

L'histoire hémorragique

Hemorrhagic History

Daniel VIDAL

Volume 10, numéro 2, octobre 1978

Changement social et rapports de classes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001828ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001828ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

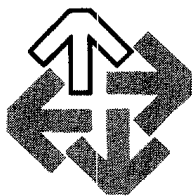
Citer cet article

VIDAL, D. (1978). L'histoire hémorragique. *Sociologie et sociétés*, 10(2), 55–74.
<https://doi.org/10.7202/001828ar>

Résumé de l'article

À partir des grands thèmes sur la société post-industrielle, et ceux tout particulièrement formulés par A. Touraine, l'auteur pose la question suivante : ce qui semble annoncer le nouveau rapport social est-il vraisemblablement autre chose que la mort lente, la dissolution d'anciens rapports sociaux? n convient, avant toute prospective qui se prend pour prophète, de poser que nulle connaissance de ce qui nous attend n'est possible avant d'avoir analysé les pratiques et les productions vides de la société actuelle.

L'histoire hémorragique



DANIEL VIDAL

« Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste : on jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais. »

PASCAL

Hier, en toutes vitrines, en toute — ou presque toute — parole, en toute référence historique ou sociologique, la mort faisait surface, après qu'à cette exposition se soit, si l'on peut dire, soumis le sexe. Aujourd'hui, semble-t-il, le décor change, et s'en viennent alors les temps où s'affichent les crises, et leur accompagnement obligé, la fête. Celles-là, polysémiques, se proposent comme femmes en carrefour : comment y résister ? Celle-ci, après-coup et après coût, se dispose fête révolutionnaire. Simple procession de modes, à quoi il ne conviendrait pas de porter plus d'attention que n'en méritent, par exemple, les successions, au premier abord aléatoires, d'images lorsqu'on s'ensommeille ?

À moins que ne se dise autre chose. Comme si, par cela même que nous considérons comme notre liberté d'analyse et la souveraineté de nos choix, s'éprouvaient des scansionnements majeures autrement plus impérieuses. Non qu'il faille s'interroger sur l'espérance de vie de ces expositions : le temps d'une rose ou le temps d'un hiver. Ou le temps d'une crise. Mais s'il convient, en toutes choses, de lire aussi l'allusion qui s'y livre, pourquoi, tout simple-

ment, ne pas ici s'y risquer? Si la mort, dans nos bibliothèques, a précédé la crise, nous ne pouvons pas de cette ordonnance, ne pas tirer leçon, et, assumant, toute honte bue, quelque naïveté épistémologique, que d'autres sauront dégorger, nous disposer pleinement dans l'indication qui en ceci se donne : on n'entre en crise qu'après avoir quelque part, ou partout, procédé à la mort : celle des autres, la sienne propre, et la mort, aussi bien, des rapports sociaux et du système social qu'ils sous-tendent. C'est dire aussi que l'on ne sort de la crise qu'une fois accomplie, jusqu'à son terme au mieux ou, au pire, en son mitan, cette mort même.

Nous ne traiterons donc pas ici, à proprement parler, du problème des transformations d'un système historique, ou d'une formation sociale, ou d'un mode de production, ou d'un champ d'historicité, en un autre. Cela supposerait que soit réglée l'autre question, à nos yeux aujourd'hui peut-être plus centrale, condition en tout état de cause, de la réponse à la première interrogation. Cette autre question, nous pourrions la formuler ainsi : de quelle perte faut-il qu'un système social soit le lieu pour qu'on puisse le dire véritablement en disposition de crise, ou en disponibilité de mutation? En d'autres termes, un système d'historicité peut-il connaître de mise en place d'innovations, de créativités ou de « modernités » autrement qu'une fois entièrement effectuées les opérations de mort? On ne « passe » d'un système à un autre qu'après que le premier ait été évidé et, exsangue, ne soit plus que forme défunte. Alors le vif pourra saisir la mort.

De telle sorte qu'il semble y avoir peu de chances de parvenir à définir les contenus de modernité, les parcelles de créativités, les nouveaux horizons culturels, de pouvoir, de loi, de sexe ou de temps, si l'on s'est auparavant refusé à suivre dans son itinéraire, sa technicité et sa procédure, la grande œuvre de raréfaction sociale qui, seule, permet aux crises de se produire mutations, ou aux possibilités de mutation d'avorter en crises.

Aujourd'hui, où semble-t-il, des lieux d'un peu partout — femmes, corps, sexualité, art, usine, université, économie, poétique, marges et déviances — processionnent les temps d'urgence, aujourd'hui où s'entendent quelques rumeurs qui paraissent parler de quelque chose qui pourrait avoir affaire avec ce qui n'est pas encore, il convient, avant toute prospective qui se prend pour prophétie, avant toute désignation qui se fabrique prédiction, de poser que nulle connaissance de ce qui nous attend n'est possible si elle ne s'assujettit pleinement à l'impératif de la décadence : lire jusqu'au bout les pratiques et agences de désertification, et leurs productions vides. À ce prix seulement nous pourrions, dans l'impatience de découvrir les terres nouvelles, être d'abord assurés que celles sur lesquelles nous demeurons sont devenues stériles et, enfin sans habitant, inhabitables.

I. L'HISTORICITÉ ET SES PERTES

S'il est vrai, pour reprendre une proposition d'origine marxiste, qu'un mode de production ne cède place à un autre qu'une fois accomplie la totalité de ses parcours et épuisée la totalité de ses productions — ce qu'en termes

contestables, pour ce qu'ils véhiculent de notions approximatives, on a appelé sa « mission historique » —, alors tirons-en une des conséquences logiques les plus certaines : pour qu'on puisse, en toute rigueur, penser la crise, prendre la mesure de la mutation, énoncer la rupture, on doit d'abord lire l'épuisement, déchiffrer la perte et disposer l'hémorragie des systèmes historiques ou des champs d'historicité au centre du regard. Ce n'est pas, on s'en doute, affaire de délectation morbide : plus simplement, affaire d'ordonnement du discours et de l'analyse, question méthodologique. Qui rejaillit, du reste, nous le verrons, sur la méthode elle-même.

Acceptons provisoirement le concept de crise, en ce qu'il charrie de sens multiples, divergents, formule creuse aussi bien, mais qui, par là, comme toute porte confuse, permet qu'au moins passent à travers elle quelques messages éclairants. Si l'on fait un bilan de ce qui en est dit, et de ce qui en est proposé comme ses conditions, on peut organiser le discours qui s'y livre selon un axe qui distribue celles-ci selon leur plus ou moins grande teneur en excès d'une part, leur plus ou moins forte capacité d'abcès, de l'autre. Le modèle général — et idéal — de la crise, se réalise lorsque blocage et déblocage, abcès ou excès — se cumulent, rendant inévitables le dépérissement de l'ancien système et la formation du nouveau. Telle est bien par exemple, la proposition théorique récemment avancée par Edgar Morin. Une fois posée la société comme système à endorégulation cybernétique, où chaque composant différentiel est porteur d'antagonisme, mais où chaque antagonisme est géré sur le mode du refoulement, de la neutralisation, de la compensation, etc., où les *feed-back* négatifs annulent en permanence la variation outrancière des éléments — les perturbations deviennent occasions de crise lorsque se produisent des phénomènes de « surcharge » et que « le système devient incapable de résoudre les problèmes qu'il résolvait en deçà de certains seuils » —, lorsque, autrement dit, les éléments entrent en un tel parcours de différence que toute rétro-compensation ou tout rétro-contrôle s'avèrent inefficaces. Des paquets d'éléments, en d'autres termes, passent à l'excès — passage qui ne va pas sans quelque autonomisation, laquelle, à son tour, peut inaugurer une décomposition et / ou une recomposition aléatoire. Cette « démesure » s'accompagne aussi, autre pôle du raisonnement systémique, du « blocage de ce qui, jusqu'alors, assurait la réorganisation permanente du système, au premier chef le blocage des dispositifs de rétroaction négative annulant les déviations et perturbations¹ ».

À l'affolement du système par mise en outrance d'un ou de plusieurs de ses composants — à ce que Morin nomme, sans doute de façon trop appauvrie, et qui risque d'entraîner d'innombrables malentendus, « dérèglement » — répond, à l'autre bout de la chaîne ainsi mise, si l'on peut dire, en réaction, l'immobilisation pathologique d'appareillages de contrôle, rendant caduque toute tentative de reprise en main : le blocage. À l'excès du système répond un système en abcès.

Il s'agit là d'une figure de crise pleine. Au-delà des interrogations qu'elle ne peut manquer de susciter, et qui concernent par exemple l'utilisation d'un

1. Edgar Morin, « Pour une crisologie », *Communications*, 25, 1976, p. 149-163.

modèle cybernétique dans la compréhension du système social, nous y lirons donc la désignation des deux registres sur lesquels ordinairement se disposent les théories du changement. Sur lesquels, également, se répartissent les orientations et les visées politico-sociologiques. À porter l'insistance, en effet, sur les dispositifs de blocage qui grippent les mécanismes sociaux, on risque de n'avoir à proposer que des réaménagements locaux, n'intervenant en tout cas qu'en des zones secondes ou médianes du système lui-même, et qui devraient avoir pour fonction de remettre du jeu dans une mécanique qui n'en a plus ou qui en a moins. De là les théorèmes de modernisation ou d'adaptation, qui sont au cœur des problématiques d'abcès. À porter, au contraire, insistance sur les flux d'excès qui investissent le système social, on se met, certes, à l'écoute de ces grandes rumeurs qui informent une société de son capital d'intolérables, et qui énoncent que sont en œuvre d'imminentes déroutes, mais on ploie l'analyse vers le tréfonds des acteurs en jeu, et, attentifs à ne rien perdre de ce qu'ils profèrent, on risque alors tout simplement, de se perdre en eux. Mieux vaut, sans aucun doute, ce risque à l'autre. Non seulement parce qu'il nous garantit des illusions de sécurité que confortent les explorations, même inquiètes, du détail des systèmes que Fourier aurait appelés « mal engrenés » — mais parce que, plus décisivement encore, un tel regard sur les fureurs sociales nous convainc des limites atteintes, et desquelles, si l'on en sait bien user, on peut espérer s'y surprendre.

Cependant, de ces signatures d'excès, la lettre est souvent trop exposée pour que, s'y exposant soi-même, on n'en soit à son tour, en tout honneur, victime. Alors en effet on peut être conduit à ne lire, des utopies, que ce qui explicitement s'y livre — modèle alternatif désignant des lieux à désertier et des lieux à mobiliser, exaltation des différences, etc. —, à ne retenir, des prophétismes qui viennent aux lèvres les plus silencieuses, que ce qui s'y énonce de positivités à venir, et, des multiples jeux de secte, d'écologisme, de féminisme, de gauchismes éparpillés, ne retenir que les recours fondamentalistes, les mythes naturels que l'on pense inaugurateurs d'avenues pour des modernités festives, ou les contre-modèles et contre-discours marquant l'irruption de penser autres. Cela, qui n'est sans doute pas sans raison, peut cependant intervenir aussi comme gommage d'autres enjeux.

À la catégorie du blocage, et de l'abcès généralisé qui en constitue le référent obligé, à la catégorie de la démesure, et de l'excès en tous sens qui en produit la figure limite, il convient en effet d'ajouter quelque dimension travaillant du côté de la mise en décès. Pourquoi? Parce que, pour s'en tenir ici à des propositions nécessairement générales, tout blocage et toute excessivité ne sont pas d'une manière ou d'une autre, sans rapport avec la question de la mort. Mais aussi parce que seul le règlement définitif de celle-ci — ou si l'on veut la réponse qui y est apportée par les agents qui entrent dans son champ d'application et dans son industrie — permet que soient définis les pratiques sociales à venir, les modèles culturels à effectuer et les politiques à définir.

Tout blocage, dans un système, met bien, en effet, quelque parcelle de ce système en mort sociale. Non pas tant par l'impossibilité consécutive de gérer sur le mode traditionnel des tensions excessives. Cela, sans doute,

peut se faire ; mais on sait que, lorsqu'un composant du système ne fonctionne plus à la stabilisation des jeux de différence et de dispersion, il suffit — fût-ce au prix de quelque crise forte — de remplacer la pièce défailante, ou de modifier l'aire d'emprise de l'appareil ou, faisant de nécessité vertu, d'intégrer à l'appareillage lui-même les disparates eux-mêmes. C'est bien ce qui s'est passé par exemple dans l'Université française, lorsque « l'émotion » étudiante en eut indiqué ce que l'on en nomma après-coup la dysfonctionnalité. Mais, en deçà de ces pertes de fonctionnalité, qui peuvent n'inviter qu'à des procédures de réaménagement partiel, le blocage d'un réseau de « contrôles » sociaux témoigne qu'en ce réseau, et lors même qu'il ne persistait à produire pour l'essentiel que les équilibres propres à la reconduction de l'ensemble social dont il fait partie, des enkystements s'étaient produits, œuvrant à sa rigidification et à son obsolescence. Non pas alors poches d'incertitude : cela, en toute rigueur, est affaire de conséquence, l'incapacité à traduire l'incertitude en code de raison ne pouvant intervenir qu'après le blocage lui-même. Mais, dès l'amont du système mis en sourdine, l'intervention d'agents ou de pratiques qui ont pour fonction — à tout le moins pour effet — de disposer en son centre même, assez de points de suture pour lui interdire toute plasticité fonctionnelle.

Le blocage témoigne alors qu'ont été féconds ces opérateurs d'inertie, déjà producteurs de quelque degré de mort du système dans le principe même du système. Cela peut provenir d'agents jouant à l'hyperconformité, sectorisant à leur profit exclusif l'un des éléments du mécanisme de contrôle, ségrégant pour leur usage propre l'une des fonctions de ce mécanisme, et qui, par l'étroite inscription de leurs intérêts dans l'un des procès mis en jeu par le dispositif en cause, font d'un surcroît de fonctionnalité une occasion majeure de pathologie. Mais l'essentiel pourtant, n'est pas de lire en ceci seulement cet effet, que l'on peut identifier en tous niveaux du système social : bureaucratie, mainmise technocratique, surenchère organisationnelle, tous phénomènes bien connus. Encore convient-il, avant toutes choses, d'en concevoir la cause : en permanence, en toutes zones du tissu social, travaillent les sectes.

Les sectes, c'est-à-dire des entreprises de renfermement politique, organisationnel, symbolique, culturel, langagier même, qui investissent tout champ et le dissèquent, le clouent et traitent chacun de ces lieux comme des clôtures. Extrême fusion d'une aire d'intervention sociale et d'une entreprise d'hégémonie : lorsque le système social est la proie de sectes multiples et non homogènes, on peut avoir affaire, dans le plus défavorable des cas, à une société aléatoire, où l'effet d'équivoque s'obtient par neutralisation des tensions divergentes, qui peut alors se survivre dans l'illusion de l'équilibre, quand il n'est question que de morcellement compensé. Il peut aussi s'agir, dans le cas le meilleur, d'une société qui vit sa propre mort comme mort progressive, l'une après l'autre s'éteignant les possibilités de traitement des tensions économiques, culturelles ou politiques, société à décadences. Mais si, au contraire, ces sectes se corrént, se fédèrent et s'uniformisent, alors vient la société entièrement totalitaire, puisqu'un seul groupe social, ou une seule classe, ou une seule élite, bloquant en tous points toute fonctionnalité et toute dispersion, fabriquent continûment leur propre mode de socialité — annulant alors toute autre diffé-

rence —; qui est, du même coup, société entièrement égalisée, égalitaire : la pure dominance suppose la pure égalité comme sa condition. Toute différence abolie, chacun, en effet, se retrouve interchangeable, sans nom et sans lieu, simple chose, composant égal à tout autre, image d'une autre image pour un même miroir. On appellera cela société apolitique, désidéologisée, où l'état n'est jamais que du peuple tout entier, société monopolistique, en quelque sorte, puisque tout élément du système est lieu plein d'une même emprise, et qu'enfin, à l'encontre de toutes les dérives, les pratiques de blocage deviennent la raison d'être du système.

Si tout diagnostic d'abcès requiert une analyse de ses conditions — et l'on ne peut alors manquer de voir à l'œuvre les agents d'un premier type de mort sociale —, tout diagnostic d'outrance et d'excessivité, de dispersion incontrôlée, conduit, de la même façon, à s'interroger sur leurs causes. Là, des agents en tentation d'hégémonie ponctuelle ou globale, travaillent à la mise en inertie de tout ou partie du tissu social. Ici se règlent, au contraire, des jeux de grande dépense. De grande mort aussi bien. Par l'effet, au premier chef, qui s'en suit ordinairement, les systèmes sociaux étant alors traversés de surenchères qui, les prenant en défaut, les mettent en défaillance. Tel est sans doute l'enseignement le plus manifeste de ces processus de « surcharge » : ils portent les enchères à un tel niveau que la société, sous peine, changeant d'enjeu, de se mettre elle-même en question, ne peut les relever. Ces mouvements, travaillant au défi, indiquent alors à toute société ses limites, et invitent à leur franchissement, invitant du même coup à leur mort. Mais cette mort n'est que seconde. Si de tels agents trouvent ainsi, parfois en masse, parfois plus humblement, en ordre dispersé, le tissu social, c'est qu'en ces lacunes mêmes ils installent leur propre fin.

De même que la société bloquée renvoie aux processus de secte en prolifération, et, par là, à la prise en compte des agents sociaux qui usent de ces procès pour privatiser telle ou telle région du système social, de même une société traversée par des réseaux d'excès ou de « démesure », témoigne que sont au travail, sous la croûte, des opérateurs d'outrance et de défi. En d'autres termes, l'excès désigne moins ce qu'on ne contrôle pas, ou plus, ou mal, que ce qui produit la vanité de ce contrôle même. Les agents de défi sont sans doute ceux qui maximisent les enjeux et proposent d'emblée les éléments du contrat aux limites mêmes de la tolérance sociale. Mais ce sont, surtout, et au départ, ceux qui, disposant leur pratique aux frontières du négociable, commencent par annuler toute négociation, tout marchandage et toute possibilité de prise en charge sociale. Extrémismes, radicalismes, bien sûr. Mais, avant toutes choses, agents de mise en perte du rapport social lui-même, et de sa capacité de gestion : le défi qu'ils jettent à leur système social tient au contenu de leurs objections. Il tient, surtout, à ce que les mécanismes par lesquels la société peut les lire et donc, d'une certaine manière, tenter de les assumer, ont été, auparavant, désemparés. En cela, ces mouvements sociaux, s'ils opèrent en effet la mise à mort de l'ancien système social par l'incessante résurgence de revendications radicales auxquelles ils donnent lieu, l'ont déjà assurée par leur travail antérieur de dilapidation. Aux phénomènes de sectes par quoi s'inauguraient tous les blocages en place dans le système social répondent, ici, les

agences de perte qui ne formulent jamais de revendications outrancières qu'elles n'aient, auparavant, indisposé toute lecture et toute transaction.

Par leurs causes autant que par leurs effets, blocages et excessivités, abcès et transgressions forment ainsi un premier cortège funèbre en tout système social. C'est déjà dire que, à tout prendre, il conviendrait peut-être d'opposer à l'image d'un champ social opérant en permanence les réajustements et intégrations nécessaires à son bon fonctionnement, la théorie d'une forme sociale qui n'est que morts cumulées. Mais c'est dire, surtout, que toute analyse sociologique des transformations sociales ne peut se fonder que sur la prise en compte des opérations préalables d'épuisement, des agents qui les produisent jusqu'à leur terme et des procédures selon lesquelles elles s'effectuent.

Les cas évoqués jusqu'ici, s'ils témoignent en effet d'une distension permanente des systèmes sociaux, invitent à poser à ces systèmes, d'une manière plus générale, la question de leur hémorragie. Non que celle-ci soit en tous moments et en tous lieux saisissable en tant que telle. Peut-être en va-t-il ainsi, en effet. Mais jamais ces écroulements/écoulements ne sollicitent autant l'analyse que lorsque, les crises venues, et, les mutations requises, le bilan doit s'établir de ce qui dure encore de notre ancien monde. Il se peut alors que l'on s'aperçoive qu'il n'est, tout compte fait, pas si agonisant. Si tel est le cas — et peut être, quoiqu'en disent certains sociologues, en va-t-il de notre société actuelle, assez effondrée sans doute pour qu'on s'essaie à lire contre elle ce qui s'annonce, mais où toute couture paraît bien loin d'avoir cédé, — on ne doit avoir de cesse que ne soient identifiés les résistances qui durent, les moyens de les subvertir et les agents qui s'y emploient déjà. Rien ne sert d'une rupture si la société, là encore, n'est pas portée à toute mort.

Plus exactement, dans cet état de fait, où demeurent des points de résistance, où subsiste quelque appareillage investi d'hégémonie à sens unique, où se traînent quelques institutions, où s'entendent encore, des discours, leurs raisons et leur ordre, — dans cet état d'incomplet tarissement, on ne peut travailler qu'à la crise. Dans l'arrachement violent des sous-systèmes enkystés ou dans leur restauration. Si les procédures varient, les résultats, généralement, tendent à s'équivaloir. Une société qui sort de sa crise est une société qui refuse de se liquider.

À cette liquidation, cependant, d'autres sociétés, dans d'autres conjonctures, s'emploient. Sociétés dissolues — dans tous les sens du terme : qu'un long enchaînement de décadences achemine vers leur désertion tout autant qu'il témoigne des désolations déjà intervenues, sociétés où les pertes ne connaissent aucune forme de compensations, systèmes sacrificiels — mais qui sont à eux-mêmes leurs propres victimes —, sociétés de pure agonie. Cela peut durer un siècle, mais cela, aussi bien, peut ne durer qu'une décennie : tout dépend de l'état d'avancement des travaux de sape effectués, au cœur de ces sociétés, par les agents de déconstruction. En tout état de cause, sociétés qui, seules, peuvent se prétendre lieux de mutations, puisqu'en elles se produisent les plus larges dépenses, les découpures les plus décisives, et les dissolutions les plus achevées. Alors en effet, dans et contre ces systèmes sociaux mis en dérive et mis en berne, dans et contre ces sociétés équivoques, où rien ne signifie plus, si ce n'est, précisément, la déchéance même de la signification, où tout

joue pleinement le jeu du trouble et du hasard, alors peuvent s'effectuer, dans l'évidement extrême dont elles sont le lieu et la limite, tous travaux de défection, et tous travaux, à terme, de nouveaux partages. Seules ces sociétés ont quelque chance de pouvoir être dites, à posteriori, sociétés à mutations, ayant porté à leur plus entier effondrement tous leurs axes, toutes leurs valeurs et toute leur économie.

Les mutations supposent que soit mis au hasard et porté à perte — perte de sens, perte de vue, perte de substance — l'ensemble du tissu social. Que celui-ci, en d'autres termes, soit mis — patiemment ou d'emblée, dans une convulsion historique ou par un lent procès de désolation — en divergence et en défaillance. Ici se dispose l'unique critère à partir duquel il devient possible de juger d'un dispositif de mutation. Ici se définissent ce qu'on pourrait appeler les conditions a priori de cette mutation. Il faut qu'une formation sociale soit entièrement évidée pour que puissent s'y disposer les pratiques à venir, et s'y entendre les mots nouveaux. Ce que l'on tient alors pour transition — et pour autant qu'on accorde bien à ce concept sa signification de procès et de passage —, est logé dans la problématique même de la mort et de la mutation. Pour qu'un système social parvienne à sa propre mort, il faut que s'exercent en son sein les agents — et agences — de dépérissement. Par là, du même coup, s'indisposent tout lieu social, toute aire de traitement et d'intervention sociale, bref, en sa limite, tout rapport social. C'est bien là affaire de transition. Mais une transition qui ne donne lieu à aucune alternative viable, à aucun contre modèle social crédible, non plus qu'à aucune mise en forme autre du rapport social.

Les choses en transit sont choses en procès de mort. Et rien ne se produit d'autre, après coup, qui ait quelque rapport avec les éléments qui semblaient l'énoncer et l'annoncer. Sans doute, lorsque la nouvelle historicité est mise en place, lorsque les nouveaux agencements sociaux sont mis en œuvre, chaque élément de ce qui se dit modernité, se lance-t-il, curieusement, à la recherche d'ancêtres. Mais cette quête généalogique, entièrement inscrite dans l'ordre de la légitimation, ne doit pas faire illusion. Si par elle tente de se dénier la mort qui l'a précédée, par elle aussi bien cette mort s'interpose : à chaque fois c'est une préhistoire différente qu'elle secrète, et qui n'est, à tout prendre, que l'aveu de son déracinement. Mises bout à bout, ou conglomérées en un registre — économique ou culturel — unificateur, ces préhistoires, passé le temps de la divine surprise, sont artéfacts. Utiles, certes, pour les hégémonies ou, tout simplement, les rapports sociaux en cours de production, mais qui, par cela même, ressortissent du mythe. Une historicité qui définit en celle qui l'a précédée des garants de continuité et de suture, ne produit dans ce geste, rien d'autre que sa propre image.

Toute modernité sociale, toute mutation historique, supposent que la totalité des éléments de l'ancien système aient été consumés. Et cette consommation même sollicite que l'ensemble de ces éléments aient été mis en transit. Si donc l'on peut encore ici parler de transition, ce n'est jamais que comme procès de dépérissement interne. Tout est mis en transit, puisque tout, en effet, est porté à son terme. Si bien que les sociétés en mutation sont celles où les pratiques, les discours, les pouvoirs et les rapports sociaux ont connu d'assez impérieux dévoilements, des disjonctions assez prolongées, des tarissements

assez décisifs, pour que chaque élément constitutif du système, enfin désamorcé, enfin désemparé, enfin désappareillé — risquons le mot : désocialisé — puisse être mis en disponibilité. Là s'exerce toute transition, par là s'effectue le « passage » : par la production entêtée de non-sens, prenant forme utopique ou prophétique. Cela peut donner lieu aux pratiques les plus raffinées de jouissance ostentatoire (tout jouit puisque tout est en jeu, sans ordre ni fonction, sinon de tout porter à mort égale). Cela peut permettre les opérations les plus fécondes de raréfaction (dans l'ordre du discours : introduire le silence des choses, pénétrer l'ordre du temps de ses lacunes et de sa fin; femme, se définir hors rapport, enfant, se proposer — Fourier l'indiquait bien — sans sexe et, en toute zone — érogène, familiale, discursive, textuelle —, produire l'irreproductible). Cela peut produire les propositions les plus aléatoires (poétiques de pur signifiant, art de pur jeu, codes sans grille, qui ne semblent drainer de mystère que parce qu'ils interdisent toute voie vers la connaissance, mais qui, tout simplement, nient par là que quelque chose soit à leur principe qui serait connaissable, — le temps, si l'on veut, des sibylles, le temps où se propage enfin l'indécidable).

Ainsi se désigne un dispositif de perte, et de la perte la plus absolue, celle qui défait la viabilité même du rapport social. Mais se désigne aussi le temps de la transition, qui est temps de l'errance, temps des procès en tous sens, temps des messages brouillés, des bruits qui courent au rebours des flux d'information, des blancs qui s'installent dans la trame même des textes, des dispersions de ce que l'on tenait jusqu'alors pour ordonné : le sexe, le corps, le temps, etc.. —, temps des poussières. C'est alors que tout transite puisque tout se met en jeu et en disponibilité. La transition est un état de brouillage intégral, par quoi une société — ou, plus exactement, son historicité — devient aléatoire et en disposition de mort. Viendront ensuite les recoutures.

Si donc les transformations sociales passent nécessairement par un état de mise en hasard des lieux et des agents sociaux, si donc tout élément joue la totalité de ses rapports avec chaque autre, si toute substance se perd de n'être plus reproductible, mais, simplement, lieu de pure productivité, avec grand bruit ou en catimini, bref, si la propriété d'une société en mutation est bien cet état d'équivocité paroxystique, où toute dépossession se constitue comme attribut d'une forme décédée, — on risque un contre-sens à tenir ceci, qui est opération d'extinction, pour ce qui doit s'en suivre, et à constituer cette pratique de dissolution comme l'au-delà de la crise. Bien des propositions avancées quant à l'avenir des sociétés industrielles, quant au « contenu » ou à la forme de répartition des agents sociaux, ou de distribution des pouvoirs propres à ce que, faute de mieux, on nomme « société post-industrielle », relèvent, semble-t-il, de ce malentendu. Définir cette société à venir comme lieu où se « généralise le champ politique », où les faits sociaux « ne sont que le produit d'actions sociales, donc de rapports sociaux », où « tendent à disparaître les catégories sociales réelles », classes sociales, groupes de sexe, états nationaux, au profit d'un « conflit social pur »² — c'est, à priori, informer des modes sociaux nouveaux. Mais, dans cette information, comment ne pas entendre l'écho des

2. Alain Touraine, « Crise ou mutation ? » dans *Au-delà de la crise*, Paris, Seuil, 1976.

utopies anciennes et ne pas déchiffrer, plus encore, les procès mêmes par quoi, sous nos yeux, se dérobe peut-être notre sol?

Écho des utopies? Qu'on prenne, par exemple, le texte de Fourier. Qu'y lit-on? Précisément cela qui nous est ici proposé : la démultiplication infinie des différences, leur apparente démesure et leur gestion étroitement contrôlée, la prévalence en chaque lieu social du rapport social pur, au détriment des groupes sociaux eux-mêmes, jusqu'à ce qu'enfin ce soit l'exigence du rapport social qui crée de toutes pièces des groupes sociaux nouveaux ou des objets pour pratiques sociales inédites. Et, dans cette floraison de conflits en tous lieux et en tous sens, l'extension illimitée du rapport social implique comme sa condition première la diffusion du principe de pouvoir : tout entrant dans l'ordre du conflit, tout, du même coup, entre nécessairement dans l'ordre du politique, tout s'investit de raison politique. Cependant, il convient de se souvenir que les énoncés utopiques ont pour fonction, bien au-delà des propositions explicites qu'ils charrient concernant les nouveaux dispositifs sociaux, les nouveaux appareillages de sens et de rapport, de porter le système social à sa mort. Dès lors, l'«absolutisation» du rapport social, par exemple, apparaît technique de dépossession de l'ancien monde plus que formulation du nouveau : pour que cette «civilisation» dans laquelle nous sommes pris soit portée à son terme, il faut en rompre les barrages et trouer les impasses. C'est la leçon utopique fondamentale, bien plus que sa production alternative. Tenir celle-là pour celle-ci, c'est risquer de prendre pour société d'après la mutation ce qui est, pleinement, critique du système social d'aujourd'hui.

L'exemple le plus parfait peut en être fourni par l'analyse du mouvement féministe, portant « progressive disparition de la « condition féminine », « rupture par les femmes de leur relation à l'homme », « retrait homosexuel », tous procès signalant la « liquidation de l'héritage³ ». C'est bien, en effet, de cela qu'il s'agit, et que l'on pourrait aisément déchiffrer dans plus d'une pratique sociale. Mais dire ceci, lire en ces mouvements sociaux ou en ces conduites de groupes le tarissement des essences, des lieux de socialité, des échanges, des reproductions, c'est-à-dire, à son terme, la désocialisation généralisée de tous les sens et de tous les groupes, ce n'est pas porter pronostic sur ce qui s'en suivra : c'est, de façon à coup sûr beaucoup plus décisive, diagnostiquer qu'en notre société se mettent à s'écouler les grands courants hémorragiques. Sans doute cela est-il moins exaltant que de figurer l'avenir de nos sociétés. Du moins peut-on ainsi s'assurer que, toute blessure s'installant en tous lieux, et de saigner continûment, elles n'en réchapperont pas.

Une attention permanente doit dès lors être apportée à tous ces travaux de dilapidation et de mort qui s'effectuent aujourd'hui, à tout ce que l'on pourrait appeler ces pertes d'historicité. Parce que, en l'une ou l'autre de ses « phases », et, le plus souvent, dès son départ, un mouvement social pose toujours la question de l'extinction du rapport social, de la dissolution du principe même de socialité. Nous avons indiqué que les systèmes qui se bloquent, ou les systèmes qui passent à l'excès, ne sont lieux de dérèglements ou d'abcès que parce que déjà, en eux, des agents sociaux ont effectué assez de travail de déposses-

3. Alain Touraine, « Crise ou mutation? », *op. cit.*, p. 39.

sion et de perte pour qu'enfin les mécanismes sociaux se grippent ou se trouent. Mais d'autres mouvements, d'autres agents, entament globalement le tissu social, en tous ses axes et en tous ses centres. Tels, par exemple, dans les sociétés régies par les appareils idéologiques-religieux, les mouvements prophétiques, en quoi il convient de lire, bien plus qu'une protestation religieuse à base sociale, l'une des entreprises historiques les plus radicales de dissolution des formes et rapports sociaux : perte du référent, perte du temps, perte des registres institutionnels, ruine du sens, émiettement du corps, dispersion des espaces, errance, productivité sans production, silence des mots, blanc et extase, rupture des discours et du souffle, évidement des champs d'hégémonie, abolition des classes adverses, mais abolition aussi bien de ce qui, par pratique prophétique interposée, tente de se mettre en place comme classe alternative : le désert en toutes choses.

Cela, qui peut sembler ne concerner que des sociétés « religieuses », aujourd'hui même paraît nous requérir une nouvelle fois. Non pas, bien entendu, quant aux contenus explicites, aux messages manifestes véhiculés par les pratiques féministes, écologiques, « naturalistes », contre-culturelles, qui fissurent la trame idéologique et politique de notre société. Mais, et c'est ici sans doute l'essentiel, par les techniques utilisées : l'absolutisation des formules et leur tournoiement à vide, qui produisent au cœur même des ensembles idéologiques — par leur insistance et leur évidement — les césures, les lacunes, les trous capables d'acheminer, paquets par paquets, les systèmes référentiels à leur perte — l'entremêlement des temps, leur mise en limite, leur fusion et leur jeu, par quoi tout temps se perd, le temps du corps et son ordre, le temps du discours et sa raison, le temps de l'institution et son rythme, — le procès contre-productif, qui, après s'être énoncé comme « droit à la paresse » dans la constitution du mouvement ouvrier, s'énonce aujourd'hui quête du vide, dénégation des mondes marchands et des mondes stakhanovistes, etc. Réseau serré d'instrumentations œuvrant à la dispersion des sociétés, à leur distension, à leur épuisement.

Cela peut prendre d'autres formes. La forme, nous l'avons évoqué, de l'utopie. Ou la forme d'opérations de secte, qui, si elles introduisent à des morts par blocage, par inertie, par stase, — par cela même aussi induisent dans le champ social, fût-ce sous forme de certitudes ponctuelles, les incertitudes généralisées. Chaque fois que se constitue, en quelque lieu du système social, une secte, c'est un lieu qui se met, sans doute, en réserve de sens : sens réservé à quelques-uns, et sens réservé, tout autant, pour des rapports à venir. Mais c'est, du même coup, un lieu qui passe à l'inquiétude, pour peu que, fidèle à sa pente d'auto-segmentation infinie, cette secte fasse une assez grande consommation de sectaires pour que les certitudes accumulées, ce faisant, s'éparpillent. Ainsi en va-t-il, par exemple, de certains groupes intellectuels définissant les codes de la modernité culturelle — poétique/politique, picturale ou littéraire —, qui, se constituant seuls détenteurs de leur gestion et de leur finalité, — sectaires sans religion, si ce n'est celle de la pure créativité — acheminent ces codes décisifs vers les plus grandes indécisions. Qu'ils se disent « tels quels », cela ne change pas grand-chose : en eux se lit, au-delà de l'extrême compacité de leur rituel, la perte de leur texte : un texte sectaire est un

texte à ce point surcodé que tout référent finit toujours par céder la place à ce qui devrait permettre de le lire — première occasion de dissolution d'un rapport. La seconde occasion se règle très vite par la fonction même de la secte, où chacun finit par jouer son propre jeu, en toute élection, en toute insolence — en toute insularité. Une secte qui s'élabore est peut être, ainsi, un sens qui se perd.

Qu'ils soient de type prophétique, utopique ou sectaire, les mouvements qui dissolvent les systèmes sociaux en leur principe même — temps, valeurs, référents méta ou intra-sociaux, corps, texte, discours, institutions, économique, échange — jouent toujours aux limites. À la limite, d'abord, du système lui-même : on a noté leur outrance, leur intolérabilité, leur surenchère. Par là se marque en effet, au creux de la société, la frontière atteinte, en-deçà de laquelle il n'est plus possible de continuer à habiter, au-delà de laquelle il n'est aucune transgression qui permette de se situer. Aussi bien, de ce point de vue, ces modalités de mort consomment-elles infiniment de limites : temps-limite, qui peut être fin prophétique du temps, fixation a-temporelle de la secte, ou, sous forme utopique, consommation des temps dans le parcours passionnel; corps-limite, trouvant dans l'harmonie fouriériste ses occasions d'extrême érotisation, tout morceau de corps étant productif d'érogène, jusqu'à ce que ce corps démultiplié se bloque du trop-jouir qu'il entretient; corps morcelé du prophétisme, où chaque zone, en désordre, entre en transe et s'éteint; corps ritualisé du sectaire, vaste emblématique qui bloque tout trajet en stase —; discours-limite, que le prophétisme effectue sur le mode de la souveraineté du silence ou de l'onomatopée; que la secte travaille comme lieu de surinvestissement de codes, discours grillagé de part en part et qui se fige du trop-plein d'ordres qui l'habite; limite du discours atteint dans l'utopie, lorsque, pour désigner les lieux inexistantes de rapports sociaux, la nomenclature fait jouer à plein les polysémies, ou s'immisce dans l'affaire des mots et en réarticule autrement radicaux, préfixes et suffixes. Mais il n'y a jamais, cependant, à proprement parler, création d'une langue entièrement nouvelle : simplement, la propulsion des vocables à la limite de leur sens, sans transgression, mais, ostentatoirement, en déséquilibre interne.

Cette limite atteinte dans le système, de tels mouvements sociaux n'ont de cesse qu'ils ne l'atteignent aussi pour ce qui les concerne. Ils disposent alors l'historicité dont ils partent dans tout un faisceau de défaillances insurmontables, en même temps qu'ils travaillent sur eux-mêmes à leur propre dissolution.

Ainsi les sectes dans toutes les zones sociales, politiques ou culturelles qu'elles découpent aux fins d'appropriation, se dépêchent de les produire assez cantonnées pour être lieux de mainmise exacte et sans partage, et, de ce fait, les résorbe en simples champs d'indifférence. Par là se liquide tout rapport social, celui, sans doute, sur quoi se fonde le système mis en ségrégation, mais celui, aussi bien, que la secte proclame seul véritablement viable. Une secte est, par définition, monotone : en elle s'annule tout espace de conflits, puisque s'abolit toute différence. C'est dire, du même coup, que la secte ne fait jamais que se survivre, d'autant plus lieu d'exclusives et d'anathèmes à usage interne qu'elle est lieu d'inertie historique. Et si elle se calfeutre aussi précau-

tionneusement hors du temps, c'est que son temps propre est déjà mort. Toute limite effectuée, elle ne sera plus rien que son propre déclin. De la même façon, prennent signification toutes les pratiques de désertion de sens, de corps et de temps, par quoi il faut entendre non seulement que classes adverses ou système hégémonique sont mis à bas, mais que rien, non plus, n'est proposé d'autre en leur lieu et place, et que, toute alternative étant ici et maintenant déniée, les classes dominées porteuses de la pratique et des énoncés prophétiques ne se substitueront jamais aux classes qui les dominent. Non pas, bien sûr, que tout alors doive recommencer comme par avant. Mais les agents de dissolution d'un système d'historicité ne sont jamais ceux qui en reconstituent un autre. Les héritiers ne sont pas les enfants.

II. « LE RIRE MALADE » : POUR UN MARXISME DE PERDITION

« Je te montre le pays dans la désolation et dans la misère ; ce qui ne s'est jamais fait est arrivé. On saisira les armes de la lutte, et le pays vivra de la révolte. On se fera des flèches de cuivre, et c'est avec le sang qu'on mendiera le pain. On rit d'un rire malade... » Telle était la prophétie de Nefer-Rehou, l'Égyptien, en la XII^e dynastie, il y a quatre mille ans. Ce rire malade, qui est le propre des mouvements sociaux de dissolution, qui est caractéristique des périodes où s'effondre l'ancienne historicité, épuisée par la pratique et la théorie de ces mouvements, — ce rire malade est aussi le nôtre, celui dont aucune analyse des lieux et occasions de perte dans le tissu social ne peut faire l'économie. Rien ne sert de se terrer dans son quant à soi scientifique, dans ses vérités et ses certitudes. Une histoire qui fuit ne peut pas ne pas poser, au rapport de connaissance, la question de son statut. Ce qui se passe aujourd'hui dans le champ des sciences sociales, traversé d'interrogations épistémologiques, n'est sans doute pas étranger à ce qui affleure de productions délétères dans le système social lui-même : à objet de dissolution, analyse en dissolution. Alors en effet, seul un rire malade peut accompagner le regard porté sur un corps social désolé.

Si sous nos yeux — après qu'en de multiples autres occasions historiques elles se soient ainsi disposées —, des pratiques œuvrant aux pertes d'historicité mettent en question le système social en son entier, cela ne va pas sans questionner aussi nos méthodes d'analyse. Peut-être tout système d'analyse est-il aujourd'hui à même de se mettre en défaut. Peut-être, cependant, le marxisme en est-il, plus que tout autre, capable. C'est de cette hypothèse que nous partirons. Et de la question suivante, qui paraît caractéristique du problème épistémologique contemporain : dans quelle mesure le marxisme est-il apte à définir un mode de connaissance des objets de dissolution suffisamment poussé à sa limite extrême, pour qu'en retour cette connaissance entraîne une dissolution de la méthode d'analyse elle-même ?

Tout commence, bien sûr, par la dissolution de l'objet, par la déconstruction de l'objet « réel » et son remplacement par un autre, objet « théorique » ou « concret-pensé », phase indispensable à toute lecture. Mais tout doit s'achever, de façon beaucoup plus radicale, par la production de l'objet comme objet de dissolution, comme objet de mort. Objet effectué par l'analyse non seulement

comme objet critique — posant au système des rapports sociaux qui le produisent la question de leur légitimité, la question de leur propre production —, mais surtout comme objet qui, une fois fondée sa fonction critique, conduit la critique des rapports sociaux jusqu'à son terme : leur extinction. De ce point de vue, l'enjeu de toute analyse — et que le marxisme semble pouvoir tenir jusqu'au bout — consiste en la disposition de l'objet en une limite telle qu'en elle soit atteint le point de non-retour, qu'à partir d'elle il ne soit plus possible de restaurer un sens, un ordre, une valeur, une « positivité » quelconque à cet objet, puisque celui-ci joue alors à contre-sens, objet de désordre, objet à contre-valeur, objet enfin en travail, ou, si l'on peut s'autoriser à user d'un terme « lourd », objet négatif, extrait de toute économie, puisque perforant toute inscription sociale. On peut, en ce sens, parler d'objet de mort, dans la mesure où, dans et par cet objet porté à dissolution, il n'est pas — ou il n'est plus — question du mode de fonctionnement d'un système social, non plus que de son mode de transformation, mais de la viabilité du social lui-même.

Ainsi du prophétisme, qu'on peut tenir pour modèle, éteignant une à une toutes les catégories de la pratique sociale, produisant sans doute un autre lieu de pratique, qui n'est pas, bien sûr, de l'ordre de la « nature », mais qui n'est plus de l'ordre du « social » : qui est le lieu de l'équivoque, où tout ce qui ressortit d'un système de relation, de communication, d'échange, de sens, etc., est évacué au profit d'un travail sans produit ; où tout est indifférence parce que toute unité du discours, tout lieu du corps, tout élément du texte fonctionne à la fois comme rassemblement de tous les sens possibles (propension à la formule, qui concentre l'ensemble des significations sur une seule phrase, un seul mot, un seul cri) et comme annulation de tout sens, neutralisation de toute différence, arrêt du discours (mutisme, silence, désert) : arrêt du rapport social lui-même.

Une infinité de pratiques relèvent de ce modèle général, objets sociaux passant de l'autre côté du social, comme il arrive que l'on passe de l'autre côté du miroir — non pas en se glissant derrière la glace, mais en interrompant toute relation de sens entre personnages, entre acteurs : en finissant le sens lui-même. Ainsi des survivants anabaptistes échappés aux massacres de leur guerre de Paysans, avec Jean de Leyde occupant Münster pendant quatre ans, et de 1532 à 1536, transformant leur ville en « royaume millénaire », en « royaume onirique » pour reprendre la formule d'Ernst Bloch⁴. Ville transformée en non-ville, en système de perte absolue. Non seulement parce que toute institution — famille, sexualité, liturgie — est inversée, transgressée, subvertie. Mais surtout parce qu'en cette période, toute pratique anabaptiste a pour fonction de neutraliser tout sens, tout système d'ordre, et de produire ce que Christiane Rochefort eût sans doute appelé un « jardin étincelant » ; plus qu'un anti-système social : un non-lieu. Soit un cortège : rien de plus ordonné, au premier abord. Mais on va en faire tant, on va, dans Münster, processionner en si grand nombre, au même moment, et en tous sens, que chaque cortège va regrouper tout le sens du mouvement, en même temps que se vider de tout

4. Ernst Bloch, *Thomas Munzer*, Paris, Julliard, 1964.

sens : chaque cortège croise tous les autres, se fond et se perd⁵. La ville est transformée en désordre, en lieu où la seule production est la production de la mort. Longuement assiégée, elle mourra d'inanition. Mais elle était déjà ville perdue, ville d'agonie.

Ceci s'est produit, jusqu'au bout, dans l'histoire. Mais ceci peut se produire comme texte. Comme texte d'utopie, par exemple, et, par excellence, comme texte de Fourier. Là encore, on est en présence d'un objet d'analyse qui est objet de dissolution. Pourquoi? Parce que Fourier produit une systématique sociale telle que, par excès de mise en rapports sociaux, par saturation de tout élément de jouissance, au bout du compte se met en place un système d'inertie, où les rapports sociaux sont à ce point mesurés, sériés, organisés, programmés, où toute zone d'incertitude, où toute lacune dans le tissu social sont à ce point contrôlées, comblées, engrenées, que toute contradiction s'annule, que tout conflit social se voit dépourvu de capacité d'éclatement, et qu'on en finit alors avec le système des rapports sociaux lui-même.

Que l'histoire soit pleine de telles pratiques jouant à la mort, on s'en convaincra aisément par le simple rappel des phénomènes de secte, que nous avons déjà évoqués, de certaines pratiques du mouvement ouvrier, notamment luddistes, de composantes essentielles des mouvements féministes, des convulsionnaires jansénistes, etc. qui définissent autant d'objets de dissolution, ayant assumé leur travail dans l'histoire, ou l'assumant en ce moment même en la nôtre.

Dès lors, leur analyse est étroitement requise de produire ces faits comme faits concernés par la question de la perte, par la question de la mort. Objets, comme les qualifiait Marx, de « négation fatale », objets de « déconstruction nécessaire »⁶. Le bon usage, aujourd'hui, du marxisme, consiste en cela même : mettre en travail tout objet et tout fait social, lire en eux ce par quoi ils sont, en un point ou en tous, lieux de dissolution. C'est dire que tout objet doit pouvoir être toujours lieu d'une double lecture : producteur d'un ordre, ou d'une alternative, ou d'un enjeu apte à définir de nouveaux rapports, un nouveau « système d'historicité », mais aussi annulateur des ordres de positivité par le mouvement même qui les a mis en place, objet dès lors constitué comme lieu sans alternative, lieu sans négociation : un fait social parle toujours plus loin qu'on ne l'entend, et dans la problématique des classes ou groupes dominés, gisent toujours les éléments de leur négation, dans la contre-culture sont toujours à l'œuvre les principes de sa perte, et, au sein des mouvements sociaux, peuvent être définies les raisons de leur épuisement.

Si l'analyse sociologique et, singulièrement, l'analyse marxiste, n'est qu'indication de rapports sociaux et de classes sociales, et même si cela fait éclater toutes les formes d'équilibre social, de fonctionnalité politique, de monotonie idéologique, alors il y a déficit et, d'une certaine manière, involution du mode d'analyse, parce que toute forme de critique sociale met en place les

5. « Et voici qu'à Münster reparaissent les mêmes phénomènes corybantiques, les mêmes pâmoisons de volupté, les mêmes délivrances de grâce, avec les mêmes oscillations d'un démonisme ambigu, souvent sous forme de cortèges, de pèlerinages qui s'entrecroisent et se perdent en se mêlant... » (Ernst Bloch, *op. cit.*).

6. K. Marx, Postface à la 2^e édition allemande du *Capital*.

instruments et les agences qui travaillent déjà à la dissolution des agents porteurs de cette critique. Aussi la lecture ne doit-elle avoir de cesse qu'elle ne parvienne à déchiffrer, dans les mouvements sociaux, l'inscription et le travail de ce qui, à terme ou dès l'origine, les porte à annulation. De ce point de vue, l'analyse marxiste doit avoir en propre de faire jouer à plein son contenu pour déposséder en permanence l'objet de toute fermeture d'ordre, de toute signification accomplie, de toute « vérité ». C'est ne rien dire d'autre que ceci : dès lors que sont proposées des « vérités », états définitifs d'un objet de connaissance, ces états fonctionnent comme garants d'ordre, quel que soit cet ordre, fût-il, comme on dit, révolutionnaire. Ils établissent quelque part des contreforts, des garde-fous, contre le travail qui s'effectue au revers de l'objet mis en sacré, et à travers lui, et qui n'est, à tout prendre, qu'un travail de deuil. Il convient donc, pour peu qu'on ait affaire à des opérateurs de crise sociale, mouvement ouvrier, mouvement prophétique, systèmes d'utopie, pratiques sectaires, etc., tous objets de dissolution par excellence, de détruire de manière continue tout ensemble conceptuel à partir duquel il serait — il paraîtrait — possible de dire le vrai, et de mettre en dérive permanente l'objet et toutes ses propriétés. L'objet « réel », bien sûr, mais aussi l'objet « théorique », qui doit alors être rendu impropre à toute consommation, à toute circulation, à tout échange : objet mis en pure perte.

Cette destruction ne peut être opérée par coup de force théorique, mais provenir de l'objet lui-même, de la position, à chaque moment analytique toujours plus éclatée, de cet objet. Ainsi, par exemple, l'analyse marxiste fera-t-elle travailler la classe pour annuler la classe et, pour cela, fera advenir du centre même du rapport des classes non seulement l'alternative « positive » que constituerait idéalement l'autre de la classe dominante, et sa capacité d'hégémonie —, mais surtout, mettra en surface dans la classe sociale ce qui à terme doit en venir à la nier comme objet théorique aussi bien que comme agence réelle d'historicité et déchiffrera, dans les opérations pour lesquelles une classe se met en place et acquiert son autonomie, les raisons qui en font s'épuiser le sens. Les lieux, les rapports, les contradictions, les agences d'investissement par lesquels une classe sociale prend son autonomie dans un champ contrôlé par la dominance d'une classe adverse sont nécessaires à la formation de cette classe dominée, mais en eux se lit déjà sa propre mort. Mort pratique, ainsi qu'il en va dans le prophétisme, par exemple, et qui s'énonce telle dans le discours. Pas seulement la mort de l'autre (l'inviabilité historique de l'autre classe), mais aussi la mort du système des rapports sociaux dans lequel s'affrontent classe dominante et classe dominée, mais également la dissolution de la classe dominée par l'extinction des registres sur lesquels elle appuie sa revendication à l'hégémonie. Et, à terme, mort par rupture même du rapport social.

Cette sortie permanente hors du rapport social par le rapport social poussé à sa limite, par sa mise en absolu, qui n'est, souvent, comme en prophétisme ou utopie, que le plus court chemin vers son annulation, cette détérioration têtue du tissu social par l'entière inclusion en celui-ci, cette déperdition du sens par le travail même du sens, — cela n'apparaît pas toujours sous la forme majeure d'un texte ou d'un mouvement social dûment effectué. C'est parfois plus

sournois, plus aléatoire, plus masqué. Mais c'est toujours à l'œuvre, en travail, puisqu'il s'agit précisément de ce travail même qui fait que les choses sont ce qu'elles sont, mais aussi ce qu'elles ne sont déjà plus : travail producteur (de sens, d'ordre, de socialité) et travail éminemment non productif, hors de tout rapport social, de tout usage, de toute circulation, de tout échange.

C'est à un certain usage du marxisme que revient la possibilité de faire accéder tout rapport social hors de lui-même, d'introduire dans le rapport social la question et la raison de sa propre destruction. Corps de doctrine, ensemble de concepts opératoires propres à la connaissance du « réel », tel est, bien entendu, comme toute théorie à jeu scientifique, le marxisme. Mais, une fois ce procès achevé de mise à nu, de désenchantement, d'exposition et de définition « positive » des objets, le marxisme peut aussi — renouant avec ce qui fut pour nombre d'entre nous occasion d'intérêt majeur — se manger lui-même, et, somme toute, s'annuler. Une théorie des rapports sociaux, pour autant qu'elle soit poussée jusqu'à son terme — la déconstruction et l'abolition du rapport social — ne peut pas ne pas se mettre elle-même en posture de perte.

Si le marxisme accepte de jouer son jeu jusqu'au bout — installant son objet toujours en carrefour, en équivoque, en hérésie, signifiant ça et, dans cette signification même, déjà signifiant autre chose, objet sans référent, sans inscription possible dans l'univers de la norme, du discours, objet sans ordre, illisible, aléatoire, objet négatif, bref, anti-objet, — s'il permet d'effectuer cette perte totale de l'objet, cette dispersion, ce n'est pas par enrichissements successifs au contact de cet objet d'analyse, par emballements cumulés. Plus on « ajoute » de concepts au marxisme, multipliant les facettes des instances, faisant bourgeonner en toute exégèse ses mots et leurs choses, — plus on l'organise comme lieu de digestion des faits sociaux, comme lieu de la plus grande vérité, c'est-à-dire comme lieu religieux. Au contraire, la dissolution du marxisme par l'objet est exactement complémentaire à la dissolution de l'objet par le marxisme. Jeu à deux.

Il n'y a pas d'un côté un objet social qui serait lieu de dissolution, qui serait lieu, au fond, de non-lieu social et, de l'autre côté, une méthode d'analyse qui se renforcerait de la contemplation de l'objet détruit. Mais, de même que l'objet est mis en position aléatoire et en travail, de même la méthode marxiste accède enfin au statut qu'elle n'aurait jamais dû abandonner, celui d'être lieu de travail et de production permanente de lacunes.

Par là seulement le marxisme a quelque chance de poster chaque lieu théorique en un point tel qu'il soit mis en face de sa propre objection, de sa propre occasion de ruine. De faire travailler, par exemple, les rapports de classe pour annuler les rapports de classe, d'annuler le système théorique par son plein jeu. Ainsi, déchiffrer une « situation » sociale en termes de rapports sociaux n'est pas seulement identifier les composants formant champ du rapport de classe, ni déchirer par là les pratiques d'homogénéité, de fonctionnalité, d'équilibre. Mais c'est être conduit à poser la question suivante : dans la production même du rapport de classe, qu'est-ce qui se passe, qu'est-ce qui passe ? En quoi une classe dominée n'opère-t-elle pas seulement la déconstruction de la dominance subie, mais indique en même temps tout l'espace de sa pratique et donc sa fin ? Si en effet tout mouvement social connaît des phases, des pério-

des, il produit aussi dès sa mise en place sa théorie de la limite : il indique la totalité du champ social qu'il va informer, toute l'aire historique qu'il va produire. Dans le procès même de l'analyse des rapports sociaux intervient alors une rupture, qui ne peut définitivement se produire qu'une fois pleinement effectué le parcours opératoire du concept de classe et de rapports sociaux. C'est à cette seule condition qu'on est à même de lire la classe jusque dans sa limite, c'est-à-dire jusqu'à l'extrémité non seulement du champ qu'elle transforme, mais du champ, aussi, qu'elle énonce — ou produit — comme alternative : jusqu'à sa propre dissolution.

S'il faut chercher quelque raison de succès à la théorie des périodes dans l'analyse des mouvements sociaux, c'est sans doute en ce que, définissant, en toute quiétude évolutionniste, une phase infantile, elle permet d'y concentrer tout ce qui ne peut pas se lire — et ne veut pas se lire — comme composantes de la maturité. Jehovah rencontre Abraham dans le désert et requiert de lui qu'Isaac soit sacrifié. Bien des analyses post-marxistes ont ainsi rencontré le mouvement ouvrier : il a fallu sacrifier son enfance. Parce qu'en celle-ci se logeait la théorie de la limite, la totale mise en surface de la totalité des enjeux et des pratiques, jusque dans la quotidienneté, jusque dans la violence, jusque dans le verbe. Si bien qu'il faut reconnaître à cette phase de simple enfance, un enseignement infiniment précieux : à partir d'elle, sous une forme ou sous une autre, le mouvement social indique sa propre limite, sa propre mort, son propre principe de dépérissement. L'annulation de la classe ouvrière par le plein jeu de cette classe même, il faut la lire non seulement au terme — théorique — de sa « mission historique » — mais à son début même. Alors le luddisme, par exemple, ne sera plus tâtonnement dommageable dans la prise de conscience du mouvement, mais le triple geste par quoi la classe dominée brise l'instrument de son exploitation, la relation à cet instrument, le champ des rapports sociaux dans lequel s'inscrit cette exploitation; dessaisit, du même coup, la classe adverse de sa capacité à ordonner le système social; et, à terme, s'annule en tant que classe productrice de valeurs et de marchandises. La classe sort de la classe par le travail de la classe même : elle se prend elle-même comme objet à dissoudre.

De la même façon, dès son début, le prophétisme fait surface et fait table rase : dissolution de l'appareil religieux, du langage religieux, du texte religieux, expropriation de la classe dominante dans le champ religieux. Par quoi on peut lire non seulement la sortie du champ religieux, sa mise en dépérissement comme registre de consommation des rapports sociaux, la production — fût-ce comme simple indication — du registre politique comme lieu de traitement de ces rapports — mais l'extrémité même du mouvement prophétique lui-même, sa désignation comme mouvement producteur de la mort des autres et de sa propre mort. À cette entreprise de dissolution participent des agences — corps, femme — et un travail du discours religieux contre le discours religieux qui, à proprement parler, ne proposent aucune alternative, aucune forme possible de nouveaux types de rapports sociaux. Alors on sort du rapport social et on bave, on tombe en transe, on profère des discours incohérents, on finit par se taire, par se mettre à nu, par aboyer comme un chien, etc.

Arrêtons-nous un instant sur cette femme et sur ce corps qui, dans le prophétisme, ont un double statut : agences de formation et d'autonomisation des classes dominées, de mise en place de la nouvelle « historicité » — et opérateurs se portant d'emblée aux frontières de cette historicité, et qui en indiquent la mort.

Aucune agence de passage à la classe ne peut se saisir hors d'un système de rapports sociaux. Aucune agence de dissolution de classe non plus. Femme et corps ne sont pas des invariants qui, pour peu que s'y prête la conjoncture, entreraient en jeu comme opérateurs de classe pour, ensuite, aller outre. Ce sont agences de part en part logées au cœur des rapports sociaux. Ce n'est pas la femme en tant que principe éternel de négation qui, en cette qualité, serait requise pour toute classe en formation et qui développerait ensuite sa propre logique de déconstruction. Ce n'est pas le corps en tant que naturellement subversif qui effectuerait le même double jeu. Mais ce sont la femme et le corps en tant qu'ils sont centralement disposés au cœur de cette problématique des rapports sociaux, et que seule une analyse en ces termes peut permettre sans contre-sens d'identifier. Et c'est toujours à partir du positionnement de ces agences dans le registre des rapports sociaux que l'on doit dériver leur fonction de dissolution et d'extinction sociale. C'est parce que le corps et la femme définissent les lieux les plus marqués par le jeu des rapports sociaux et leur inscription symbolique qu'ils opèrent non seulement la mise en crise de cette symbolique (religieuse, au premier chef, dans le prophétisme), et son déplacement politique, mais aussi l'annulation du champ à venir de la classe nouvelle.

Plus femme et corps sont notés symboliquement et pratiquement comme lieux de convergence des contradictions sociales, lieux d'occultation des désirs, etc., plus ils vont opérer dans le travail même des rapports sociaux la ruine de ces rapports. Plus ils seront marqués comme éléments centraux dans un système de dominance culturelle, politique, symbolique, plus leur « travail de classe » se prolongera jusqu'aux limites de cette classe : jusqu'à sa fin. Pourquoi ? Parce que femme et corps, du fait même de leur inscription sociale, sont agences de non-négociation. Ce principe, sans lequel aucune classe ne peut advenir, elles en formulent l'exigence jusqu'au bout, jusqu'à l'extinction de la classe elle-même. De là, en prophétisme, la fonction de la femme contre le discours (prise de parole et instauration du silence), contre l'appareil (dénégations institutionnelles), dans la sortie du champ religieux (indifférentisme), dans le tarissement du rapport au sens (onomatopées), etc. De là la fonction du corps : transe, sans parcours ordonné, morcellement des zones corporelles en autant de zones inspirées à part égale, mort « physique » du prophète, rupture de toute unité de référence.

Dans le tissu social, identifier le système des rapports de classes. Dans les rapports de classes, identifier les modes de formation et d'autonomisation des classes dominées. Dans ces mécanismes de formation et d'autonomie, repérer les lieux de critique. Dans ces lieux de critique, ou ces agences — femme, corps —, repérer ce qui est mis en jeu (pratique de la limite et jeu d'extinction). Dans ces enjeux, déchiffrer ce qui est joué, les matériaux qui sont mobilisés (unités de discours, éléments du corps, cris animaux, annulation du mascu-

lin et du féminin). Dans cette mobilité, lire la mort. Tel paraît être, pour les faits de dissolution, le parcours de la connaissance vers sa propre perte. Chaque étape en la suivante s'annule, et chaque moment de la théorie dans le suivant. Perte de la théorie, de ce que chaque phase, loin d'être enrichie par celle qui s'en suit, est annulée, dispersée. On ne produit d'objet de mort qu'en portant à mort la méthode. L'analyse des hémorragies dans l'histoire est hémorragie d'analyse. Double mise à sac.

RÉSUMÉ

À partir des grands thèmes sur la société post-industrielle, et ceux tout particulièrement formulés par A. Touraine, l'auteur pose la question suivante : ce qui semble annoncer le nouveau rapport social est-il vraisemblablement autre chose que la mort lente, la dissolution d'anciens rapports sociaux ? Il convient, avant toute prospective qui se prend pour prophète, de poser que nulle connaissance de ce qui nous attend n'est possible avant d'avoir analysé les pratiques et les productions vides de la société actuelle.

SUMMARY

Referring to the major themes of post-industrial society, particularly as formulated by Touraine, the author asks the following question : Is what seems to indicate a new social relationship really something other than the slow death and dissolution of old social relationships ? Before making any would-be prophetic forecast of the future, it is advisable to assume that no knowledge of what awaits us is possible before an analysis of empty practices and productions of today's society has been made.

RESUMEN

A partir de los grandes temas sobre la sociedad post-industrial, y aquellos particularmente formulados por Touraine, el autor plantea la pregunta siguiente : Es que eso que parece anunciar la nueva relación social es verdaderamente otra cosa que la muerte lenta, la disolución de antiguas relaciones sociales ? Frente a una prospectiva, que se tomaría como una profecía, es conveniente plantear que ningún conocimiento de lo que nos espera es posible antes de haber analizado las prácticas y los vacíos de las producciones de la sociedad actual.