée et le pluralisme de la conduite. Il n'est pas étonné de la diversité et de la complémentarité humaine, de l'aspect ponctuel et provisoire de son activité et de son savoir, de son isolement, de son unicité fragile, enfin, de son absence possible.

Une société est pluraliste là où un noyau d'univers est partagé, pris pour acquis, et où différents univers partiels coexistent dans un mutuel accommodement. Le pluralisme encourage à la fois le scepticisme et l'innovation. Il met foncièrement en question le réel pris-pour-acquis. Le pluralisme agit vis-à-vis du monde unique de l'enfant comme une distanciation, un retrait, un « décollage » par rapport au monde identifié, intériorisé, émotif, absolu.

Le hippie : le monde de l'enfance ?

Ainsi, selon les schèmes de Berger, l'homme redeviendrait enfant dans la mesure où il refuserait la société comme réalité diverse et compétitive, dans la mesure où il rechercherait la protection maternelle de son monde enfantin, global et inévitable; dans la mesure où il refuserait le pluralisme des visions, qui s'accroît avec la relativisation des connaissances.

Il semblerait aussi qu'affronter la société c'est s'affronter soi-même en tant que relié au monde; et refuser cette société c'est refuser une part de ce qu'on est ou pourrait être. Il semblerait que le hippie, en n'acceptant qu'une part de la réalité, la plus avantageuse, n'assume qu'une part de lui-même. Le hippie ne pourrait ainsi vivre son expérience « partielle » que dans la mesure où la majorité de la société assume la besogne. Et dès que le nombre des hippies devient trop grand, l'expérience, au dire des membres eux-mêmes (cf. le film *Revolution*), est fortement menacée. Car si le groupe devient trop nombreux, comment éviterait-on les mesures disciplinaires, l'organisation, l'institution — c'est-à-dire cela même qu'on veut rejeter ? En fait, le peuple hippie n'est peut-être possible que s'opposant à quelque chose. Selon Warren Hinckle, « si le pot et le LSD étaient légalisés, ce serait un coup mortel à cette bohème ³¹ ».

31. Warren HINCKLE, *op. cit.*

L'expérience hippie est peut-être une frasque dispendieuse que la société actuelle peut (ou doit ?) se permettre — et dont elle profiterait peut-être plus que les hippies eux-mêmes, en réexaminant sérieusement ses buts et valeurs — tout en s'occupant d'un surcroît d'hospitalisés. Serait-ce que, comme le dit le professeur Michel Crozier de l'Université de Paris, les hippies signifient non pas que le système américain est malade, mais qu'il est « en procès » vers un changement profond et révolutionnaire ³² ?

III. — L'homme « distancié » et les absolus de l'institution

La vision du monde des hippies valorise les relations intimes, la passivité et la spontanéité, le rejet de toute discipline, de toute violence et vie intellectuelle. Elle ne se soucie pas de la souffrance, des virus, du mal, de la mort; elle n'intègre pas dans sa vision la pauvreté à soulager, les œuvres de secours à organiser et répandre. L'amour est pour eux (il ne s'agit pas ici du *New Left*) une expérience fluide et douce; il n'intègre pas les dissonances et les oppositions: il reste en deçà de toute lutte.

Mais il ne semble pas que l'individu, même s'il veut valoriser et restaurer la personne, puisse nier la société sans nier une part de lui-même; il ne semble même pas qu'il puisse pleinement se réaliser en restant dans un monde clos et exclusif. L'individu n'échappe pas facilement aux deux côtés de la réalité: son charme, sa résistance. C'est un monde cassé, disait Gabriel Marcel. Comme le héros du film *Alfie*, l'homme devra découvrir la douleur, la mort, l'opposition, la solitude — s'il veut croître. Et cela, même sans vouloir devenir un « sale adulte » — simplement pour croître.

Si l'on en croit Peter Berger, l'homme sain et pluraliste peut exercer sa liberté en restant à l'intérieur du jeu de la société. Il le ferait en pratiquant ce qu'il appelle l'*ecstasy*.

Ecstasy

Ce mot ne signifierait pas ici l'élévation mystique de l'âme (l'extase), mais, selon l'étymologie, l'acte de se tenir en dehors du monde « pris-pour-acquis » de la société. C'est un acte de détachement vis-à-vis

32. William MACDONALD, *op. cit.*

de son propre monde. Cette « déprise » ou « distanciation » commence par la capacité de passer d'une vision à l'autre, d'alterner les univers symboliques. Ce passage pourrait être représenté par la capacité de regarder une fleur comme poète puis comme biologiste ou comme philosophe; la fleur demeure elle-même, mais elle entre dans des paramètres différents, changeant ainsi de sens et de valeur. La « distanciation » transforme la conscience qu'on a de la société de sorte que le *donné* devient *possibilité*. Cette attitude se distingue de la « mauvaise foi » de Sartre.

« Mauvaise foi »

La « mauvaise foi » de Sartre consiste, on le sait, à prétendre qu'une chose est nécessaire qui n'est en fait que contingente, volontaire. On y fuit la liberté, on évite l'agonie de choisir; c'est l'ombre de la liberté. L'homme de mauvaise foi ne pratique pas la « distanciation ». Mais il ne peut être de mauvaise foi que parce qu'il est libre et ne peut pas faire face à cette liberté.

Selon Berger, ce n'est qu'en sortant des gestes « pris-pour-acquis » de la société qu'il nous est possible d'affronter la condition humaine sans mystifications réconfortantes. Ce « monde-pris-pour-acquis », le monde social qui nous dit que tout est très bien, ce monde-là est le lieu de notre inauthenticité, de notre mauvaise foi, de notre sincérité naïve.

Les possibilités de notre liberté ne peuvent être réalisées si nous continuons de croire que le « monde très bien » de la société est le seul qu'il y ait, qu'il est fatal et nécessaire. La société, comme une mère, nous fournit des enclos chauds et réconfortants. La « distanciation » est l'acte de mettre le pied à l'extérieur et d'y affronter seul la nuit. Mais comme cette attitude est difficile, le membre de la société tend malgré lui à retrouver le monde complet et comblant de la socialisation primaire; il glisse insensiblement dans la mauvaise foi.

Le « hipster » et le hippie

La conscience critique qui s'appelle « distanciation » est un peu analogue à l'attitude du *hipster* comparée à celle du hippie. Le *hipster* est lucide et maître de lui, *cool*. Aussi, nous dit George B. Murray, s'il prend de la drogue, ne cherchera-t-il pas l'exaltation intense des hallucinogènes, à la façon du hippie, mais il se tournera plutôt vers les narcotiques, en quête d'un *cool*. Ainsi, les habitués de l'héroïne, les

narcomanes endurcis parleront rarement d'une vision intérieure: le *hipster* est dur et cynique; il pose des questions, il pousse la réalité « au pied du mur », ne voulant pas oublier le réel, mais plutôt le démasquer.

La « distanciation » permet d'exercer un certain détachement, comme cela se pratique par exemple dans le style *camp*. Ainsi les chansons des Beatles, les programmes américains tels que *Rowan and Martin's Laugh-In*, *Batman* (plein d'allusions aux trucs de Superman et Tarzan). La naïveté serait de revêtir les emblèmes de *camp* en se croyant réellement *in*, car le *camp* est un regard amusé sur les choses du passé. De même, les Beatles³³ sont vraiment conscients de jouer un rôle; ils savent que tout est un jeu, et ne se prennent pas au sérieux. Leur regard est « distancié ».

La « distanciation » est plus que du scepticisme; ce n'est ni une schizophrénie ni un gnosticisme, une vision secrète ou une retraite en tour d'ivoire. C'est plutôt l'attitude de celui qui reste à l'intérieur en posant des questions, qui voit à *travers*, ayant fait l'aller-retour des mirages et désillusions.

L'homme libre

L'homme véritablement libre et sage ne serait pas celui qui « saute » le réel, mais celui qui, ayant exploré ses diverses faces, en accepte les avantages et inconvénients³⁴. Celui qui a compris que rien n'est absolu ni dans le bonheur ni le malheur; qui sait qu'il y a des contingences et qu'il n'y a peut-être que cela dans la vie. Celui qui accepte les institutions — mais comme des réalités relatives, toujours perfectibles, toujours à confronter aux personnes. Les radicaux (cf. *Young Radicals* de Kenneth Keniston) disent que si les institutions sont impersonnelles et déshumanisantes, la solution c'est de les abolir; Keniston répond que dans notre genre de monde on ne peut abolir l'institution. (Celle-ci recouvre en effet les façons de manger, de se vêtir, de parler, d'échanger des biens, aussi bien que de s'organiser.)

Comme la « distanciation » s'exerce de l'intérieur d'une société, il est entendu qu'il ne s'agit pas de laisser tomber celle-ci. Mais il s'agirait de se rappeler que si *telle* institution n'est pas nécessaire, l'institution en soi est une nécessité. Aucune institution ne pourrait alors être prise pour absolue, mais comme une phase,

33. Robert CHRISTGAU, « Defending the Beatles », *Cheerful*, May 1968, pp. 37 ss.

34. Cf. Daniel CALLAHAN, « Theological Stew », *The Critic*, June-July, 1968, pp. 11 ss.

un revêtement, une figure provisoires. L'homme adulte pratique la « distanciation » de diverses façons.

Sur le plan des connaissances, aucune ne serait absolue, n'absorberait tout, ne recouvrirait tout savoir: la philosophie, les sciences, les arts, sont autant d'approches différentes formant un « univers symbolique » particulier et limité. Aucun système politique ne pourrait être absolu; de même qu'aucune religion, aucune nation, comme aucun individu. Tout est complémentaire, comme masculin et féminin: aucun n'est « meilleur » que l'autre, mais différent.

Le regard « distancié »

Le regard « distancié » s'exerce d'une autre façon: vis-à-vis du travail assumé, ce que Berger appelle le rôle. Étant plutôt *cool*, l'homme « distancié » ne prend pas son rôle au tragique: il se voit comme un absent possible. Aussi, bien souvent, il agira modestement, dans le ponctuel et le morcelé du quotidien, « granulairement ». Il pourrait œuvrer dans un secteur infime, dans la spécialisation. Par sa modestie, il montre que rien n'est absolu, ni à prendre tellement au sérieux: il est capable de rire de soi. Mais cela ne veut pas dire qu'il est insoucieux, irresponsable; seulement, il voit plus loin que l'immédiat. Un peu comme celui qui travaille pour l'avenir: il est capable de peiner sans résultat immédiat, dans l'attente. Il abandonne les effets de son action aux hommes à venir. Ainsi vit-il dans une attitude pluraliste sur le plan temporel (par la relativité des formes successives), et spatial (par la diversité des façons de voir et de faire).

Dans une telle attitude, les oppositions violentes, les critiques amères, les intolérances, sont sans intérêt et ne font que retarder le progrès. Pour le regard « distancié », ce genre de comportement est une forme d'intolérance, une autre façon de se prendre au sérieux, de revêtir un absolu. L'homme « distancié », plutôt que de perdre de précieuses énergies à fulminer ou rager contre l'autorité, l'institution ou les structures, se tournera vers des problèmes d'hommes. Il n'est pas intéressé à être contre mais pour quelque chose. Il veille à rester ouvert, renseigné, au courant, « extra-territorial » de visée, à demeurer dedans avec des yeux du dehors, comme quelqu'un qui conserverait ses murs transparents. Il cherche dans un problème la diversité d'opinions la plus étendue, ne mettant pas sa confiance en un seul reportage, un seul témoin. Par ailleurs, un peu à la façon de Louis Armand, il ne cherche pas à

atteindre l'unité sur tous les points avant d'agir, ni à créer un monisme sur le plan des idées. Dépassant la dialectique du *either/or*, il laisse en suspens, inachevés, morcelés, les problèmes et les faits, quitte à réaliser dans un secteur peut-être infime, une unité relative.

L'homme « distancié » se rend compte que bon nombre de contestataires, en particulier du type *hippie* ou personnaliste, sont portés à tomber dans des positions absolues, à l'encontre même des absolus qu'ils condamnent. Il y en a qui, par exemple, « absolutisent » l'amour-affection, les relations interpersonnelles, la connaissance intuitive, la spontanéité, les petits groupes. Ils peuvent facilement se faire dogmatiques, sectaires. Témoin, cet extrait du film *Revolution*, où on entend dire par des hippies: « Ici, on ne s'appelle plus par son nom, mais on s'identifie par les signes du Zodiaque. Quelqu'un qui n'essaie pas le LSD au xx^e siècle est simplement idiot. » Au regard « distancié », la première assertion pourrait indiquer que cette nouvelle appellation est prise comme un absolu — alors que toute attribution est une institution relative; la seconde déclaration suggère une absence de liberté dans le refus d'accorder aux autres leur liberté.

Dogmatisme larvé

N'y aurait-il pas chez bon nombre de jeunes un dogmatisme inavoué, dans la quasi-obligation de s'habiller *mod*, avec poil et dentelle, de ne jurer que par le Zodiaque ou la théosophie, dans la nécessité de se grouper en associations, confessant ainsi le besoin d'institutions, de rites, de cadres, de formules? Le conformisme ne serait-il pas d'ailleurs un des signes de l'institutionnalisation?

On peut remarquer, chez certains sympathisants des hippies (ceux qui sont hippies de cœur), une tendance à valoriser le langage affectif et les relations personnelles, aux dépens de toute forme d'institution, de discipline ou de recherche. On parle beaucoup d'amour, on se lamente sur la guerre. Certains feront des démonstrations, organiseront des marches, des conférences. Mais, dans les critiques portées sur les institutions, on se soucie assez peu de pousser l'étude, de s'interroger sur les causes de l'état actuel, comme le fit par exemple John Noonan dans son livre de 650 pages, *Contraception*: on ne semble pas toujours intéressé à explorer les dimensions socio-culturelles d'une institution — à « décaper » un phénomène. Cela augmente le nombre des contestations arbitraires,

de récriminations excessives, de critiques non fondées: on ne sait pas d'où l'on vient, on n'a pas le sens des *phases*, des récurrences, du relativisme des événements. En d'autres termes, on ne critique pas à fond, sérieusement (par peur de l'effort, peut-être; ou parce que vraiment critiquer c'est un travail qui demande discipline et recherche). On s'oppose, de façon absolue, à ce qui n'est souvent que de valeur relative. On oublie que derrière l'apparente nécessité de l'état actuel, couve tout un passé qui, une fois connu, rend contingent l'actuel. On est encore « surpris », alors que des événements passés auraient appris à s'y attendre.

Certains croient que le temps des institutions est fini, qu'il faut maintenant valoriser uniquement les personnes. On cherchera à se grouper en petites formations; on mettra l'accent sur l'amour-effusion. D'après le sociologue Andrew Greeley³⁵, il y a à l'intérieur des Églises une révolution personnaliste et communautaire qui exprime un courant indéniable de la sensibilité contemporaine. Mais il met en garde contre les écueils des petites groupes de l'*Underground Church*. La petite communauté serait comme une romance: la joie de la découverte le cède très tôt aux affrontements. C'est alors qu'il faudra beaucoup de force pour dépasser les frictions, devenues plus sensibles dans l'intimité. Les petits groupes rendent l'authenticité inévitable, et, en cela, sont à la fois plus pénibles et plus enrichissants. Il y a une série de masques à déposer avant d'atteindre à une fusion durable, et beaucoup, selon Greeley, n'y atteignent pas parce qu'ils voient l'amour comme un enchantement plutôt qu'une difficile expérience. Ainsi seulement « un petit nombre de communautés deviendront des levains authentiques ». (Serait-ce un écho de Kierkegaard?)

D'autres écueils attendraient, selon Greeley, les petits groupes: le narcissisme, le passage à un niveau purement psychanalytique ou thérapeutique, et surtout l'oubli des vrais problèmes qui « travaillent » les hommes de l'extérieur. (Ces pièges sont plus spécifiques aux groupes religieux, qui pourraient ainsi facilement perdre le sens missionnaire, l'attitude d'hommes « tournés-vers-l'extérieur ».)

Selon le psychologue hollandais Henri Nouwen, il est difficile de maintenir, à l'intérieur des groupes, un équilibre entre intimité et liberté, parce que le besoin d'intimité peut être si fort qu'il s'exprime dans un embrassement étouffant. Diverses formes d'intense

confession mutuelle, de partages de sentiments et de contact physique répété peuvent être un bon signe dans un monde si marqué par l'aliénation; mais, en fait, ces manifestations peuvent créer des cliques au lieu de former des communautés, une atmosphère poisseuse plutôt que la liberté, et même, la peur plutôt que l'amour³⁶.

Ceux qui voient l'amour avant tout comme une tendresse, auront peut-être tendance à éviter les heurts, les oppositions, les affrontements, la compétition. Mais l'amour peut-il être uniquement rose et fusionnaire? N'est-il pas plutôt à deux temps, ou, comme le chante la reine du *soul*, Aretha Franklin, *Love is like a see-saw* (l'amour est comme une balançoire)? Il semble qu'on ne peut éviter les hauts et les bas, comme on ne pourrait éviter l'aller-retour entre le moi et la société.

Le « distancié » et la foi

Si l'homme « distancié » est croyant, il aura peine à s'attacher de façon absolue à l'institution autant qu'à son contraire. Il est possible que la conception de l'Église qui lui plaise davantage soit celle que propose le théologien Herbert McCabe³⁷. Selon lui, l'Église ne serait pas une société, mais un mouvement à l'intérieur d'une société. Ce mouvement serait révolutionnaire, c'est-à-dire transcendant. Pour le regard « distancié », cela pourrait vouloir dire qu'aucune institution ne doit être tenue pour absolue, et que toute institution qui se prend pour telle doit être dénoncée, « décapée ». En ce sens, le « distancié » serait à l'affût des absolutismes, dans le domaine de l'autorité autant que des formes culturelles. (Il pourrait aussi être décrit comme un contestataire absolu, dans la mesure où il contesterait — pas nécessairement avec violence — les contingences prises pour absolues, et où il les contesterait toutes, et sans relâche.)

Au lieu de voir Dieu comme un en-haut, fermant la pyramide hiérarchique et entraînant l'obéissance, la stabilité, l'ordre et la loi, le « distancié » peut voir Dieu comme « en-avant », sous l'image d'une futurité, d'une créativité latente, jamais identifiée aux figures provisoires. Il verrait ainsi à travers les institutions, qui seraient à dénoncer dans la mesure où elles sont coercitives et englobantes comme une mère. Ainsi les

36. « The New Pastor », *The National Catholic Reporter*, Dec. 4, 1968, p. 6.

37. « Priesthood and Revolution », *Commonweal*, Sept. 20, 1968, pp. 621-625.

35. Andrew GREELEY, « The Church as 'New Community' », *The Sign*, Nov. 1968.

Églises seraient « dans le monde » sans être « du monde ». (Ce « monde » pourrait alors être entendu comme l'institution contingente se prenant pour une nécessité, ou: la mauvaise foi institutionnalisée.) Pour le « distancié », les institutions des Églises sont à contester en ce qu'elles se prennent « au sérieux », ou s'identifient avec le divin. Le « distancié » est à l'image de celui qui, dans le poème de T.S. Eliot, « pose les vraies questions ». Il est peut-être attristé de voir l'entêtement de l'Église romaine à ne pas reconnaître clairement ce qui dépend des conditions socio-culturelles, à ne pas pratiquer simplement cette dissociation à l'égard de tout ce qui n'est que contingent. Il se rappellera, par exemple, qu'au moyen âge l'Église romaine abolit la peine mortelle attachée à l'usure, abolition motivée par le fait que les organisations ecclésiastiques étaient elles-mêmes prises dans des transactions: les méthodes de financement que l'Église trouvait indispensables ne pouvaient être mauvaises³⁸. (On pourrait également croire que si le clergé avait été plus immédiatement touché par les problèmes de la contraception, par exemple en étant marié, il aurait trouvé une plus commode et rapide solution.)

Pour le « distancié » croyant, les formes et figures ne peuvent être des absolus. Même la mort pour lui serait une éclosion plutôt qu'une clôture. Et comme les connaissances et visions du monde sont partielles, ainsi aucune forme d'expression, de pensée, d'amour, n'est exclusive. Pour lui, il ne pourrait être question de l'amour-fusion uniquement, comme il ne peut être question d'une paix simplement béate: les deux sont peut-être l'au-delà d'une certaine lutte, d'un affrontement. D'ailleurs, la foi peut-elle éviter d'être une fidélité? L'amour serait plutôt vécu comme un service à rendre, beaucoup plus que comme une effusion sensible, mais sans nier celle-ci; et la paix serait vécue comme un au-delà de l'affrontement, des « cartes sur table ».

Le hippie est-il chrétien ?

Pour le « distancié », l'attitude du hippie qui « lâche » la société pourrait ne pas être chrétienne. Les hippies ne croient guère à l'amour-service, à l'amour pénible et encombrant, au service qui

38. NOONAN, *op. cit.*, p. 415.

entraîne risques et compromis. De plus, ils nient une part essentielle d'eux-mêmes: la société, les institutions. Mais, surtout, ils les nient de façon trop absolue, jusqu'au dogmatisme. Enfin, les hippies ne peuvent exister que minoritaires et... en pays chaud. (En ce qu'ils sont minoritaires et se donnent comme exemples d'amour, ils rappellent les chrétiens). Mais leur vie est privilégiée, et n'est possible que dans la mesure où les adultes « corrects » portent le fardeau quotidien.

Par contre, le hippie peut éveiller au sens chrétien. Il pose des questions. Il rappelle la primauté de la personne, ce qui comprend la liberté d'expression, de pensée, et, aussi longtemps qu'on n'empiète pas sur l'autre, la liberté d'agir; il rappelle les valeurs gratuites. Il rappelle la nécessité du prophétisme. Mais il fait aussi prendre conscience que l'amour a deux faces, comme la paix, comme l'homme lui-même — individuel et social; qu'en somme, tout est ambigu, ouvert comme une possibilité, aussi possible que donné. Enfin, il éveille au danger des absolus, à la nécessité de la « distance ».

Le « distancié » croyant est d'avis que la foi peut être un au-delà de la crédulité; qu'elle exigerait, en somme, d'avoir fait l'aller-retour des exaltations et déceptions; et que vouloir simplifier, globaliser les expériences, c'est retourner de quelque façon à l'enfance en demeurant dans la peau d'un adulte: la robe sans couture n'existe plus. Ainsi, le pluralisme et la tolérance seraient pour lui aussi exigés par l'époque contemporaine que la contingence des institutions et le relativisme des expériences.

Pour le « distancié », il est possible d'être prophète sans être hippie; de se raser en contestant les absolus. (Être prophète, ce serait en quelque sorte être libre vis-à-vis de toute institution.) Il se rend compte qu'il n'a pas la clé de tout, qu'il y a une force à l'œuvre qu'il ne saisit pas, que c'est heureux qu'il n'ait pas à fournir réponse à tout. Et à cause de cela, rien ne peut être vraiment tragique, pas même la mort — tout étant porté par des épaules plus larges, par quelqu'un qui, lui, doit voir l'envers et l'endroit. Et si celui-là n'est pas en train de rire, comme dit George B. Murray, alors on est vraiment dans le pétrin ! •