

L'identité, le sexe et le soi à l'ère du sida Identity, Sex and the Self in the Age of AIDS

Stephen SCHECTER

Volume 24, Number 1, Spring 1992

Entre le corps et le soi: une sociologie de la « subjectivation »

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/001688ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/001688ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (print)

1492-1375 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

SCHECTER, S. (1992). L'identité, le sexe et le soi à l'ère du sida. *Sociologie et sociétés*, 24(1), 113–121. <https://doi.org/10.7202/001688ar>

L'identité, le sexe et le soi à l'ère du sida



STEPHEN SCHECTER

Ce qui suit est un ensemble de réflexions sur ce qu'on peut appeler la subjectivité, réflexions provoquées initialement par un essai publié récemment : *The AIDS Notebooks*¹. Ce livre se veut une lecture du phénomène du sida visant à déceler les contours de la société dans laquelle est apparue cette maladie. Toute maladie ayant toujours été aussi métaphore², je me disais que les réactions face au sida éclaireraient un peu l'époque, entreprise utile dans la mesure où l'analyse résultante serait appliquée par la suite à l'enveloppe existentielle de la vie. Le but était, en dernière instance, de voir ce que la sociologie peut dire sur cette fin mortelle qui nous arrive à tous et sur l'entretiens de joies et de douleurs inscrites dans le corps et l'âme. L'analyse devint vite un bilan, obligeant à un retour réflexif sur presque deux décennies de discours et de pratiques d'émancipation, homosexuelle, sexuelle, et par implication ou extension presque évidente, sur l'ensemble des « nouveaux mouvements sociaux », surtout sur ceux à venir. Ce qui frappait était l'importance revendicative de l'identité comme catégorie constructive d'un soi, d'une subjectivité individuelle ou collective jusqu'ici exclue, niée, méprisée. Mais ce nouveau soi constitué, aussi importantes que fussent ses victoires politiques, s'est révélé vite fragile dans le domaine du sens, et l'identité construite, plutôt un enfermement dans ce que certains conviennent d'appeler l'ère du vide. Le sida a condensé tout cela pour un groupe précis, un de ces groupes dits à haut risque, la catégorie dite homosexuelle.

Pour condenser moi-même, je suggérerai l'analyse suivante : on aurait pu bien sûr analyser le sida autour des thèmes de la tolérance et des préjugés. Voilà : une maladie mortelle arrive et frappe surtout, dans les sociétés industrielles avancées, un groupe de gens qui il n'y a pas si longtemps étaient stigmatisés simplement parce qu'ils baisaient avec des gens du même sexe qu'eux. En fait, malgré l'apparente acceptation de l'homosexualité comme étant « normale », malgré même l'explosion de la contre-culture ou des sous-cultures homosexuelles visibles dans les grandes villes, à l'écran ou dans la littérature savante et populaire, le sentiment de la discrimination persiste encore. On estime ainsi que la société et la majorité hétérosexuelle sont loin d'accepter l'homosexualité comme une pratique aussi normale, voire aussi humaine, que la leur et que ce sentiment de vivre quelque chose de mal est perçu par les homosexuels eux-

1. Stephen SCHECTER (1990), *The AIDS Notebooks*, Albany, State University of New York Press.
2. SONTAG (1979), *La Maladie comme métaphore*, Paris, Seuil.

mêmes, intégré comme un mal de vivre. Vint alors le sida, provoquant des réactions confirmant les préjugés de la société dominante : le sida perçu comme le châtement des péchés et des perversions sexuelles ; la transformation des victimes en assassins ; le spectre de la quarantaine ; les actes de violence perpétrés contre des gens atteints du virus-HIV ; le retard qu'ont mis les gouvernements à consacrer des fonds à la recherche et à la prévention³. Et vu d'en bas, parmi les homosexuels eux-mêmes, évidence persistante de « mal à l'aise » : plus on s'éloigne des grandes villes à forte concentration gaie de haute visibilité, plus les difficultés d'une vie homosexuelle doublent celles de faire face au sida⁴. Dans ce contexte, les acquis des années de libération sont très importants : pour empêcher que le sida soit utilisé pour remettre les homosexuels dans le placard ; pour s'assurer que tout soit fait, autant que possible, pour aider des gens atteints, pour combattre la maladie, pour empêcher sa transmission ; pour lutter contre un refoulement néo-puritan de la sexualité, l'érotophobie d'une société à vrai dire peu émancipée⁵.

Soit. Lecture classique, libérale et marxiste, combattant le racisme de la société dominante, l'Un de la majorité sans besoin de se nommer qui menace, opprime, à la limite tolère par dérision l'Autre qui doit tout faire pour réclamer sa place au soleil, lieu normal de l'être⁶. Et ce combat se fait au niveau analytique comme au niveau pratique, modelé sur la grille des luttes de classes léguée par Marx au XX^e siècle. Dominants contre dominés, racisants contre racisés dans un déplacement continu du prolétariat aux « nouveaux mouvements sociaux », aux Noirs, aux femmes, aux gais, bientôt aux enfants, ensuite à ceux devant avoir mais n'ayant pas encore de droits de toutes sortes. Devant ce déplacement, déplacement égal mais inavoué du paradis ouvrier avec ses substrats de la dictature transitoire vers l'utopie pluraliste implacable du progrès, qui peut dire non ? Moi. Moi ? Et vous ! ?

Devant le sida, devant la difficulté du sexe pour ceux qui en sont atteints, obligés maintenant de faire le détour par des réseaux de séropositifs, et devant l'ombre de l'angoisse et du doute qui plane désormais sur toutes les rencontres, le *safe-sex* allant de plus en plus de soi, une interrogation se pose, celle pareille à la question énigmatique de Foucault aux dernières pages de *La Volonté de savoir*⁷ : et si, dans le sexe, il n'y avait rien à émanciper ? Et si, délivrés du dispositif de sexualité, nous nous tournions vers la découverte des plaisirs ? Et si, peut-on ajouter, nous faisons la découverte non seulement des plaisirs mais aussi des affres, de cet ensemble qu'on appelle la vie, versant ludique, versant tragique, puisant dans l'absolu et livrant toujours le manque, dans lequel s'inscrit ce sujet tant cherché ? Cette hésitation qu'imposait le sida, ce moment de réticence déferlant par vagues en contrepoint de l'explosion médiatique et avant que les choses ne reprennent comme avant (les discours médicaux et techniques de *safe-sex* aidant), était, est même encore, une brèche par laquelle pouvait s'introduire une sorte de bilan. Non pas un bilan suggérant que les années d'éclatement n'étaient qu'une frénésie adolescente, non plus qu'un bilan affirmant que le sexe est mauvais. Même pas un bilan disant le contraire, fier de l'émancipation de la décennie précédente et prêt à l'étendre contre l'enfermement rendu possible par le sida. Mais plutôt un bilan de l'ordre d'un exercice par lequel les gens essaient de rendre compte d'une époque, d'un mouvement, et, dans cet effort de compte rendu, tentent de faire le point sur ce qu'ils visaient et ce qui, dans l'acte, leur échappait. *The Big Chill. Berkeley In The Sixties*. Un homme très actif dans la lutte contre le sida m'a dit, lors d'une entrevue, qu'en contraste avec l'époque où il commençait à s'affirmer comme gai, il se sentait aujourd'hui moins homosexuel, bien qu'il le soit davantage ; il croit maintenant que les homosexuels doivent se regrouper sur la base de leur identité⁸. Dans la synthèse qui s'effectue personnellement et collectivement, parfois à rebours, parfois avec une conscience aiguë, se fait

3. Simon WATNEY (1987), *Policing Desire : Pornography, AIDS and the Media*, Minneapolis, University of Minnesota Press ; Ruth MURBACH (1989), « Le grand désordre : Le Sida et les normes », in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 13, n° 1, pp. 77-102.

4. Michael POLLAK (1988), *Les Homosexuels et le sida : sociologie d'une épidémie*, Paris, A.M. Métailié.

5. Cindy PATTON (1985), *Sex and Germs : The Politics of AIDS*, Boston, South End Press.

6. Colette GUILLAUMIN (1972), *L'Idéologie raciste*, Paris, Mouton.

7. Michel FOUCAULT (1976), *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

8. Stephen SCHECTER, *op. cit.*

ressentir quelque chose de l'ordre du pas assez, du vrai mais pas vraiment cela, tant par rapport au sexe que par rapport au soi. Comme il est dit dans une vieille chanson de jazz : *After you get what you wanted you don't want what you wanted at all*⁹. Je la cite non pas pour dénigrer une époque ou refouler le désir, mais pour revenir à la question du sens à la lumière de l'époque que posait Foucault. Le sida nous amène à cela car il sème le désarroi, mais le sida n'est pas seul à le faire. Alors ?

Alors voici. Les homosexuels ont constitué une identité gaie dans les années 1970, une identité devenue importante dans la cristallisation de ce qu'on appelle une communauté, un réseau de lieux, de sites, de miroirs institutionnels servant d'appui à une lutte politique contre la discrimination. Dans la mesure où être homosexuel était vu, et l'est encore, comme quelque chose de méprisable, l'inversion de l'étiquette était un élément important dans l'accès des homosexuels à une vie comme les autres, c'est-à-dire comme les hétérosexuels. Se sentir bien d'être homosexuel légitimait la pratique, et la légitimation permettait en retour aux gais de se sentir bien. Ce renforcement s'exerçait également au niveau politique, la construction identitaire donnant la couverture publique nécessaire pour que les homosexuels exigent des réformes juridiques dont le but était d'empêcher que les gens soient pénalisés pour leurs pratiques. Ainsi s'est construit ce qu'on aime appeler le mouvement gai, autodéfini ou défini par des gens à des degrés divers de séparation des pratiques, avec un accent plus ou moins politique. Et dans le sillon, sous l'ombrelle, même en tandem de ce mouvement, une identité gaie a émergé, donnant lieu et consécration à des pratiques et à des discours d'une différence avant-gardiste. *Gay is beautiful* non pas parce qu'il est comme le sexe *straight*, mais parce qu'il est quelque chose de plus, révèle ce qui est beau dans le sexe *straight* par sa propre différence, implicitement subversive, paradoxale, démasquant les discours du pouvoir sur le sexe pour en révéler le caractère mystificateur, puritain, anti-érotique¹⁰. Au bout de ce processus s'installe une situation de fait où des victoires politiques sont progressivement arrachées, victoires qui restent fragiles, *a fortiori* sous le choc du sida. Cependant, malgré la menace constante de leur réversibilité, la logique du processus semble plutôt favoriser l'irréversibilité. En cela, les luttes des homosexuels ressemblent aux autres luttes revendicatives au nom de la différence, chacune ayant une portée universelle mais se déployant sur un terrain social de forces constantes où l'unité sociétale, le consensus légitime, est déterminée *ex post facto* par la capacité des divers intérêts de se faire prévaloir. Une société, aux dires de Freitag, opérationnelle-décisionnelle, postmoderne par quintessence, progressiste dans la mesure où elle ouvre la porte aux catégories sociales jusqu'ici exclues mais traversée en même temps par ce qu'il appelle la perte de sens¹¹. Comble du paradoxe, le discours de la différence entremêlé aux droits, productif d'une nouvelle identité, contribue à cette perte. L'identité homosexuelle, pour prendre cet exemple, si importante pour le processus d'émancipation, devient par la suite une sorte d'enfermement reflétant précisément ce sentiment que ce qui se dessine, lorsque la discrimination peut être envisagée comme n'étant plus une barrière, n'est pas exactement ce qu'on voulait. En d'autres termes, ce qui est très utile dans les combats politiques postmodernes s'avère peu utile quant au sens à tirer de la vie, ou d'une de ses dimensions. L'identité d'ex-opprimé ne porte pas en elle le sens du moment où l'on ne se définit plus dans un rapport de force avec la domination. Son prolongement, par contraste, renforce les nouveaux mécanismes d'organisation sociale et, ce faisant, renforce la perte de sens qui en résulte, en constituant des schèmes d'interprétation, des dispositifs discursifs qui, sous l'apparence de promouvoir le soi, le dissolvent. Cela le dissout mais le rend fou.

Exemple un : depuis un certain temps maintenant, il est apparu un phénomène aux États-Unis qui s'appelle *outing*. Les rédacteurs d'un journal du nom de *OutWeek* décident de temps à autre de publier les noms d'homosexuels qui occupent un poste public mais qui ne

9. « *After You Get It* », Dardanelle Trio ; Dardanelle, piano, vocal. From the album *Jazz Women, A Feminist Retrospective*, Stash Records, Inc. 1977.

10. Leo BERSANI (1987), « Is the Rectum a Grave ? », *October*, n° 43, Winter, pp. 197-222 ; Brian PRONGER (1990), *The Arena of Masculinity*, New York, St. Martin's Press.

11. Michel FREITAG (1986), *Dialectique et société*, tome 2, *Les Modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Éditions Saint-Martin.

s'affichent pas comme homosexuels. Ils justifient ce geste par le contexte du sida, l'urgence de la menace qui pèse sur les gais, la nécessité de tout faire lorsque des mesures susceptibles d'aider des gens atteints tardent à venir ou quand certains personnages publics, par leur silence, risquent de contribuer au climat hostile à la situation des homosexuels. Le droit à la vie privée contredit, pour ainsi dire, les droits collectifs de toute une population et, dans la balance, doit lui céder. C'est ainsi que je les ai entendus raisonner lors d'une émission télévisée à Boston en avril 1990. Un retour de situation étonnant : alors que des homosexuels craignaient de sortir du placard à cause de la stigmatisation qu'ils encouraient, on les y oblige maintenant car y rester est un acte de trahison. Ingérence à rebours au nom du progrès, tourné précisément contre le mot d'ordre pluraliste faisant partie des discours d'émancipation : le droit à la différence.

Exemple deux : devant une attitude générale qui semble être celle de l'indifférence plutôt que de la persécution¹², de nouveaux groupes de militants gais se sont formés, *ACT UP* et *Queer Nation*, entre autres. Le premier, un acronyme pour *The AIDS Coalition to Unleash Power*, regroupe des gens ayant recours à l'action directe pour exercer des pressions sur des organismes gouvernementaux et scientifiques afin que davantage soit fait, et de façon prioritaire, pour que le combat contre le sida, dans toutes ses dimensions, ne soit pas entaché de préjugés anti-homosexuels. *Queer Nation* est un mouvement orienté vers l'affirmation de l'identité gaie, en reprenant le vocable tapette au compte des homosexuels et en l'investissant d'un sens positif. Il annonce ainsi le refus de tout recul devant l'émancipation déjà achevée, possibilité que certains entrevoient sous la menace du sida ; en même temps, il représente un bond en avant, comme si l'identité gaie construite avant l'ère du sida n'était pas assez forte, radicale, attachée à l'essence même de l'être-gai, trop complice peut-être des modèles d'une orthodoxie politique d'émancipation. Le nom même du mouvement, *Queer Nation*, fixe l'identité dans l'étymologie, proclame la différence absolue, la nation autre dans la nation. Ainsi, on voit les membres de *ACT-UP* aux colloques internationaux sur le sida en train de gueuler, déranger, à la manière des actions de militants gais au début des années 1970. Le but et l'inspiration demeurent les mêmes : renforcer la colonne vertébrale de ceux qui sont sous attaque, et ceci plus que jamais maintenant que l'ennemi est la mort elle-même. Mais la mort n'est pas un complot, et il est difficile d'éviter l'impression qu'on gueule, d'autant plus que les préjugés sont moindres, comme si gueuler contre l'ennemi était plus acceptable et plus justifié que gueuler contre la mort et contre notre impuissance devant elle.

Il fut un temps où il était plus acceptable de gueuler contre la mort. Rilke raconte, dans *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge*, comme le grand-père de Malte mourant gueulait, criait, gémissait contre la mort qu'il « avait portée en lui [...] toute sa vie durant » ; mais « quelle mort ! Longue de deux mois et si éclatante, qu'on l'entendait jusque dans la métairie », et qui faisait prier les gens du village que crève leur seigneur¹³. C'était une mort à la hauteur de la vie, non pas encore bannie, rendue abstraite, transformée en objet de gestion dans une société où, comme aujourd'hui, tout doit être maîtrisé au nom du bonheur. Dans de telles circonstances, gueuler contre la mort tout comme se livrer à la tristesse devant elle équivalent à une trahison du contrat social inédit, à un péché contre ses présomptions de bonheur et de progrès¹⁴ au nom desquels le système technocratique et le pouvoir de ses satrapes gestionnaires ne cessent de croître. Qu'on se comprenne bien, car ce ne sont pas que des mots. Parsons l'a déjà expliqué : la société contemporaine s'est transformée en système¹⁵. On peut ne pas être enthousiaste à son endroit, on peut la décrire dans les termes de la dialectique négative¹⁶, mais les conclusions sont identiques, à une nuance près et majeure : une société devenue système n'est plus l'extension de la modernité mais sa rupture, sa postmodernité, sa progression vers un mode de reproduction

12. Dennis ALTMAN (1987), *AIDS in the Mind of America*, Garden City, New York, Anchor Press.

13. Rainer Maria RILKE (1966), *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge*, Paris, Seuil (traduction de Maurice Betz), pp. 17-21.

14. Philippe ARIÈS (1975), *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil.

15. Talcott PARSONS (1977), *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, Glencoe, Illinois, The Free Press.

16. Theodor ADORNO (1978), *La Dialectique négative*, Paris, Payot, Herbert MARCUSE (1971), *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit.

opérationnelle-décisionnelle¹⁷. Ce qui signifie que ce n'est plus la propriété qui domine mais le contrôle, ce n'est plus la bourgeoisie, mais la technocratie. Ce changement va de pair avec une modification dans la structure de classes, des classes vers les strates, modification saisie dans cette formule ambiguë : *adieux au prolétariat*. Mais d'autres choses tombent aussi, et se modifient : le mode de régulation, l'idéologie dominante, le sens ou le non-sens de l'être. Dans un tel contexte, l'individu s'autonomise au lieu de s'aliéner, et son autonomie dépend de cette différenciation institutionnelle qui constitue la force du système, augmentant sa capacité d'adaptation. Au niveau le plus abstrait, la loyauté est accordée non plus aux valeurs substantives mais aux règles du jeu, aux modes de gestion qui garantissent à la fois le fonctionnement du système et le bien-être des individus qui en dépendent. Qui, décidément, peut être contre ?

Il est à noter cependant que le système fonctionne et se justifie en termes de capacités, de sorte que chaque sphère de la vie est définie en termes de maîtrise de l'environnement ; aussi l'accès à une expérience quelconque passe-t-il par le filtre de l'opérationnalisation. On ne meurt plus tout simplement et bêtement, mais on accède à l'expérience de la mort par la maîtrise d'un contexte qui fait en sorte qu'on l'a bien vécue, on s'offre une dernière plénitude dans une carrière de plénitudes qui fait la puissance du système. Que les experts en thanatologie et les pavillons de la mort soient présents ou non, l'espace mental est déjà mis en marche par le mode d'organisation des rapports sociaux, il a déjà conquis les esprits. Un homme de ma connaissance mort du sida m'a dit une fois de son vivant, malade, qu'il faisait tout pour que ses amis n'aient pas à faire leur deuil de lui après son décès. Un délire de contrôle de son environnement haussé à son paroxysme. Dans ce processus, cependant, la vie est transformée en son contraire, une expérience en un processus, et l'illusion est entretenue que tout est une affaire de bonne gestion. Ainsi, les gens, les acteurs sociaux, pour parler un langage familier, font l'expérience du monde par déplacements successifs de l'expérience vers l'abstraction qui rebondit contre eux en langage de l'expertise et en promesse d'un règlement de l'expérience traduite en problèmes à résoudre : naissance, apprentissage, carrière, amour, sexe, mort. Pourtant, tout cela génère du progrès, permet l'émancipation de subjectivités refoulées ou même celles dont l'existence n'a jamais été soupçonnée. Et ce progrès constitue la puissance du système, fait que ça marche, mais aussi que lorsque les acteurs en rencontrent les limites, soit les moments vrais de l'existence qui révèlent aussi le caractère idéologique de l'organisation technocratique, ils gueulent, protestent, éclatent eux-mêmes du non-sens fabriqué et, dans cette révolte, créent eux aussi un effet de déplacement. *ACT UP* : le nom en dit long, il veut dire une forme de mise en théâtre, comme on en parle à propos des extravagances des enfants.

En effet, il se produit dans les réactions des gais autour du sida, non pas par rapport à la maladie, mais eu égard à l'identité sexuelle et à l'analyse des rapports sociaux, quelque chose qui relève de l'extravagance, dans le sens de l'intensification. Et ce quelque chose n'est pas délimité à l'être homosexuel ; il s'applique à l'ensemble des subjectivités contemporaines, à la manière dont on conçoit le soi et dont cette conception est reprise et amplifiée dans l'analyse sociologique. Car au-delà de la rationalité ou de la justesse des revendications de type *outing* et des modes d'action de groupes tels que *ACT UP* ou *Queer Nation*, ce qui frappe est le caractère surdéterminé de leurs pratiques, comme s'ils étaient fustigés par leurs propres catégories identitaires, poussés devant l'inadéquation de leur réalisation à se démarquer davantage sur le terrain de la différence. L'identité construite dans le processus de défense politique contre une majorité qui les stigmatisait se révèle maintenant insuffisante pour donner sens à leur être dans le monde. On répond alors par le raffinement de l'analyse, par la découverte de nouvelles modalités d'oppression et d'exclusion, par une élaboration plus distillée de l'essence homosexuelle et par une critique plus sévère du spectre du dominant parmi les dominés. D'où le renversement bizarre faisant que certains homosexuels enfreignent le droit (au sens courant du terme) invoqué par d'autres homosexuels de garder privé leur comportement sexuel. Ils le font au nom des droits collectifs d'une communauté socialement créée, où les droits se confondent avec les besoins entendus comme nécessité absolue de se protéger contre la possibilité que le silence encourage l'homophobie et que celle-ci permette à la société de laisser mourir les gens

17. Michel FREITAG, *op. cit.*

par manque de volonté. La hantise de la mauvaise volonté anime également la mise en question de la rationalité scientifique des médecins dans le déploiement de leurs efforts contre le sida. Une mise en question compréhensible devant une rationalité technocratique qui emploie la référence médicale pour justifier, en dernière instance, l'organisation actuelle des choses¹⁸. Sauf que les gais eux-mêmes sont de plain-pied dans cette rationalité, experts dans les médicaments disponibles ou non, testés ou en train de l'être, dans leurs protocoles et leur inadmissibilité. On est à des années-lumière de l'époque où la contre-culture s'en prenait aux sociétés pharmaceutiques, à leurs profits exorbitants, à leur médicalisation de la vie¹⁹. Et au-delà de tout, le sentiment que ce qui est spécifiquement homosexuel est en train de s'effriter, que de nouveau ce qui subvertit est en train d'être récupéré, normalisé, rendu inoffensif et donc relégué aux oubliettes. Dans ce sens, la récupération de l'identité homosexuelle sert en même temps à traiter le sida comme une priorité parmi tant d'autres ; et la réponse inévitable est un surenchérissement de l'identité pour obliger la société à reconnaître sa mauvaise foi et mettre de l'argent et de l'énergie là où elle traîne le pas pour des raisons douteuses.

Il convient de souligner que cette réponse n'est pas totalement absurde. Au contraire, en un sens elle vise juste, par exemple quand elle dénonce la distinction que l'on fait en introduisant la catégorie des victimes innocentes du sida, comme s'il y avait des gens atteints du sida qui ne sont pas des victimes et, dans ce cas, qui sont coupables là où d'autres ne le sont pas. Dans une telle distinction, ce qui est visé, ce n'est pas le groupe dont on parle, en l'occurrence les enfants, mais le groupe de comparaison, à savoir tous ceux qui baisent, jouissent, en dehors des cadres élargis acceptables, et dont le péché le plus grand n'est pas la perversion mais l'incompétence. On ne sait pas gérer son corps, le sexe, l'amour. On ne sait pas utiliser un condom. Et la technicité de la faute est difficile à repérer parce que les gens qui la secrètent implicitement sont ceux qui protègent les gens atteints du sida de la stigmatisation ancien style : les médecins²⁰. Mais là aussi il y a un déplacement qui s'effectue, et dans ce déplacement en haut du système, il y a rencontre avec ce qui se passe par en bas. Les groupes, autodéfinis comme opprimés et reconnus en tant que tels par les sciences humaines qui, reprenant leurs discours, leur accordent le statut de nouveaux mouvements sociaux, fabriquent non seulement de l'identité mais la radicalisation de cette identité dans la différence. Le destin des homosexuels n'est pas si différent à cet égard de celui des combats féministes. On a commencé avec le statut de l'opprimé et on a défini l'identité par rapport à l'autre, la classe dominante dans le domaine du sexe. Mais la catégorie identitaire qui émergeait portait en même temps une valeur intrinsèque, référence non seulement à l'ego mais aussi à la chose en soi dans les termes universels. D'où l'auréole de l'émancipation dans le mouvement de libération homosexuelle. La référence à l'autre n'a cependant jamais disparu, au point que l'autre revient sans cesse portant les différents masques de l'opresseur, suscitant une redéfinition de l'identité plus fractionnée et plus différenciée, comme si un jour l'identité, la vraie, l'essence même de la chose se découvrirait, le jour de l'émancipation véridique et finale. On peut aussi bien inverser ce rapport, montrer jusqu'à quel point l'appel à l'identité le maintient et en dépend : c'est la dialectique de l'émancipation qui n'en est pas une. Non pas, comme le suggérait Foucault, qu'il n'y ait rien eu à émanciper, mais parce que le terrain de combat a changé sans que les acteurs s'en aperçoivent et aussi parce que ce qu'il y avait à émanciper était autre. Ce qui est à souligner, donc, est l'effet pervers du processus et le lien qu'il tisse avec le nouveau mode de reproduction sociale. Une subjectivité individuelle ou collective revendique des droits au nom de l'égalité, pousse la société se réclamant d'idéaux bourgeois à reconnaître sa légitimité revendicative, et constitue donc une position sociale, une identité, une couverture discursive. Cette conquête sociale représente alors un progrès, un pas de plus vers la liberté, à cette différence que la conquête demeure toujours « partielle et partiale », restriction obligeant à un bond en avant, une hausse des enjeux, une redéfinition de la subjectivité en termes de nouvelle différence. Et elle demeure partielle et partiale à l'instar de la société qui s'organise sur cette

18. Stephen SCHECTER, *op. cit.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

base. Car à l'encontre du modèle de la lutte des classes dont s'inspirent ces subjectivités, la société technocratique ne fonctionne plus sur le modèle de la répression. Au contraire, elle séduit, évoque, suscite le déploiement des subjectivités, de plus en plus si possible, augmentant ainsi les lieux d'autonomisation, de réalisation de soi, et créant ainsi d'infimes et d'infinis espaces sociaux à gérer, à organiser, à aider, à réglementer, de préférence de manière démocratique. L'émancipation de soi devient ainsi la libération des puissances du système, dont le résultat est tout à fait le contraire de ce qu'avaient cru des groupes et des individus au départ. Mais comme on n'arrête pas le progrès, on ne change pas de paradigme. On gueule plutôt contre la récupération, mais celle-ci appartient à l'ancien mode de régulation. Il n'y a plus de récupération, il y a son contraire : la mise en dispositif de multiples unités de gestion, rapports de forces, discours autoréférentiels, et de ce souk émerge, tout en disparaissant, quelque chose qu'on aime appeler la société, sans épaisseur mais omniprésente, changeant toujours le consensus dans un pluralisme vertigineux que même les plus hauts planificateurs ne peuvent pas maîtriser. Y a-t-il un gouvernement responsable de quelque chose ? C'est le marché, qui n'est plus un réseau de distribution de biens mais un principe abstrait de justification technocratique. Encore un déplacement, faisant que plus on en parle, moins on touche à l'objet parlé. Il en est de même avec l'identité, le sexe, le soi. Plus on en parle, plus on l'organise, plus on le défend, plus on l'exalte, moins on le ressent, moins on s'y voit, moins on se sent libéré, réalisé, bien dans sa peau et à l'aise au monde. Donc on recommence, revendiquant non plus la simple égalité mais aussi le droit à la différence, renonçant à l'ancienne identité en faveur de la nouvelle qui est cette fois plus proche de la réalité, du vécu, du boudoir ou de son équivalent contemporain, le sauna ou la salle de poids et haltères. Et voilà, le retour du sujet pour la nième fois, encore un fractionnement de la différence, processus vivant dans la société qui fournit à la sociologie un terrain immense de nouveaux champs sociaux. Le tout, il ne faut pas l'oublier, au nom du progrès et de la liberté. C'est ainsi que les nouveaux mouvements sociaux et leurs penseurs deviennent les idéologues de la technocratie. Car le vieux Marx nous l'avait bien enseigné, et il avait bien raison : chaque société produit son idéologie, qui est toujours l'idéologie de la classe dominante. Cette classe existe bien aujourd'hui, cependant elle est très vaste et, comble d'ironie, son idéologie a pris une allure critique !

Il y a malheureusement un hic. Le système ne peut pas tout à fait répondre. Car derrière cette identité qui se constitue dans la différence, le Même, l'Un, l'Ego de la société se renforce. C'est ce que Foucault voulait dire en renversant l'interprétation traditionnelle de l'histoire de la sexualité. Les homosexuels avaient l'air de libérer le sexe, mais en réalité ils n'avaient que produit un autre maillon dans le dispositif de sexualité maintenant séculaire. On n'a qu'à relire Sade pour voir jusqu'à quel point le postmodernisme a été annoncé bien avant la lettre, et dans quels termes le sexe ainsi libéré ne débouche que sur la méthode²¹. Mais là aussi il y a malentendu, les idéologues du progrès croyant que l'Un de la société dominante revêt la figure de la bourgeoisie, de l'homme blanc, etc. Dans une société devenue système cependant, l'unicité de la société, le caractère du Même, ressemble plutôt à un programme qui échappe aussi à sa classe dominante. Il se présente sous forme d'un mode d'opération, et cette définition opérationnelle est ce qui laisse le soi insatisfait, déçu, comme s'il avait été trahi. Mais la logique du système est telle que le soi entreprend d'en faire un autre, ajoutant ainsi aux différences qui soudent le système en place. C'est ce qui fait un système : une manière de faire agir, une capacité de produire des capacités, des différences, des identités et des sois. Dans une telle spirale, le soi perd forcément, car on ne peut jamais être assez distinct, assez soi. Et si tout reposait sur une fausse prémisse : s'il ne suffisait pas d'être libéré, et encore, si on ne pouvait pas libérer le soi ?

Certes, il y avait quelque chose à libérer. La révolution sexuelle, après tout, n'est pas qu'une construction idéologique, mais ce n'est pas le sexe qui a été libéré, ni le soi. On a plutôt insisté pour que soient levés les anciens interdits et surtout les sanctions imposées aux gens pour avoir goûté à telle ou telle forme de sexe. Dans cet espace ouvert, des gens ont pu plus librement baiser et expérimenter, mais ce qu'ils ont rencontré était vieux comme le monde.

21. SADE (1975), *La Philosophie dans le boudoir*, Paris, Euredif.

Curieuse époque, alors, où l'on peut parler du sexe comme d'une chose, et d'une chose à libérer, tant que c'est l'inverse qui arrive. Là où l'on parle de sexe, on parle plutôt d'autre chose : de sentiments édulcorés, d'enfants, à la limite de technique, mais non pas de la chair sodomite amoureuse. Et c'est pareil avec le soi. Malgré toute la fanfare autour du sujet, malgré tous les nouveaux mouvements identitaires, la subjectivité s'effiloche. Là aussi il ne pouvait plus en être autrement lorsque le but était d'émanciper le sujet, comme si le sujet n'avait pas besoin du monde pour se réaliser. L'objet précède le sujet, disait Adorno²², et c'est vrai. Un sujet se réalise dans et contre le monde, en quête de ce qui est devant lui mais toujours hors d'atteinte. Il n'y a pas d'accomplissement, écrivait Rilke, mais « il ne faut jamais cesser de désirer²³ ». Car la vie est un accomplissement sans fin, un effort constant et largement inconscient d'accéder à ce qui nous attire vers cette humanité qui fonde le soi et lui échappe. Seulement dans ce sens aurait-on pu parler du soi ou du sexe dans les termes de l'émancipation, en partie comme Marx en parlait dans ses manuscrits, où le but de la révolution était l'achèvement de l'être générique²⁴. Ce qui souffrait chez les homosexuels, comme chez tant de groupes racisés, était leur humanité bafouée à cause de leur prétendue différence. En cela, tout comme les prolétaires, ils étaient aliénés, mais ce qui était à émanciper n'était ni le prolétaire ni l'homosexuel en tant que statut en soi. Ce qu'il fallait, c'était la transformation de la société pour que chaque être puisse agir en tant que représentant de l'humanité, et donc en tant qu'être éthique. Bien sûr, cette conception en rencontrait une autre dans la pensée de Marx, celle où la société n'existait que sous forme de rapports de classes et où le but n'était que l'émancipation du côté subordonné du rapport. Cette conception a triomphé politiquement et intellectuellement, mais elle n'a pas été univoque, bien qu'elle masque une ambiguïté profonde, présente déjà dans *L'Idéologie allemande*²⁵ où la société bourgeoise est peinte comme affranchie de la contingence féodale. On aurait pu en déduire, et on l'a déduit, que ceci signifiait que le but de l'histoire dévoilé par la société bourgeoise se définissait par l'émancipation. Ce qui fut à la fois vrai et idéologique, car aucun être ne peut exister en dehors d'un universel quelconque. Ceci est la force de notre héritage bourgeois, et le drame de la société contemporaine consiste précisément dans le fait que son organisation des rapports sociaux fonctionne comme si l'être pouvait exister, se réaliser, s'accomplir dans une autonomie parfaite. C'est l'idéologie technocratique, qui derrière un pluralisme apparent manufacture de l'indifférence, non pas dans le sens de l'apathie mais dans le sens de l'équivalence. Tout rime avec tout malgré des différences fulgurantes, parce que tout parle et agit de la même manière, dans le même mode opératoire. Chacun est un soi ayant des droits, mais le droit comme unité transcendante de la société disparaît et le soi qui en dépend aussi. Il n'y a plus d'aliénation parce qu'il n'y a plus de sujet dans le sens fort du terme. Et il n'y a plus de sujet car la société qui l'a fabriqué n'y est plus. Maintenant, il y a des individus, des subjectivités en quête de leur identité.

C'est une manière de parler qui révèle l'époque, mais dans la mesure où les sociologues la reprennent et l'étendent à un ensemble de phénomènes sociaux — on n'a qu'à songer à la prolifération du champ de l'éthnicité et de l'interculturel en passant par les droits aux ou des enfants — ils contribuent à occulter la manière dont la société se retranche derrière l'opacité identitaire. Cette opacité est d'autant plus difficile à dévoiler que l'enjeu en question est bien réel et que, trop souvent, les gens en souffrent. Le sida est une maladie terrible et réelle. L'immigration est souvent dure et déracinante. Le chômage plonge encore dans la pauvreté. Mais on n'a pas, au nom du progrès et par solidarité avec la souffrance des autres, à reproduire l'idéologie, à surenchérir dans ce processus où une chose veut dire son contraire, jusqu'à la perte de sens totale. Si un sujet ne peut qu'émerger dans la contrainte et si la société ne peut que l'incorporer, il faut bien l'énoncer, malgré tous les droits à la différence. Peut-être un tel énoncé serait-il le début de la sortie de cette complicité intellectuelle avec la technocratie, complicité parfois par défaut mais non moins terroriste, et miroir du délire de la fascination

22. Theodor ADORNO, *op. cit.*

23. Rainer Maria RILKE, *op. cit.*, p. 80.

24. Karl MARX (1968), *Les Manuscrits économiques et philosophiques de 1844*, Paris, Éditions sociales.

25. Karl MARX (1982), *L'Idéologie allemande*, Paris, Messidor/Éditions sociales.

qu'exercent les sujets eux-mêmes. On n'a qu'à penser au livre de Guibert, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*²⁶, pour voir jusqu'à quel point, sous le prétexte de la mort qui s'avance, un être de talent se permet n'importe quoi, déploie un narcissisme débridé qui, malgré sa belle écriture, traîne l'ensemble de ses lecteurs dans un rapport fantasmatique avec le sida, la mort, le fric, le soi. Et personne ne dit un mot car après tout, le type va mourir. Dans ce livre, cependant, et dans la réaction qui l'a suivi, on n'a rien vu de la mort et très peu du sida, mais de l'époque on peut tirer un portrait fidèle.

Alors, regardons du côté de l'époque, de la société, car comme l'écrivait Faulkner dans son roman *Parabole* à propos de la Première Guerre mondiale : « [...] réfléchissant qu'il n'était pas étonnant que l'homme n'eût jamais été capable de résoudre les problèmes que pose sa brève durée sur la terre, puisqu'il n'a pas pris la moindre mesure pour faire sa propre éducation, pour apprendre non pas comment administrer ses concupiscences et ses folies, — elles ne lui font de mal que dans des circonstances isolées et individuelles, — mais comment tenir tête à sa propre masse aveuglante et pesante²⁷. »

Stephen SCHECTER
 Département de sociologie
 Université du Québec à Montréal
 C.P. 8888, Succ. « A »
 Montréal (Québec)
 Canada H3C 3P8

RÉSUMÉ

Ce texte esquisse les limites des enjeux et de la politique de l'identité dans un contexte de société technocratique qui prête le flanc, en tant que société opérationnelle confrontée à une perte de sens, à une promotion vertigineuse et sans limites des identités à travers des mouvements et des groupes sociaux aussi divers que partiels. Et dans cette société technocratique, les sociologies de mouvements sociaux aidant, on promeut des identités qui, confrontées à une conception programmée de l'Un, n'arrivent pas vraiment à produire de véritables émancipations des formes de la domination. L'émancipation possible, tant en dehors des idéologies technocratiques que d'une certaine pratique et d'une certaine théorie de l'identité, obligerait à mieux articuler les catégories de l'universel et les contraintes sociales constitutives des rapports sociaux et des systèmes d'action.

SUMMARY

This article describes the parameters of the politics of identity in the context of a technocratic society which lends itself, as an operationally functional society confronted with a loss of meaning, to the dizzying and limitless promotion of identities by social groups and movements as diverse as they are partial. In this technocratic society a process is set in place, to which the sociology of social movements contributes, whereby identities are elicited that, when confronted with a programmed version of social unity, do not succeed in producing meaningful emancipation from the forms of domination. For the latter to emerge, in terms other than the ideologies of technocracy or those linked to the practice and theory of identity, it would be necessary to articulate both universal categories and the social constraints that are constitutive of social relationships and systems of social action.

RESUMEN

Este texto describe los límites de los envites y de la política de la identidad en un contexto de sociedad tecnocrática que da lugar, como sociedad operacional confrontada a una pérdida del sentido, a una promoción vertiginosa y sin límites de las identidades a través de movimientos y de grupos sociales tan diversos como parciales. Y en esta sociedad tecnocrática, con la ayuda de las sociologías de los movimientos sociales, se promueven identidades que, confrontadas a una concepción programada del Uno, no logran realmente producir verdaderas emancipaciones de las formas de dominación. Si la emancipación fuera posible, fuera de las ideologías tanto tecnocráticas como de una cierta práctica y teoría de la identidad, obligaría a articular mejor las categorías de lo universal y de los límites constitutivos de las relaciones sociales y de los sistemas de acción.

26. Hervé GUIBERT (1990), *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Paris, Gallimard.

27. William FAULKNER (1958), *Parabole*, Paris, Gallimard, p. 180 (traduit de l'anglais par R.N. Raimbault).