

La nouvelle conscience révolutionnaire et l'argument du choix rationnel*

Abstract: This article aims to prove, after an analysis of the problem of revolutionary mobilization in Marx, that the new revolutionary conscience announced by the alter-globalist “movement of movements” must face up the same difficulties (theoretical and practical) as the old concept of "class struggle". The difficulty I would like to point out is known in the field of political theory as the *free-rider problem*. This problem was analyzed by Mancur Olson, in his theory of collective action (1965). Olson demonstrates that the revolutionary mobilization in the class struggle is not rationally possible because of the egoistical behavior of the individual that seeks personal advantages, that is to minimize costs and to maximize benefits. The mobilization would be possible only if there were compulsion. I apply this argument to the problem of the mobilization against the capitalism in the era of globalization. The theorists of the new revolutionary conscience point out that the initial conditions and the aims of the new mobilization are quite different which changes radically the point of view and leads the new theory of revolution beyond the liberal critiques. But this new “drama” of the revolutionary mobilization is out of tune with the rational choice, as the old arguments of the collective action theory represent a strong objection against the post-marxist approaches.

Keywords: collective actions, social movements, revolutionary mobilization, free-rider strategy, globalization

L'objectif de cet article est de montrer, à l'issue d'une analyse du problème de la mobilisation révolutionnaire chez Marx, que la nouvelle conscience révolutionnaire qui s'annonce par le « mouvement de mouvements » doit affronter les mêmes difficultés (théoriques et pratiques) que l'ancienne « lutte de classe ». La difficulté que j'ai voulu signaler est connue sous le nom de « problème du passager clandestin (*free-rider*) ». Elle a été analysée pour la

*Cet article constitue la version remaniée de la conférence « Economies de la violence : conscience révolutionnaire vs. choix rationnel » qui a été donnée par l'auteur lors de L'Université européenne d'été « Nouvelles figures de l'Etat. Violences, Droit et Société », Université de Toulouse le Mirail, 8-16 juillet 2009. Des remerciements spéciaux sont adressés à Arnaud François pour la lecture et les corrections de ce texte, ainsi que pour l'organisation de la 9^e Université d'été du réseau OFFRES.

première fois par Mancur Olson, dans sa théorie de l'action collective (Olson 1965). L'argument développé par Olson par rapport à la question de la lutte des classes c'est que la mobilisation n'est pas possible rationnellement, en raison du comportement égoïste de l'individu qui cherche, dans ses actions, à maximiser le rapport des coûts et des bénéfices. La mobilisation serait possible seulement si une forme de contrainte était exercée. J'ai repris cet argument pour l'appliquer au problème de la mobilisation révolutionnaire à l'âge de la mondialisation. L'entreprise m'a paru nécessaire dans la mesure où les conditions initiales et les objectifs de la nouvelle mobilisation sont bien différents, ce qui change radicalement l'optique et dépasse l'ancienne critique. J'ai eu une opinion différente et me suis proposé de montrer que les anciens arguments de la théorie du choix rationnel peuvent encore soulever un certain nombre de difficultés pour les approches postmarxistes (de Wallerstein ou de Hardt et Negri). Je n'ai pas fait une analyse préliminaire de la pertinence générale de la théorie de l'action collective pour deux raisons :

1) La théorie des biens publics a été appliquée (par Olson) à la mobilisation révolutionnaire parce que c'est Marx lui-même qui a défini la lutte de classe en termes d'intérêt et de calcul rationnel. En principe, quiconque montre que la théorie des biens publics est fautive, doit accepter que la théorie de Marx soit inconsistante. Si quelqu'un croit que la théorie de Marx est en règle, il doit accepter le point de vue des biens publics (et répondre ponctuellement aux arguments).

2) La théorie du choix rationnel a reçu de nombreuses critiques qui ont souligné surtout qu'elle ne prend pas en considération l'importance des systèmes de croyances pour la détermination de l'action. Sans nier l'importance et la pertinence de ces critiques, je crois qu'il faut tenir compte de quelques aspects :

a) Dans le monde moderne et postmoderne l'idée qu'il faut rationaliser et maximiser son action est devenue une croyance si forte, que l'opposition entre raison et croyances n'est plus un argument sérieux contre les théories de la raison instrumentale (pour le cas où elle l'a jamais été). Au contraire, il me semble que le dernier sens de la raison qui soit mis en question par la postmodernité, c'est précisément la raison comme calcul des utilités.

b) La mobilisation collective par les croyances est un argument fort contre la rationalité instrumentale si on pense surtout à deux formes de mobilisation : celle pour la foi et celle pour la liberté. Ce qui mobilise dans ces deux mobilisations c'est la haine pour l'ennemi extérieur et les impératifs de la sécurité. Dans la mesure où l'opposition intérieur-extérieur n'est pas opérationnelle pour la nouvelle conscience révolutionnaire, les croyances ne sont pas agrégées en *systèmes*, mais constituent une « multitude » sans potentiel mobilisateur.

c) La liberté constitue sans doute une forme de croyance qui est susceptible de mobiliser les gens, mais en tant que liberté politique. Si on définit cette liberté en termes économiques (disons « la lutte mondiale des pauvres pour la liberté »), on perd de vue que la solidarité au nom de cette liberté se brise parce que chaque

singularité peut développer des stratégies *individuelles*. De plus, une telle formule ignore la possibilité que la lutte pour la liberté économique puisse donner naissance à de nouvelles formes de conflit qui justifient et renforcent le pouvoir des États.

d) La théorie du choix rationnel a beaucoup de difficultés pour expliquer l'ensemble des phénomènes sociaux (Boudon 2002). Néanmoins, le fait qu'elle soit fautive en tant que théorie générale ne veut pas dire qu'elle est fautive en tant que théorie restreinte. Par exemple, je crois qu'elle peut très bien être restreinte à l'analyse de la mobilisation révolutionnaire, afin d'expliquer pourquoi la mobilisation n'a pas eu lieu lorsqu'elle a été attendue, et pourquoi elle n'aura *probablement* pas lieu même si elle est attendue.

1. Lutte de classe et biens publics

À une époque où la plupart des économistes ne se rendaient même pas compte de l'importance de la question, Marx proposait une théorie économique de l'État que Mancur Olson, un des plus importants critiques libéraux du marxisme, a trouvée « intéressante et provocatrice ». Ce qu'Olson trouve à la fois intéressant et provocateur, dans la théorie marxienne de l'État, c'est la possibilité de dégager – à l'issue d'une analyse scientifique du concept de classe – la logique de l'action collective qui permet de comprendre le fonctionnement de la machine étatique moderne. En faisant l'inventaire de quelques lieux communs de la pensée de Marx, Olson fait apparaître cette logique de l'action, qui est comprise dans la théorie marxienne de la mobilisation révolutionnaire.

Marx avait défini l'État comme l'organisation du pouvoir d'une classe sociale dans le but de dominer une autre classe. L'État bourgeois n'est que l'expression de l'*organisation rationnelle* des intérêts économiques de la bourgeoisie qui sont en contradiction évidente avec les intérêts économiques des ouvriers. En raison de cette polarisation de la société, la coopération des deux classes en vue d'obtenir un bien commun s'avère impossible. La bourgeoisie – classe dominante – met son propre intérêt [de classe] au-dessus de l'intérêt national et ne tient pas compte des intérêts légitimes de la classe productrice, qu'elle a expropriée et réduite à l'état d'esclavage. L'existence sociale de chaque individu est donc déterminée par la prise de conscience de son appartenance à un *groupe large* d'individus qui partagent avec lui les mêmes intérêts économiques. Tous les capitalistes ont les mêmes intérêts ; de même, tous les membres du prolétariat ont les mêmes intérêts et sont susceptibles de partager les mêmes idées sur ce qui représente leur intérêt commun. Grâce à l'idéologie, chaque classe sociale se représente soi-même comme autosuffisante, mais, en réalité, seule la classe productrice est autosuffisante. C'est dans la prise de conscience de ce fait que la classe prolétarienne trouvera la condition (nécessaire et suffisante) de la mobilisation et du renversement des rapports de force.

Cette prise de conscience (de classe) est nécessaire et problématique en même temps, parce que l'état naturel des individus à l'intérieur de chaque classe

n'est pas la coopération. Comme Olson le fait remarquer, Marx ne partage pas avec les socialistes utopiques la conception d'une nature humaine bonne. Il donne une description réaliste de la nature humaine, qui ressemble beaucoup à celle de Hobbes, sauf que la « nature humaine » signifie dans ce cas l'état sauvage d'une humanité déchu en raison de relations de production injustes. Vu que la bourgeoisie a ruiné l'espace de communication entre les hommes, il ne reste plus que l'intérêt égoïste pour définir la réalité humaine. Il se pose donc la question : comment les individus peuvent-ils agir ensemble afin de réaliser un objectif commun, tant qu'ils sont divisés par la compétition pour un (meilleur) lieu de travail ? Comment la conscience de classe peut-elle devenir une réalité à partir de la seule chose qui compte, à savoir l'intérêt égoïste ? La réponse de Marx à ce problème a provoqué de nombreux débats parmi ses critiques libéraux, qui ont mal compris le propos, et c'est justement la mécompréhension libérale qui est au centre des préoccupations de Mancur Olson. Lorsque Marx analyse la *possibilité réelle* de la mobilisation révolutionnaire, il ne fait pas référence à la psychologie. Il ne dit pas que la haine, la frustration, le ressentiment et le désespoir – toutes ces passions dont le potentiel révolutionnaire est incontestable (voir Nietzsche) – sont des conditions suffisantes (ou nécessaires) pour la mobilisation contre la bourgeoisie. Par contre, il pense que la mobilisation révolutionnaire est une affaire de calcul stratégique et d'organisation rationnelle. C'est en suivant son propre intérêt – qui se confond avec l'intérêt de la classe – que l'individu opprimé va calculer les chances et les moyens. La révolution apparaît donc comme le seul (ou le meilleur) moyen rationnel d'obtenir les biens nécessaires pour la vie bonne. Les critiques libéraux (C. Wright Mills et Talcott Parsons) ont critiqué Marx pour avoir compris l'action humaine d'un point de vue trop rationaliste. Lorsqu'il analyse le *self-interest* à partir de l'idée utilitariste que la motivation pour l'action doit être cherchée dans le calcul rationnel des avantages¹, Marx exagère l'importance de la rationalité individuelle. Selon ces critiques, la lutte de classe ne peut avoir l'importance que Marx lui assigne, car la plupart des gens ignorent à la fois leur propre intérêt et l'intérêt de la classe.

Mais ni Marx, ni même ses critiques libéraux n'ont saisi le vrai sens de la rationalité de l'action collective, dit Olson. Pour Marx, les individus sont rationnels, *donc* la lutte de classe va avoir lieu (avec un résultat bien déterminé) ; pour les critiques libéraux, les individus ne sont pas tout à fait rationnels, *parce que* la lutte de classe attendue n'a pas eu lieu. Il semble que les deux côtés ont tort : Marx adopte un axiome libéral pour tirer des conséquences antilibérales, alors que les critiques libéraux nient le principe même de la pensée libérale – la rationalité – pour la raison que Marx en a tiré une conclusion fautive (ou dangereuse). Olson pense qu'il n'y a pas besoin de chercher à modérer le

¹ Olson cite C. Wright Mills qui avait dit qu' « à la fois le marxisme et le libéralisme font la même assumption rationaliste, à savoir que les hommes, ayant l'opportunité, vont arriver naturellement à la conscience politique des intérêts : des leurs ou de la classe » (Mills 1951, 105, cité par Olson, je traduis).

principe de la rationalité. En fait, dit-il, la mobilisation révolutionnaire n'aura pas lieu *précisément* parce que les individus sont rationnels d'un point de vue utilitariste. Si on considère la révolution comme une action par laquelle on obtient un bien commun, c'est-à-dire un bien dont tout le monde peut profiter et personne ne peut être exclu (à moins de transformer la société dans une forme de tyrannie pire que le gouvernement réactionnaire), il sera de bon sens de dire que chaque individu appartenant à la classe prolétarienne est tenté (naturellement et rationnellement) d'essayer de profiter des avantages d'un gouvernement révolutionnaire sans payer sa part. Il se dira que les biens dont la source sera (éventuellement) la révolution lui seront accessibles de toute façon, soit qu'il participe, soit qu'il ne participe pas à l'action « productrice ». Olson pense que cette logique est incompatible avec l'idée de Marx que l'« union qui se propage de plus en plus entre les ouvriers » (Marx 1901, 35) va aller jusqu'à l'organisation du prolétariat en classe (« et par suite en en parti politique prolétarien »). Les luttes locales des ouvriers qui portent la marque de l'intérêt individuel ne peuvent pas devenir des luttes nationales, parce que l'union nationale n'est pas l'objectif de l'individu rationnel.

Donc la théorie de Marx n'est pas logiquement consistante. Si Marx avait proposé une théorie du comportement irrationnel et émotionnel, il aurait au moins évité la contradiction, dit Olson. Malheureusement, la théorie de l'idéologie n'est pas une explication des mécanismes psychologiques et sociologiques qui sont à l'origine de l'action orientée vers des fins collectives, car « il définit la classe en termes de relations de propriété, et donc d'intérêts économiques » (Olson 1965, 109).

Je ne vois pas très clairement comment une théorie marxiste du comportement irrationnel aurait pu être consistante, dans la mesure où la théorie du comportement rationnel ne l'est pas. Si Marx avait expliqué la révolution par le comportement irrationnel, il aurait peut-être trouvé une meilleure motivation pour la mobilisation, mais il n'aurait jamais pu donner à la révolution la signification historique voulue. Il lui aurait fallu une autre philosophie de l'histoire, une autre économie politique et une autre théorie politique, éventuellement il y aurait eu besoin d'une religion.

Il me semble qu'il y a (au moins) deux raisons pour lesquelles Marx n'a pas pris en considération la question des facteurs irrationnels, lorsqu'il a développé sa théorie de la révolution. Premièrement, la lutte de classe dans la société moderne doit suivre la dynamique même du capitalisme en tant que moteur de la modernisation. La lutte de classe du prolétariat contre la bourgeoisie n'est pas la lutte des paysans contre la classe féodale, parce qu'il y a eu progrès dans l'organisation de la société. Le capitaliste n'est pas le noble féodal, comme l'ouvrier n'est pas le paysan ; par conséquent, la révolution n'est pas le simple soulèvement de la classe opprimée : son objectif final n'est pas la vengeance, le pillage ou la manifestation de la haine, mais la transformation de la société. Cet objectif demande l'organisation rationnelle, le raisonnement stratégique et un certain niveau de réflexion collective (la conscience de classe). La mobilisation

doit être d'une durée assez longue, parce qu'il faut non seulement conquérir le pouvoir, mais aussi créer un État et un système de droit, organiser la société et la production, assurer la distribution juste et l'éducation des citoyens. Toutes ces tâches exigent une logique hobbesienne de « monstre froid ». La prédiction que la révolution allait avoir lieu dans les États très développés était fondée sur la croyance que l'organisation rationnelle et le comportement calculateur l'emportent sur la motivation psychologique. C'est à la lumière de cet enseignement que nous devons lire le passage du *Manifeste* où Marx dit que « la bourgeoisie fournit au prolétariat les moyens éducatifs qui lui ont servi à se former elle-même, elle lui fournit des armes qui se retourneront contre elle » (Marx 1901, 36).

Deuxièmement, l'importance des facteurs irrationnels – même reconnue – ne saurait être l'objet du calcul prévisionnel. Si, en principe, il faut admettre que les sentiments et les émotions ont leur contribution dans le déclenchement d'une action collective, on ne peut pas dire avec raison que la révolution *aura lieu parce que* les gens auront la motivation psychologique pour la faire avoir lieu. Ainsi qu'il a été montré par des analyses plus récentes,² l'importance des causes psychologiques dans la production d'un événement historique est difficile à saisir, même après coup. À l'époque de Marx, l'épistémologie des sciences historiques était très peu développée : Marx ne connaissait pas les questions qui, plus tard, feront l'objet de la dispute célèbre « explication *versus* compréhension ». Pourtant, il fait partie de cette orientation épistémologique qui se nourrit de la croyance que les lois de l'histoire sont réelles et universelles comme les lois de la nature. Si on considère les choses du point de vue du marxisme, la psychologie est surdéterminée par les lois de l'histoire, étant comprise dans l'amalgame des forces historiques qui se manifestent dans le sens du renversement de l'ordre social. Mais, elle peut aussi être un obstacle pour la mobilisation, car la peur, le sentiment de sécurité ou la méfiance sont autant de raisons pour la non-action. Il serait malhonnête de penser que Marx ne connaissait pas ces choses. Néanmoins, la description qu'il donne de la « nature humaine » est contraire à son interprétation optimiste de l'action humaine. La résolution de ce paradoxe exige de considérer la question à un niveau supérieur qui est celui de la raison dans l'histoire. La mobilisation révolutionnaire chez Marx n'est que la conséquence naturelle de l'acte de comprendre la nécessité (au sens de Spinoza et au niveau de l'histoire). L'acte de mobilisation n'est pas soulèvement aveugle, mais calcul rationnel des forces et des opportunités, ayant comme point d'appui l'état réel des relations de production. Par conséquent, c'est sur le plan de la raison et de la rationalité que la discussion sur la mobilisation révolutionnaire doit avoir lieu. Il me semble que la critique de Mancur Olson n'est pas (non plus) formellement consistante, bien qu'elle soit en principe vraie. Plus précisément, Olson a expliqué merveilleusement pourquoi la

² Voir par exemple Aron (1978), surtout les chapitres « Le schéma de la causalité historique » et « Causalité et responsabilité ».

révolution n'aurait pas pu avoir lieu comme Marx l'avait prévu, mais son exégèse pour expliquer pourquoi la théorie de Marx est inconsistante n'est pas de la meilleure qualité. *Sur le plan des faits*, Marx avait observé que la classe ouvrière est divisée, mais il a donné une interprétation optimiste et non réaliste du mouvement révolutionnaire. Il a reconnu que l'organisation révolutionnaire « à tout instant se brise à nouveau par la concurrence des ouvriers entre eux », mais il a cru qu'elle « se redresse plus forte, plus ferme, plus puissante [en] tirant parti des dissentiments internes de la bourgeoisie » (Marx 1901, 36). En revanche, Lénine – qui a remarqué l'apathie et l'indifférence du prolétariat, mais qui avait également connu les dissensions au sein de l'Internationale socialiste – a donné une interprétation réaliste de l'action révolutionnaire. Dans *Que faire ?*, il a proposé de transférer à une minorité bien organisée, motivée et capable de sacrifices, la tâche de mener la lutte contre la bourgeoisie. Pour Olson, l'histoire réelle de la révolution communiste est la meilleure preuve que la théorie de l'action révolutionnaire de Marx est fautive : la mobilisation n'a jamais eu lieu à l'issue d'un calcul rationnel. C'est pour cette raison, me semble-t-il, qu'Olson dit que la théorie de Marx aurait été (au moins) « consistante » si elle avait expliqué la mobilisation par des facteurs irrationnels : la Révolution russe aurait confirmé ses prévisions.

Sur le plan logique, Marx a systématiquement confondu deux significations de la rationalité, et c'est la nature idéologique de cette confusion qui est la vraie source de l'inconsistance théorique. D'une part, Marx adopte le point de vue utilitariste selon lequel les individus agissent par intérêt et calcul rationnel des coûts et des bénéfices.³ D'autre part, il a hérité de Hegel cette idée qu'il y a une rationalité dans l'histoire et que les hommes qui agissent *en raison* de leurs passions accomplissent le plan (divin) de la seule et vraie Raison. Ce n'est pas l'interprétation matérialiste de cette idée qui est la source de la contradiction entre les deux sens de la rationalité, chez Marx. La raison utilitariste et la raison historique peuvent se rencontrer comme le calcul des intérêts et le calcul des opportunités. Mais Marx croit *que le moment est venu* pour le prolétariat et que la bourgeoisie a perdu la faculté de saisir le sens de l'histoire. Par quelque coup étrange, le prolétaire sans éducation est devenu clairvoyant, alors que le bourgeois instruit a perdu la faculté du calcul des opportunités historiques : il est

³ « La sphère de la circulation des marchandises, où s'accomplissent la vente et l'achat de la force de travail, est en réalité un véritable Eden des droits naturels de l'homme et du citoyen. Ce qui y règne seul, c'est Liberté, Égalité, Propriété et Bentham. [...] Bentham ! car pour chacun d'eux il ne s'agit que de lui-même. [...] Chacun ne pense qu'à lui, personne ne s'inquiète de l'autre, et c'est précisément pour cela qu'en vertu d'une harmonie préétablie des choses, ou sous les auspices d'une providence tout ingénieuse, travaillant chacun pour soi, chacun chez soi, ils travaillent du même coup à l'utilité générale, à l'intérêt commun » (Marx 1969, 179). Marx dit qu'il s'opère une transformation dans les personnages de « notre drame », car tout va changer avec l'exploitation capitaliste. Le fait que tout va encore changer avec la révolution communiste signifie que « Liberté, Égalité, Propriété et Bentham » seront rétablis dans leur sens vrai.

devenu aveugle à cause de son intérêt immédiat.⁴ C'est cette conviction bizarre qui est la vraie source de l'inconsistance logique de la théorie marxiste de l'action collective.⁵ Marx ne considère pas que les dissensions de la bourgeoisie soient l'expression du comportement rationnel de l'individu agissant en vue de son propre intérêt ; en revanche, les dissensions du prolétariat seront dépassées par une vision supérieure et par la compréhension du fait que le moment est venu pour que l'intérêt (toujours) immédiat soit réalisé par une autre forme de coopération.⁶ Si Mancur Olson n'a pas analysé en profondeur la source de l'inconsistance logique de la théorie marxienne de l'action, c'est parce qu'il a cherché à montrer pourquoi elle n'est pas vraie. Le fait qu'il a (peut-être) confondu la vérité et l'inconsistance ne change rien quant au problème de fond, à savoir que la mobilisation révolutionnaire ne serait pas possible par une motivation rationnelle, même si la théorie de la révolution était logiquement consistante et même si elle était libérale. Par ailleurs, l'intention d'Olson n'est pas de faire une exégèse de la théorie de Marx, mais de montrer (même ou surtout contre les auteurs libéraux) que l'individu ne participe pas volontairement à la réalisation des biens collectifs s'il fait partie d'un *groupe large* et que le groupe n'exerce pas une forme de coercition.

Une analyse plus détaillée du problème de la mobilisation révolutionnaire, à partir de la théorie de l'action collective, a été faite par Allen Buchanan dans un article intitulé *Motivation révolutionnaire et rationalité* (Buchanan 1979, 59-82). L'intérêt de Buchanan pour la question a été provoqué par le fait (la vraie inconsistance logique) qu'il y a chez Marx une dissymétrie injustifiable entre les deux classes, lorsqu'il s'agit du problème de la coopération rationnelle. (Nous avons vu que cette dissymétrie est due à une théorie de l'histoire qui refuse à la bourgeoisie le droit à la raison, dans la même mesure où elle attribue au prolétariat une meilleure perception des chances et des opportunités.) Il semble donc que les biens publics sont un problème seulement pour la « raison bourgeoise », puisque la « raison socialiste » (Buchanan 1979, 79) ne se confronte pas avec les difficultés soulevées par la stratégie du passager

⁴ Le thème de l'aveuglement du sage est quelque chose d'habituel dans la littérature prophétique (voir *L'Écclésiaste*, IX, 11), mais Marx en fait l'objet d'une réflexion « scientifique », en transformant l'accident historique en élément de calcul prévisionnel.

⁵ À mon avis, l'inconsistance logique de la théorie de Marx ne vient pas tout à fait du fait que Marx a utilisé le concept utilitariste de rationalité sans considérer la possibilité du *free-rider* qui en résulte, car la possibilité de la coopération pourrait encore être défendue par l'introduction d'une nouvelle assumption qui modifie les conditions initiales, même si le prix à payer serait la transformation de l'histoire en utopie. La difficulté ne serait plus alors la contradiction des deux possibles (car ils ne sont plus considérés « en même temps »), mais l'évolution de la probabilité vers zéro. Par contre, il y a vraiment inconsistance logique si on pense que la bourgeoisie transmet au prolétariat les connaissances, la culture de l'organisation et le savoir-faire sans qu'elle puisse en faire usage elle-même. Cette supposition n'a pas de sens, d'autant que la légitimité de la bourgeoisie n'est pas donnée par l'arbre généalogique, mais par sa capacité d'absorption de l'intelligence et des valeurs de la société.

⁶ La forme actuelle de la « coopération » c'est le mode de production capitaliste que Marx décrit dans le chapitre XIII du tome II du *Capital* (Marx 1973, 16-27).

clandestin. Buchanan ne donne pas beaucoup de preuves textuelles car, à la manière d'Olson, il renvoie à des lieux communs de la pensée de Marx. Je me propose de souligner quelques points qui vont me permettre de mieux faire comprendre ses arguments. Il est intéressant de remarquer que Marx a purifié conceptuellement la classe révolutionnaire par la mise à l'écart du *Lumpenproletariat*, « cette pourriture inerte qui forme les couches les plus basses de la société ancienne, parfois [...] une révolution prolétarienne l'entraîne dans son mouvement. Son genre de vie cependant la disposera à se laisser acheter pour des manœuvres réactionnaires » (Marx 1901, 37-38). Il serait sans doute erroné de croire que Marx ait résolu le problème du passager clandestin (si tant est que le problème se soit posé à lui) par la mise à l'écart du *Lumpenproletariat*. Cette mise à l'écart est une sélection artificielle des acteurs rationnels, alors que c'est précisément l'acteur rationnel qui joue la stratégie du *free-rider*. Pourtant, l'intérêt de Marx pour la purification historique de la raison pratique pourrait être vu comme une réponse possible à l'objection des biens publics. La coopération future des ouvriers apparaît comme étant le résultat d'une prise de conscience qui exclut d'entrée de jeu la stratégie du passager clandestin.⁷ Mais une telle conscience est purement utopique et Marx (le Réaliste) dit lui-même que la mise en place de la société communiste aura lieu en deux phases, dont la première sera imprégnée des mœurs (encore) bourgeoises donnant naissance à des comportements égoïstes. Ce point est particulièrement sensible et constitue peut-être la source de toutes les difficultés de la théorie de la révolution et de toutes les objections : la mobilisation est rendue possible par une conscience qui n'existe pas encore et qui viendra plus tard, grâce précisément à la victoire de la révolution.⁸

Buchanan formule son objection ainsi : la coopération des individus égoïstes peut avoir lieu seulement s'il existe des incitations et, si tel est le cas pour la coopération des bourgeois, tel sera le cas pour la coopération de la classe opprimée. À part les compensations morales (pour les esprits héroïques) et les avantages tirés des événements de la révolution elle-même (acquisition de biens et positions stratégiques) – qui constituent des incitations seulement pour une minorité – il n'y a pas d'incitations *autres que la contrainte* pour la grande masse de gens. Mais la contrainte – on s'interroge pour mieux comprendre –, qui va en faire usage de manière légitime et selon quel type de légitimité ? Deux réponses – me semble-t-il – sont possibles : la contrainte peut être exercée soit par l'État, soit par un groupe non gouvernemental bien motivé et bien organisé (comme, par exemple, l'avant-garde du parti communiste). Dans le premier cas, la

⁷ Une autre formule de la contradiction de Marx, signalée par Allen Buchanan, concerne la question des concepts moraux dans l'analyse de Marx. Marx prétend donner une analyse dépourvue de concepts moraux, puisque « scientifique », mais en fait il manipule le langage et la culture scientifiques pour soutenir que l'évolution de l'histoire pointe vers un concept de moralité qui sera incarné seulement par la classe prolétarienne (Buchanan 1979, 59–60).

⁸ Ce paradoxe pourrait être tenu pour une des espèces du doublet empirico-transcendental dont parle Foucault dans *Les mots et les choses*.

coopération exigée ne peut viser à la révolution, à moins qu'un coup d'État n'ait lieu et que le gouvernement légitime ne soit remplacé par un gouvernement révolutionnaire. Dans le second cas, la contrainte ne saurait être ni légitime ni efficace, tant qu'il existe un État bourgeois « réactionnaire » qui se défend contre toute forme d'autorité limitant la sienne, donc le coup d'État devient nécessaire (c'est par ailleurs ce qui s'est passé pendant la révolution en Russie). Pendant la guerre civile les pauvres (paysans, ouvriers et soldats) sont pris entre les deux camps et contraints (par les forces politiques, mais aussi par les impératifs de la sécurité et de la vie) de faire un choix urgent (Trotsky 2000, 275–276). La prise du pouvoir en temps de guerre constitue donc le moyen pour se donner les moyens : à part la contrainte, d'autres incitations, y compris morales, deviennent opératoires.

Toutefois, les incitations du libre choix, celles qui s'adressent aux individus en tant que sujets moraux, sont infiniment moins importantes que la contrainte. Par contrainte il faut comprendre non seulement la coercition des forces politiques et les règles du jeu, mais aussi le dispositif de guerre qui rend la stratégie du *free-rider* plus coûteuse que l'engagement (et cela non sur le plan des impératifs de la moralité, mais sur le plan des impératifs de la sécurité et de la vie). La contribution de Lénine au problème de la mobilisation révolutionnaire c'est d'avoir créé le contexte dans lequel le peuple en armes doit choisir « librement » soit la guerre absurde, soit la guerre sensée (la stratégie du *free-rider* étant synonyme de moindre chance de survie). Mais cette contribution ne nous enseigne rien sur le plan théorique, dans la mesure où *cette mobilisation révolutionnaire fut en fait une démobilisation de la guerre mondiale* et où elle n'a pas été à proprement parler la conséquence de la lutte de classe. L'interprétation léniniste selon laquelle la guerre mondiale était un conflit artificiel engendré par les capitalistes pour masquer les vraies contradictions n'a pas été validée par l'histoire des luttes ouvrières dans les pays développés. Les capitalistes ont-ils réussi à tromper la clairvoyance des ouvriers, dont Marx était convaincu, ou bien ont-ils été mis en garde par la victoire de la révolution en Russie ?

Allen Buchanan nous donne une meilleure explication, lorsqu'il analyse justement le problème de la coopération par contrainte. En fait, dit-il, il n'y a pas de raison pour dire, comme Marx l'a fait, que la coopération de la classe ouvrière aura lieu sur un fond de non-coopération de la classe capitaliste. Si la contrainte est (la meilleure) incitation pour la coopération des individus égoïstes, et si c'est l'État qui donne à la contrainte son caractère efficace et légitime, alors la mobilisation révolutionnaire n'aura jamais lieu pour la raison très simple que l'État bourgeois va obliger les bourgeois à coopérer afin de diminuer le potentiel révolutionnaire de la classe ouvrière. Cette coopération consisterait dans la participation, à travers le paiement des taxes et des impôts (que l'État impose en poursuivant les *free-riders*), à la création de programmes sociaux destinés à améliorer le sort des pauvres. La voie réformiste devient donc une option plus intéressante que la voie révolutionnaire.

Il est étonnant que, dans l'analyse de Buchanan, ainsi que dans celle d'Olson, les arguments contre la théorie de Marx n'aient pas dépassé le cadre établi par Marx lui-même, c'est-à-dire l'opposition absolue entre les deux classes. Chez les théoriciens du *free-rider*, les classes existent sans la lutte de classe ! Cette curiosité s'explique par le fait que le concept de classe (sans lutte de classe) convient parfaitement à Olson pour justifier sa théorie du « groupe large » ou « groupe latent ». Si Buchanan reprend le problème, c'est pour analyser les relations entre deux classes du point de vue stratégique : il montre que l'État peut trouver une stratégie collective (le *welfare state*) pour démobiliser les membres de la classe prolétarienne lorsqu'il existe une certaine propension pour la coopération. Je pense qu'il est nécessaire de montrer que la même chose est possible à partir des stratégies individuelles qui seraient jouées par deux (ou plusieurs) individus appartenant à des groupes différents. Un des problèmes de l'analyse de la mobilisation révolutionnaire avec les instruments de la théorie du choix rationnel c'est l'obsession du dilemme du prisonnier qui est un jeu non coopératif s'appliquant à des individus qui sont dans la même situation, poursuivent les mêmes intérêts et ont la possibilité d'obtenir par la coopération la meilleure utilité à l'issue finale du jeu. Mais les stratégies qui seraient jouées, éventuellement, par deux individus appartenant à des groupes en conflit ne sont pas du même type. Dans le cas de la mobilisation révolutionnaire il faudrait, par exemple, répondre à la question de savoir ce qui se passera si, dans un jeu à somme nulle et à grand risque, impliquant deux joueurs, le membre de la classe ouvrière joue la stratégie du *Lumpenproletariat*.

En fait, l'individu appartenant au prolétariat et qui s'oppose à son patron a en face de lui un acteur (au moins) aussi rationnel que lui, privilégiant son intérêt personnel face aux intérêts de sa classe. La stratégie égoïste caractérise aussi le comportement du capitaliste par rapport à la classe bourgeoise, par exemple lorsqu'il décide de payer plus cher pour bénéficier de meilleures ressources ou de baisser le prix pour vendre plus de marchandise. Il est évident que, face à la menace révolutionnaire, le capitaliste va probablement céder à la pression, en offrant à l'ouvrier un petit avantage : en retour, l'ouvrier va oublier l'intérêt de sa classe et ne va pas courir le risque. La poursuite de l'intérêt égoïste par le bourgeois est donc doublée par la poursuite de l'intérêt égoïste par le membre de la classe prolétarienne. Tant que le premier va offrir une petite satisfaction à l'autre, chacun va réaliser un bénéfice et va « trahir » la cause.

Cet arrangement qui est logiquement possible et psychologiquement réel sur le marché libre du travail montre comment « s'opère une [autre] transformation dans la physionomie des personnages de notre drame » (Marx 1969, 179), lorsque l'individu réel de la classe bourgeoise doit répondre par une stratégie rationnelle aux actions des ouvriers. Marx montre lui-même, dans le *Capital*, par de nombreux exemples, que la lutte des ouvriers pour la limitation

de la journée de travail a souvent divisé la classe bourgeoise.⁹ Pourtant il n'en déduit pas que ces divisions internes augmentent l'espérance du changement social par la réforme des lois et, donc, diminuent substantiellement la probabilité d'une révolution violente. Il n'a pas vu que l'action collective des individus rationnels exige une approche stratégique de la mobilisation.

La dynamique du capitalisme et les transformations sociales dues au processus de globalisation nous montrent à quel point il était important d'analyser la question des conflits de classe par une approche stratégique qui ne déconsidère pas les ressources de l'intelligence libérale et les réponses qu'elle était capable de donner à l'agitation révolutionnaire. Ainsi que l'article de Buchanan l'a montré, l'analyse de Marx aurait dû prendre en considération les stratégies par lesquelles il était possible de mener une politique de démobilisation et de résolution des conflits sociaux. Ces stratégies sont devenues des politiques effectives des États surtout après la victoire du communisme en Russie et l'intensification des revendications ouvrières dans le monde entier. Les résultats spectaculaires des stratégies libérales ont culminé avec l'effondrement du marxisme-léninisme et la globalisation. Mais le processus de globalisation a donné naissance à de nouvelles formes de vulnérabilité qui ont provoqué de nouvelles formes de protestation. Une nouvelle philosophie révolutionnaire s'annonce, qui appelle à une nouvelle mobilisation. La question que je me pose est de savoir si les anciens arguments libéraux ont toujours quelque chose à dire.

2. La nouvelle conscience révolutionnaire

Dans le *Manifeste*, Marx avait écrit que « déjà le développement de la bourgeoisie elle-même, le libre-échange, l'universalisation du marché, l'uniformisation de la production industrielle et des conditions d'existence qu'elle entraîne, effacent par degrés les démarcations et les antagonismes entre nations » (Marx 1901, 50). Lorsque Lénine a analysé l'impérialisme comme dernier stade du capitalisme, il a dû voir que la circulation mondiale du capital financier produit une concentration de richesse dans les métropoles. Il est resté pourtant fidèle à l'idée de Marx que le développement du capitalisme entraîne le développement du prolétariat et, par conséquent, la transformation du monde « jusqu'aux actes les plus barbares » (Marx 1901, 26).¹⁰ À la différence des marxistes classiques, Andre Gunder Frank, le fondateur de la théorie de la

⁹ « Aussitôt l'inspecteur de fabrique, J. Stuart, autorisa le susdit système dans toute l'Écosse, où il reflourit de plus belle. Les inspecteurs anglais, au contraire, déclarèrent que le ministre ne possédait aucun pouvoir dictatorial qui lui permit de suspendre les lois et continuèrent à poursuivre juridiquement les rebelles. [...] Les inspecteurs de fabrique avertirent avec instances le gouvernement que l'antagonisme des classes était monté à un degré incroyable. Des fabricants eux-mêmes se mirent à murmurer. Ils se plainquirent de ce que "grâce aux décisions contradictoires des magistrats il régnait une véritable anarchie" » (Marx 1969, 283, 286).

¹⁰ Marx écrit encore : « Par son exploitation du marché universel, la bourgeoisie a imposé la forme cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays » (*Manifeste*, p. 25).

dépendance, pense que « c'est le capitalisme, à la fois national et global, qui a produit le sous-développement dans le passé et qui continue de produire le sous-développement au présent » (Frank 1969, XI – je traduis). Il ne s'agit pas du sous-développement comme d'un état qui caractérise une région du monde avant la pénétration du capitalisme : la théorie de la dépendance parle de *développement du sous-développement*. Ce concept nouveau traduit l'idée que les processus du système capitaliste mondial ont comme résultat *normal* l'instauration d'un décalage de plus en plus grand entre le *centre* et la *périphérie*. Le capitalisme étant un système d'échange mondial, toute partie du monde qui est affectée par cet échange *est* fondamentalement capitaliste.

Cette idée trouve toute son importance chez Immanuel Wallerstein, auteur d'une analyse historique du capitalisme qui dit, produisant sa propre version de la théorie de la dépendance, que l'existence d'un État vraiment révolutionnaire est douteuse, tant que cet État doit pratiquer le type d'échange qui lui est imposé par le système mondial. Dans son grand œuvre *Le système mondial moderne*,¹¹ Wallerstein montre que tout système social doit être vu comme une totalité ou comme en relation avec une totalité. Dans le monde moderne, les États-nations ne sont pas des systèmes fermés, car la division du travail à l'intérieur de la société moderne suppose que chaque secteur est en relation de dépendance et/ou d'échange avec des entités qui se trouvent au-delà des frontières nationales. Selon Wallerstein, les systèmes sociaux qui ont existé jusqu'à présent ont été soit des économies locales (des mini-systèmes fermés), soit des empires mondiaux (des systèmes de pillage par une autorité centrale), soit des économies-mondes (tel le capitalisme, caractérisé par l'échange de marché).

Dans un texte récent, Wallerstein (1990)¹² explique la différence conceptuelle qui sépare son analyse de celle du fondateur de la théorie de la dépendance : « Frank parle d'un "système mondial". Je parle de "systèmes-mondes". J'utilise le trait d'union et lui ne l'utilise pas. J'emploie aussi le pluriel, contrairement à lui. Il se sert du singulier parce qu'à ses yeux il n'existe et il n'a existé qu'un seul système mondial dans le temps et dans l'espace. Pour moi, il y a eu de nombreux systèmes-mondes. [...] Mon « système-monde » n'est pas un système "dans le monde" ou "du monde". C'est un système "qui est un monde". [...] Le système de Frank, par contre, est mondial dans un sens qualificatif » (Wallerstein 1990, 221).

¹¹ Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System*, New York, Academic Press, 1974 (Vol. 1), 1980 (Vol. 2) et 1989 (Vol. 3). Voir aussi *The Capitalist World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

¹² L'article de Wallerstein a été en fait une réponse à une critique de Frank. Dans le no. 1 d'avril 1990 (« Les théories de la transition »), la revue *Sociologie et société* avait publié un texte de Wallerstein intitulé « L'Occident, le capitalisme et le système-monde moderne ». Ce texte a provoqué une réaction de Frank (Frank, Andre Gunder « De quelles transitions et de quels modes de production s'agit-il dans le système mondial réel ? ») dans le no. 2 de la même revue (« Débats suite au numéro sur les "théories de la transition" »). La réponse de Wallerstein a été publiée dans le même numéro.

En tant que système-monde, le capitalisme se caractérise par une division unique du travail, corrélative à une pluralité de systèmes culturels. Il ne saurait être confondu avec un « empire », parce qu'il est un système-monde avec plusieurs centres d'autorité. Le système est constitué par des États (nations) qui sont situés au *cœur*, à la *périphérie* ou à la *semi-périphérie*, en fonction de la puissance de la machine étatique : plus un État est fort, plus il pourra assurer le transfert du surplus de la périphérie vers le centre, ce qui va davantage augmenter sa puissance. À l'origine, la différence entre le centre et la périphérie s'explique par des considérations d'ordre technologique. L'Europe occidentale a développé des activités économiques hautement spécialisées qui exigent un niveau élevé d'organisation et qui sont mieux payées sur le marché libre du travail. Cela a conduit, sur le plan de l'organisation sociale, à la formation des États centralisés et puissants, capables de définir les règles du marché à leur avantage. Les États qui constituent actuellement la périphérie ont persisté en des activités qui demandent peu d'organisation et de spécialisation, comme la production des biens primaires dont la valeur de marché est moins élevée que celle des produits manufacturés ou industriels. Par conséquent, ces États (ou régions) sont restés assez faibles du point de vue de la richesse et de l'organisation. Les États du centre ont affaibli ou conquis les États de la périphérie, ont imposé leur monopole ou leurs restrictions commerciales, ont protégé leur propre industrie et ont interdit la protection commerciale à la périphérie. La semi-périphérie a joué un rôle de tampon entre le centre et la périphérie.

Dans un texte intitulé « L'indispensable État : L'affaiblissement de l'État fragilisera-t-il le capital ? », Wallerstein (2002, 111–120) rend plus claire sa conception sur le rôle de l'État dans l'économie-monde capitaliste. Il démonte le mythe moderne qui nous fait croire (donc il fonctionne bien) que le capital est hostile à l'État. Dans la situation de marché libre et transparent que rêvait Adam Smith, le plus grand ennemi du capitaliste qui cherche *le maximum de profit possible* c'est la concurrence. Sur le marché libre et transparent il n'y a pas de profit spectaculaire, d'où l'axiome de Wallerstein : le marché est l'ennemi du profit. Le capitaliste a besoin d'un marché pour vendre son produit, mais il ne veut pas que ce marché soit absolument libre. Évidemment, il n'aime pas que l'État lui impose des règles (les taxes, les impôts, les politiques économiques, la protection de ses concurrents) qui vont limiter son profit, mais si cet État peut lui offrir un monopole... ce serait « le rêve de tout entrepreneur ». L'obtention d'un monopole absolu n'est pas possible aujourd'hui pour des raisons politiques, mais « il existe maintes façons d'obtenir des quasi-monopoles, lesquelles sont toutes d'actualité » (Wallerstein 2002, 111-112). À part les différentes politiques favorables à la création des quasi-monopoles sur le plan national ou international, l'État favorise (surtout) les grandes entreprises par des mesures qui sont destinées à protéger le capitaliste contre un certain nombre de dépenses qui sont difficiles à assumer ou que le capitaliste ne veut pas assumer.

Il y a selon Wallerstein quelques tendances de longue durée qui annoncent la disparition du capitalisme et qui sont autant de dilemmes pour les capitalistes. Ces tendances sont : l'augmentation du coût du travail (qui conduit à la délocalisation des entreprises), l'augmentation des coûts matériels (qui produit « l'externalisation des coûts »), l'augmentation du coût du bien-être (les dépenses pour l'éducation, la santé et la sécurité sociale, conduisant à la croissance continue des impôts). Jusqu'à maintenant, l'État a toujours été la solution aux problèmes soulevés pour les trois premières tendances structurelles. Mais une quatrième tendance de longue durée annonce l'effondrement de l'État même, « pilier essentiel du capitalisme ».

La crise de l'État a commencé avec « la deuxième révolution mondiale » qui a eu lieu en 1968, semble-t-il. La signification de cette deuxième révolution ne se comprend que si on connaît « l'histoire de ce qu'on pourrait appeler la conscience révolutionnaire » dont parlait Foucault. En fait, c'est Wallerstein lui-même – ancien élève de Fernand Braudel – qui détient le *label* pour l'histoire de la conscience révolutionnaire en Occident.¹³ Dans l'opinion de Wallerstein, la première révolution mondiale a eu lieu en 1848, date à laquelle les structures du système-monde ont connu le premier grand choc ((Wallerstein 1996, 207–233). C'est à l'issue de cette révolution qu'on a parlé de « classes dangereuses », et qu'on a mené une politique de centre, inspirée par la logique du compromis national. Cette politique a réussi à bâtir une solidarité nationale dans les États (dits) « du centre » par trois types de mesures : l'octroi des droits politiques (droit de vote), l'augmentation des revenus (*welfare state*) et une politique étrangère agressive qui a fabriqué des ennemis extérieurs. Ce programme de l'État libéral a instauré, entre 1848 et 1914, « l'institutionnalisation de l'idéologie libérale comme géo-culture de l'économie-monde capitaliste » (Wallerstein 1996, 215). Dans une deuxième étape de ce processus, les États libéraux du centre ont dû faire face à des soulèvements de peuples périphériques. Pour combattre le modèle dangereux de la révolution bolchévique, les leaders occidentaux (les présidents américains W. Wilson, F. D. Roosevelt et H. Truman) ont étendu le modèle réformiste libéral (y compris la recette du *welfare state*) à l'échelle mondiale. Le résultat spectaculaire de cette politique a été que les bolchéviques ont été obligés de répondre par une stratégie similaire : dans leur politique internationale vis-à-vis des pays sous-développés, ils ont dû utiliser « le concept de développement prôné par les États-Unis » (Wallerstein 1996, 219), ce qui les a transformés en « aile gauche du libéralisme global ». Ce qui permet à Wallerstein d'employer ce langage paradoxal c'est qu'il y a vraiment eu un paradoxe de la politique de gauche dans le monde entre 1945 et 1970 : même si « dans la majorité des pays du monde les mouvements porteurs des thèmes de la vieille gauche du XIX^e siècle accédèrent au pouvoir sous

¹³ J'entends ainsi compléter la remarque de Keck qui a dit (2003, 157–166) que le livre *Empire* de Hardt et Negri (2001) contribue à la réalisation ou à la continuation du projet esquissé par Foucault dans *Il faut défendre la société*.

diverses étiquettes [...] ils cessèrent de représenter une force anti-systémique et devinrent des piliers du système » (Wallerstein 1996, 215).

Dans un autre article publié dans la *New Left Review*³⁴, Wallerstein (2002 b, 29–39) reprend cette problématique plus en détail. Il y montre qu'il y a eu, depuis 1850, deux types de mouvements contre le système : ceux qui étaient liés à la lutte de classe et qui ont poursuivi des idéaux sociaux, et ceux qui se sont définis par la lutte de libération ou d'unification nationale. Ces deux types de mouvements ont partagé un certain nombre de traits : a) ils se sont définis en tant que *révolutionnaires*, car ils ont voulu transformer radicalement les relations sociales ; b) ils ont dû, en raison de leur faiblesse, lutter pour la survie ; c) ils ont dû porter de grands débats autour de la stratégie à suivre : *pour* ou *contre* la conquête du pouvoir d'État ; d) le point de vue favorable au pouvoir d'État a gagné des deux côtés ; e) le social est devenu national, et le national est devenu social, pour des raisons de *campagne* contre l'ennemi commun ; f) la mobilisation sociale a été similaire dans les deux mouvements et les *différences de stratégie* (mobilisation électorale ou lutte armée) ont été imposées par la force et les stratégies de l'ennemi ; g) ces deux mouvements ont dû, tous deux, se confronter avec la tension entre révolution et réforme : les révolutionnaires n'ont pas été des révolutionnaires et les réformistes n'ont pas été des réformistes ; h) les deux mouvements ont eu des problèmes à implémenter des stratégies en deux étapes : ils ont découvert que 1) la conquête du pouvoir d'État ne suffisait pas pour 2) transformer le monde. « Ce qu'ils ont découvert, c'est que le pouvoir d'État était plus limité qu'ils ne l'avaient pensé. Chaque État était contraint par le fait d'être une partie d'un système interétatique dans lequel aucune nation n'avait la souveraineté absolue » (Wallerstein 2002 b, 33 – je traduis). Entre-temps, les anciens militants se sont transformés en cadres des partis au pouvoir (à l'Est, comme à l'Ouest) et ils ont commencé à traiter de « contre-révolutionnaire » tout mouvement de revendication de la part des syndicats.

Ainsi se fait-il que, dans les années 60, un double mécontentement a pris naissance : contre l'hégémonie des États-Unis et contre la participation de l'Union soviétique à cette hégémonie. Une nouvelle conscience révolutionnaire, contestant à la fois le libéralisme et la gauche ancienne, s'est annoncé à travers des événements assez divers, comme les protestations contre la guerre du Vietnam, le Printemps de Prague ou les révoltes des étudiants. Wallerstein pense que la révolution de 1968 a été aussi importante que celle de 1848, car elle a fermé le cercle de la géo-culture libérale du système-monde capitaliste. Elle constitue un moment de rupture par rapport à l'ancienne gauche qui n'était que l'avatar du libéralisme, par sa croyance au réformisme « y compris celui qui s'affichait comme révolutionnaire » (Wallerstein 1996, 224). L'effondrement du communisme, en 1989, n'a été que le point culminant de la révolution de 1968. Les conséquences sont en effet révolutionnaires : « la chute des communismes radicalise considérablement le système » (Wallerstein 1996, 225) par une « attitude cynique » envers *toute forme d'État*.

Après 1968 il y a eu une recherche continue de formes nouvelles de mouvements anti-systémiques, « du maoïsme à Porto Alegre » (Wallerstein 2002 b, 34). Wallerstein en identifie quatre types. Tout d'abord il y a eu le maoïsme, de différentes nuances, inspiré par la Révolution culturelle chinoise. Les maoïstes ont reproché à l'ancienne gauche le fait d'avoir abandonné la doctrine pure de la Révolution. Mais le maoïsme a disparu avec la mort de Mao Zedong. Il y a eu ensuite toute une série de mouvements sociaux comme ceux des Verts, des féministes, de minorités ethniques ou raciales. Ces mouvements ont une longue histoire, mais ils sont devenus plus visibles après 1970. Ce qu'ils ont de commun c'est le rejet de la vieille gauche et le manque de confiance dans les structures étatiques. Après 1980, ils ont redécouvert le jeu « Révolution vs Réforme », ce qui les a divisés et rendus moins actifs. Un autre type de forces anti-systémiques a été les organisations pour les droits de l'homme, dans les années 80, lorsqu'elles ont commencé à parler au nom de la société civile internationale. Pourtant, elles sont devenues assez vite des partenaires des États du centre – des ONG –, perçues à la périphérie comme des agents des politiques étatiques centrales. Les derniers et les plus récents mouvements antisystème sont ceux qui militent contre la globalisation. Ces mouvements sont totalement différents par rapport aux précédents. Ce qui les différencie, à part leur capacité d'assimiler tout (ce qui reste d'authentique) de la gauche ancienne, c'est leur organisation géographique « strictement locale, régionale, nationale ou transnationale » (Wallerstein 2002 b, 37 – je traduis). En provenance à la fois du Nord et du Sud, partageant les mêmes objectifs – la lutte contre le néolibéralisme – sans être coordonnés par une superstructure, mais par un comité (de service) qui représente une variété de mouvements et de localisations géographiques –, les nouveaux mouvements ne poursuivent pas des objectifs liés à la conquête du pouvoir étatique, car l'ancienne stratégie en deux pas – 1) conquête du pouvoir étatique et 2) transformation du monde – est devenue entre-temps non relevante.

Si l'avenir de ces mouvements n'est pas très clair, c'est parce que le système mondial passe par une période de transition qui ne nous laisse pas faire des prévisions. Pourtant, ce qui est sûr, c'est que ceux qui sont en ce moment au pouvoir vont tout faire pour maintenir le plus possible l'état actuel du système et leurs positions ou, sinon, pour faire en sorte que le futur système (celui dont l'arrivée n'est pas loin) soit la réduplication de l'ancien, au niveau de la hiérarchie, des privilèges et des inégalités. C'est pour cette raison que Wallerstein trouve nécessaire – comme autrefois Marx – de quitter le terrain de l'analyse pour faire un certain nombre de « considérations stratégiques » – assez précises et bien précieuses, *all of them easier said than done* – sur les moyens à utiliser dans la lutte contre le système. En premier lieu, il faut ouvrir le débat sur la transition et sur l'issue que nous espérons. Ce débat « urgent et indispensable » – qui n'a jamais été facile – suppose que les intellectuels ont un rôle important à jouer. (Bien évidemment, le rôle des intellectuels a toujours été important dans les phases de transition !) Ensuite, à court terme, il serait

souhaitable de ne pas négliger les actions de défense, par exemple les actions électorales. L'objectif serait de répondre aux besoins urgents des gens, pour conserver leur soutien et pour ne pas perdre de vue l'évolution du système. La stratégie à moyen terme serait de formuler les objectifs susceptibles de nous conduire dans la bonne direction. Cette tâche générale serait à la fois négative et positive, car elle suppose d'abord la résistance face à la tentation néolibérale de tout marchander (les industries faibles, mais aussi ce qui n'a jamais été à vendre : le corps humain, l'eau ou la santé) et ensuite de faire l'effort pour aller dans l'autre direction. À long terme, il faudrait développer un monde (relativement) démocratique et égalitaire sans se soucier de savoir à quoi il ressemblera et comment il sera appelé (il suffira de revenir sans cesse à la stratégie du débat).

3. La multitude : biens communs et théorie de la révolution

Ce que je trouve « intéressant et provocateur » (Olson 1965) dans cette analyse de Wallerstein, c'est le fait d'avoir retrouvé ces considérations stratégiques – dans une forme plus ou moins exacte, mais parfaitement lisible – dans la « généalogie des luttes de libération » de Michel Hardt et Antonio Negri. Dans leur livre *Multitude*, Hardt et Negri (2004) pensent, comme Wallerstein, que certains modèles traditionnels de la lutte de classe, de l'organisation révolutionnaire et de l'activisme politique en général sont devenus obsolètes pour plusieurs raisons, dont la plus importante serait la *transformation de la multitude*. Cette transformation qui est de nature biopolitique et relève du processus de la globalisation et des changements intervenus dans la nature du travail – par exemple « l'hégémonie du travail immatériel » produit un autre type de subjectivité – entraîne nécessairement la modification des conditions de tout processus révolutionnaire. Aujourd'hui il serait inimaginable d'organiser une insurrection armée ou de déclencher une guerre civile afin d'installer un gouvernement révolutionnaire dont l'objectif serait la transformation du monde. Cette tactique ou stratégie a été une erreur parce qu'elle a conduit à une « ambiguïté fondamentale par rapport à la liberté et à la démocratie » (Hardt et Negri 2004, 77 – je traduis). Pour traduire : elle n'a pas conduit à la victoire décisive – comme tactique ; elle était plutôt démobilisatrice – comme stratégie.

Hardt et Negri voient la guerre révolutionnaire et les combats de guérilla comme des erreurs nécessaires, en tant que « formes de transition » qui ont montré « le désir continu pour des formes d'organisation révolutionnaire de plus en plus démocratiques » (Hardt et Negri 2004, 77 – je traduis). En effet, il semble que nous ne devons pas nous soucier des erreurs du passé, parce que la responsabilité ne revient à personne, dans la mesure où les luttes contre l'empire ont été déterminées, quant à leur forme, par la logique du système même. Ainsi, la discipline de la production « fordiste » imposait une résistance centralisée, pendant que la production décentralisée (post-fordiste), par le fait d'avoir engendré un autre type de subjectivité, a conduit à des formes de résistance

polycentrique, comme les luttes de *guerilla*. Par contre,¹⁴ la production en réseau du capitalisme global et les changements profonds dans la nature du travail ont donné naissance à des mouvements de résistance qui n'ont plus rien à voir avec l'idée d'unité et d'autorité (dont Wallerstein parlait aussi). Il serait inutile d'en chercher le modèle dans les luttes du passé, sauf peut-être si on pense aux efforts quotidiens des ouvriers, à leur volonté de *résister*, aux subversions de la chaîne de commandement et aux sabotages de toute forme de production du capital, aux refus de toute hiérarchie centralisée. Ce qui est spécial avec ces mouvements contre la globalisation, c'est qu'ils sont en train de nous enseigner – par leur refus de toute logique de la représentation – quelque chose sur la possibilité d'une société sans État¹⁵ dans le monde postmoderne. La condition de possibilité pour cette manœuvre serait le fait que les luttes actuelles ont réussi à faire coïncider (les) trois principes de base des actions de résistance, qui ont toujours été en conflit. Ces trois principes sont en même temps les piliers méthodologiques de la généalogie de la résistance : 1) tenir compte de l'occasion historique, c'est-à-dire de la forme de résistance la plus efficace (*à un moment donné*) pour combattre une forme de pouvoir quelconque ; 2) tenir compte de la correspondance entre les changements des formes de résistance et les transformations de la production (*afin de calculer la bonne direction*) ; 3) chaque nouvelle forme de résistance est susceptible de représenter un progrès par rapport aux précédentes (quant à *l'exercice durable de la liberté et de la démocratie*). Ce que j'ai mis entre parenthèses et en italiques nous montre assez clairement qu'il y a une correspondance entre ces principes de Hardt et Negri et les stratégies 2, 3 et 4 de Wallerstein. Quant à la stratégie 1 (le débat ouvert), elle semble déjà être comprise dans le présupposé que les trois principes coïncident pour la première fois et ne sont plus en conflit.

Le « mouvement de mouvements » (Hardt et Negri 2004, 87) est la « condition nécessaire pour réaliser la démocratie de la multitude » (Hardt et Negri 2004, 67 – je traduis), qui sera une démocratie « réelle » ou « absolue » parce que non fondée sur une quelconque forme d'autorité transcendante (les lois d'un État ou la volonté d'un peuple) mais sur l'immanence des mécanismes de résistance. Par « multitude », Hardt et Negri comprennent une série de singularités différentes et irréductibles, qui n'est pas pour autant fragmentaire, anarchique ou incohérente. « La multitude désigne un sujet social actif qui agit sur la base de ce que les singularités partagent en commun [...] [c'est] le seul sujet capable de réaliser la démocratie » (Hardt et Negri 2004, 100 – je traduis). En même temps, la démocratie c'est la « démocratie de la multitude » : ainsi

¹⁴ Les luttes de *guerilla* n'étaient pas coordonnées par une autorité centrale, mais « cette pluralité doit éventuellement être réduite à une unité et les forces de guérilla doivent devenir une armée » (Hardt et Negri 2004, 82 – je traduis).

¹⁵ Hardt et Negri renvoient explicitement à Pierre Clastres, afin de justifier à leur façon que la lutte à venir ne doit pas être un « contre-pouvoir » parce que la guerre des opprimés ne doit pas suivre les mêmes règles que la guerre des oppresseurs, comme P. Clastres l'avait montré (Hardt et Negri 2004, 90).

comprises, la « démocratie » et la « multitude » sont associées l'une à l'autre par la vertu de ce qui les tient ensemble ! Cela ne constitue pas un problème sérieux pour une entreprise généalogique comme celle de Hardt et Negri, dont la tâche n'est pas de répondre à la question *Quid est ?*, mais de montrer, à l'issue d'une recherche historique, comment un certain objet – le « mouvement de mouvements » – est devenu historiquement possible comme *multitude*.

Il me semble que Hardt et Negri maintiennent une ambiguïté fondamentale à cet égard : ils parlent de la multitude comme d'une réalité sociale donnée, mais, en fait, elle est tantôt donnée (comme enfant monstrueux de l'Empire), tantôt possible (comme sujet adulte à venir). Hardt et Negri l'analysent comme si elle était plénitude, bien qu'elle ne soit que l'esquisse d'une évolution possible. De plus, la multitude peut bel et bien être le paradis des singularités, mais il reste encore à vérifier si elle n'est pas « fragmentaire, anarchique et incohérente ». Il me semble que le caractère fragmentaire de la révolte contre la globalisation est évident du fait même que la multitude ne constitue ni une totalité, ni une partie, ni même une collectivité : c'est plutôt une collection bizarre qui refuse la définition aussi bien par l'attribution des qualités que par le dénombrement des singularités¹⁶ (donc elle est aussi anarchique et peu cohérente – selon la logique commune). La grande stratégie méthodologique de Hardt et Negri c'est d'occulter la quantité : la multitude n'a pas de détermination numérique. Cela peut vouloir dire que s'il y avait 100 millions de protestataires (ce qui est un rêve !) contre la globalisation, ils pourraient faire la révolution de la multitude pour 5 milliards de pauvres de la planète, bien qu'ils n'en représentent que 2 %. Ce calcul odieux nous permet de saisir que l'enjeu du concept de multitude n'est pas le nombre (cela est compris dans l'idée que la multitude n'est pas la population, ni la foule, ni le peuple, ni – on peut le dire – la majorité). Les revendications de la multitude me semblent comparables avec les luttes des minorités sexuelles pour la reconnaissance des droits : ce n'est pas le nombre qui compte, mais la force de l'engagement et l'extension géographique. Comme Hardt et Negri le disent, « la privation peut provoquer colère, indignation et antagonisme, mais la révolte surgit seulement sur la base de la richesse, c'est-à-dire d'un surplus d'intelligence, d'expérience, de connaissances et de désir » (Hardt et Negri 2004, 212 – je traduis). Pourtant, il ne s'agit pas d'exclure le pauvre du réseau de la multitude (comme Marx avait exclu le *Lumpenproletariat*) : le pauvre est « plein de potentiel ». De plus, il ne faut pas laisser entendre que la multitude est un lieu de non-appartenance – elle serait alors le domaine d'une fonction numérique, ayant ses marges bien définies et ses forces dévoilées. Le concept doit être mobilisateur, et, pour cela, il doit rester ambigu, signifiant le possible comme s'il était sous la main, et le réel

¹⁶ Lorsque Michael Hardt fait une analyse de la rencontre du Forum social mondial, à Porto Alegre, il constate « par contre [que] la position contre la souveraineté, altermondialiste, a été minoritaire au Forum – pas en termes quantitatifs, mais en termes de représentation ; en fait tous les participants au Forum ont occupé cette position minoritaire » (Hardt 2002, 115 – je traduis).

comme s'il était donné en même temps que les lois (mathématiques) de son avenir. Le reste n'est que calcul des forces et des opportunités.

Du fait même que le concept soit ambigu découle son caractère non saturé. L'apparence même de saturation serait un obstacle pour sa fonction mobilisatrice. Ainsi, il faut comprendre la multitude comme quelque chose qui est en train de se faire, mais qui se fait de manière inévitable (comme la conscience de classe chez Marx). Pour cela, il faut que les conditions nécessaires soient données et que l'analyse les transforme en conditions à la fois suffisantes et nécessaires. Hardt et Negri suivent strictement cette route. La genèse sociale de la multitude est expliquée par une certaine *habitude*, « l'expérience de chaque jour, les pratiques et le comportement [...] l'habitude constitue notre nature sociale » (Hardt et Negri 2004, 197 – je traduis), comme les philosophes pragmatistes nous l'ont enseigné. Ce que l'habitude a de si extraordinaire c'est le partage, la communication, l'action en commun, les moyens, les modalités d'action, les attentes, les pratiques vivantes, la création, l'innovation, *c'est-à-dire tout* (ce qui a produit et façonné le monde moderne, selon John Dewey). Selon Hardt et Negri, « nous pouvons vraiment reconnaître le concept de multitude émergeant de cette notion pragmatique d'habitude » (Hardt et Negri 2004, 198 – je traduis). Il s'agit d'utiliser cette notion au-delà de ses limitations modernes et d'en faire le concept d'une anthropologie postmoderne. Ainsi, les concepts de corps de la femme (Judith Butler) et de production immatérielle (Paolo Virno) montrent comment la notion d'habitude est apte à décrire la production postmoderne du commun. Mais peut-être que ce commun postmoderne qui s'organise comme multitude, est seulement *une* forme de production quelconque et non pas *la* forme de production recherchée. Dans la mesure où la figure dominante du capitalisme reste le pauvre, je ne vois pas comment on peut mettre sous le même type d'habitude la production du corps de la femme et la production de la pauvreté. Le concept de multitude est miné par *deux* mécanismes incompatibles du désir : l'un centré sur l'affirmation de l'identité différente (la lutte pour la reconnaissance), l'autre relevant de l'obsession pour sa différence (la lutte pour la redistribution). Il faut appartenir aux deux séries à la fois pour être vraiment *full of potential*.

Par conséquent, la production du commun résulte du fait de l'existence de quelques conditions extérieures : le capitalisme a produit de la pauvreté et continue d'en produire ; les pauvres sont très nombreux et ils sont *mécontents* ; le capitalisme a engendré la globalisation qui est par excellence *communication* ; la vie dans le « village global » a produit un *style commun* ; il existe un certain nombre de *mouvements* révolutionnaires qui ont « l'intelligence, l'expérience, les connaissances et le désir » requis. Ce qui manque pour créer les opportunités c'est, sans aucun doute, le nombre dont il ne faut pas beaucoup parler. En revanche Hardt et Negri parlent de mobilisation en tant que « mobilisation du commun ». Cette mobilisation peut se faire soit par l'intensification des luttes existantes, soit par l'élargissement du réseau : chaque lutte locale fonctionne comme un nœud de communication et la communication se fait sans le contrôle

d'un quartier général. « Chaque lutte reste singulière étant taillée sur les conditions locales en même temps qu'elle est immergée dans le web commun. Cette forme d'organisation est l'exemple le plus achevé que nous ayons du concept de multitude » (Hardt et Negri 2004, 217 – je traduis). Autrement dit, la mobilisation signifie que chaque singularité est appelée à lutter pour sa propre cause, avec ses propres objectifs, utilisant ses propres moyens, croyant librement à une idéologie quelle que soit-elle, selon les horaires qui lui conviennent, mais faisant attention à ce que sa page web soit mise à jour. C'est surtout cette dernière stratégie qui affaiblit le système !

Ce concept *chic* de la mobilisation me semble épistémologiquement orienté contre deux arguments qui ont fait obstacle à l'ancienne mobilisation, à savoir le sentiment des masses qu'elles ne participent pas à quelque chose qui les concerne, et la stratégie du *free-rider*. En ce qui concerne le premier obstacle, il faut dire que les luttes locales à l'âge de la globalisation ne sont pas différentes des luttes locales des ouvriers à l'époque de Marx, *du point de vue du comportement égoïste* (ou rationnel) des singularités. Bien que, depuis Marx, un autre type de subjectivité soit apparu, il est très peu probable que la nature des raisonnements pratiques ait été modifiée par l'influence des réseaux de communication et par la transformation du travail à l'âge de la globalisation. Je ne pense pas qu'une lutte locale puisse continuer pour des raisons globales, à l'exception des luttes dont le moteur principal est le spectacle médiatique, ou bien une certaine esthétique de l'existence (comme dans le cas des marxistes de luxe ou des groupes minoritaires qui luttent pour la reconnaissance de leurs identités). Les luttes locales peuvent avoir lieu sous le signe de la *singularité*, si on peut nommer ainsi une forme de vie qui peut se détacher de la multitude pour adopter des stratégies individuelles de survie. C'est par ailleurs ce qui se passe chaque fois que les anciens combattants deviennent membres du gouvernement, agents du capital, employés mieux payés ou citoyens signataires du *Patriot Act*.

Quant au deuxième obstacle, je ne vois pas comment on pourra faire en sorte que le comportement de type *free-rider* ne soit pas la *stratégie dominante* du jeu de la « mobilisation du commun » sur la scène globale. Ainsi qu'on l'a vu chez Olson et chez Buchanan, il n'y a pas d'incitations – à l'exception de la contrainte – relevant de la rationalité instrumentale, qui puissent déterminer l'acteur rationnel à coopérer. Étant donné que le seul moyen de contrainte légitime dans l'actuel ordre politique c'est l'État, « pilier du capitalisme », la contrainte en vue de la mobilisation ne pourrait être exercée que par un État révolutionnaire. Mais un tel État n'existe pas et, s'il existait, il ne serait pas légitime du point de vue de la nouvelle conscience révolutionnaire. La possibilité d'autres incitations, par exemple morales, doit être admise en principe, mais il n'y a pas de raisons de dire que les incitations morales seront sensiblement plus présentes dans la psychologie des singularités que dans la conscience des individus, ou plus efficaces dans le mouvement de la multitude que dans la révolte de la foule. Nous ne pouvons pas exclure la possibilité qu'un jour

les êtres humains soient plus motivés par les incitations d'ordre moral ou esthétique que par le calcul des coûts et des bénéfices. Néanmoins, si nous avons l'intention de construire un projet politique sur la base d'une telle transformation, nous devons montrer que les conditions nécessaires et suffisantes attendues sont présentes, ou qu'un accident historique a provoqué cette transformation. Ni les changements dans la nature des processus économiques et sociaux dus à la globalisation, dont parlent Hardt et Negri, ni l'effondrement imminent de l'État, dont parle Wallerstein ne constituent des conditions suffisantes pour le renversement du rapport entre rationalité instrumentale et rationalité axiologique, dans la motivation réelle des actions en commun. Il est vrai que les raisonnements moraux seront susceptibles de gagner plus de poids si la mobilisation poursuit des objectifs révolutionnaires qui ne supposent pas la violence ou le grand risque. La preuve en est que le « mouvement de mouvements » a plus de militants dans les pays du Nord que dans les pays du Sud (Hardt et Negri 2004, 87).

Pourtant, l'argument moral doit rester assez modeste pour deux raisons qui sont liées à la rationalité instrumentale. La première serait que la concurrence entre les pauvres du monde pour un lieu de travail ou pour tout autre type de ressource est un contrepoids sérieux aux incitations morales. Si on reprend l'ancien argument de Marx selon lequel les dissensions entre les capitalistes sont une excellente opportunité pour réaliser l'unité du prolétariat, on se rend compte que la globalisation n'a rien changé quant à la fausseté de cet argument. La deuxième raison, c'est que Hardt et Negri n'excluent pas la possibilité d'une évolution de la multitude vers un corps politique (sous la pression des forces de l'Empire) et, par conséquent, d'un engagement sur la voie de la violence : « le problème de la légalité devient de plus en plus indécidable » (Hardt et Negri 2004, 88 – je traduis). De plus, il se peut que l'exode (la sortie de la souveraineté) exige provisoirement l'usage de la violence, par une arrière-garde qui ferme le passage. Il n'y a pas d'exode sans plaies (voir l'épisode biblique de l'exode d'Israël du pays de Pharaon) : « l'exode et l'émergence de la démocratie sont donc une guerre contre la guerre » (Hardt et Negri 2004, 342 – je traduis).

Dans ce cas, la stratégie du *free-rider* devient plus probable et la force de l'argument moral perd beaucoup de son importance. C'est donc toujours sur le plan de la rationalité instrumentale que nous devons juger de la mobilisation du commun et de son passager clandestin, *s'il y en a un* (cf. Tuck 1979). La stratégie du *free-rider* a été analysée par Olson dans le contexte des biens publics, où « public » signifie tout ce qui peut faire l'objet d'une contrainte légitime de la part de l'État. C'est par rapport aux politiques (déjà) contraignantes de l'État que l'on parle de *free-rider*, semble-t-il, et non par rapport à des engagements et des contraintes qui sont librement et réellement consenties par l'individu. Payer des taxes et des impôts, par exemple, ne constitue la décision libre d'un individu que dans les théories abstraites (et, de ce fait, contestables) du contrat social. Par conséquent, c'est la coercition de l'État qui fabrique le *free-rider* et c'est pour cette raison que la même coercition

s'impose comme meilleure solution au problème du *free-rider*. Cet argument est souvent utilisé pour montrer qu'il n'y a pas de problème du *free-rider* du tout pour la coopération rationnelle, mais (éventuellement) pour l'État.

Tant mieux pour le Mouvement, car la multitude, en tant que mobilisation du commun, n'aurait pas à craindre la stratégie du *free-rider*. En revanche, si toute la planète était une communauté de *free-riders*, ce serait le vrai « exode » et le capitalisme serait fini (« jusqu'au jour où les *free-riders* imaginaient une forme de commerce pour boire et manger », diraient tout de suite les libéraux – et qui pourrait les contredire ?). En tout cas, la stratégie du passager clandestin est bonne pour la révolution, si elle contribue (en tant que désobéissance) à la ruine de l'État. À la différence de l'État, la nouvelle « production du commun » sera à l'abri de ce type de comportement par le fait que le commun est une forme de vie sociale qui est au-delà de la distinction entre le public et le privé. « L'intérêt commun c'est un intérêt public qui n'est pas rendu abstrait dans le contrôle de l'État, mais plutôt réapproprié par les singularités qui coopèrent dans la production sociale, biopolitique ; c'est un intérêt public qui n'est pas dans les mains d'une bureaucratie, mais géré directement par la multitude » (Hardt et Negri 2004, 206 – je traduis). Mais, pour que la multitude ait de quoi gérer, il faut d'abord démontrer la fausseté du principe néolibéral que tout est déterminé par le marché – ce qui constitue le premier pas (la tâche négative) de la mobilisation du commun (c'est Hardt et Negri qui le disent). Or, pour démontrer cela, il ne suffit pas – bien évidemment – de récrire le *Manifeste du Parti communiste* en grille postmoderne, il faut résister effectivement à la tentation libérale de transformer tout en marchandise, donc il faut se mobiliser. « Nous devons non seulement faire opposition à cela, mais aller dans l'autre direction », disait Wallerstein (Wallerstein 2002b, 39 – je traduis). Mais comment aller dans l'autre direction et créer des « structures opérant sur le marché dont les objectifs soient la performance et la survie plutôt que le profit » (Wallerstein 2002b, 39 – je traduis), tant qu'il n'y a pas de principe de régularisation du marché ? Pour répondre à cela il faut tenir compte de la première stratégie de Wallerstein : utiliser provisoirement les structures actuelles (« y compris les actions électorales »), c'est-à-dire les mécanismes étatiques, pour créer les structures futures. Mais cette solution ne signifie-t-elle pas la transformation de la stratégie à court terme en une stratégie à moyen terme (et même, peut-être, à long terme) ? Le vrai problème théorique n'est pourtant pas là, car il est toujours possible – en théorie – d'introduire une nouvelle présupposition qui corrige les erreurs, même si on transforme – à nouveau – l'histoire en utopie. La difficulté sérieuse s'annonce plutôt dans la figure modeste et silencieuse du *free-rider*, dans sa psychologie d'homme qui choisit la voie facile. La mobilisation ne sera donc pas possible, à moins qu'une forme de contrainte ne soit inventée, mais alors, la multitude n'aura plus rien de démocratique. Cela n'est pas impossible.

References

- ARON, Raymond. 1978. *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris : Gallimard.
- BOUDON, Raymond. 2002. « Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique ? ». *Sociologie et société* 39 (1) : 9–34.
- BUCHANAN, Allen. 1979. « Revolutionary Motivation and Rationality ». *Philosophy and Public Affairs* 9 (1): 59-82.
- FRANK, Andre Gunder. 1969. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. New York/ Londres: Modern Reader Paperbacks.
- HARDT, Michael. 2002. « Today's Bandung? ». *New Left Review* 14 (mars-avril): 112-118.
- HARDT, Michael et NEGRI, Antonio. 2001. *Empire*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- HARDT, Michael et NEGRI, Antonio. 2004. *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Books.
- KECK, Frédéric. 2003. « La subjectivité révolutionnaire. À propos d'Empire de Michael Hardt et Antonio Negri ». *Actuel Marx* 33 (1) : 157–166.
- MARX, Karl. 1901. *Manifeste du Parti communiste*. Traduction française de Charles Andler. Paris : Société nouvelle de librairie et d'édition (Librairie Georges Bellais).
- MARX, Karl. 1969. *Le Capital. Critique de l'économie politique*. Tome I. Traduction de Joseph Roy. Paris : Editions sociales.
- MARX, Karl. 1973. *Le Capital. Critique de l'économie politique*. Tome II. Traduction de Joseph Roy. Paris: Editions sociales.
- MILLS, C. Wright. 1951. *White Collar: The American Middle Classes*. New York: Oxford University Press.
- OLSON, Mancur. 1965. *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge: Harvard University Press.
- TROTSKY, Leon. 2000. *The History of the Russian Revolution*. Volume 1. Chris Russell for Marxists Internet Archive.
- TUCK, Richard. 1979. « Is there a Free-Rider Problem, and if so, what is it? ». Dans *Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science*, edited by Ross Harrison, 147–156. Cambridge : Cambridge University Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1990. « Système mondial contre système-monde : le dérapage conceptuel de Frank ». *Sociologie et société* 22 (2) : 207-222.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1996. « Restructuration capitaliste et le système-monde ». *Agone* 16 : 207–233.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 2002 a. « L'indispensable État : l'affaiblissement de l'État fragile-sera-t-il le capital ? ». Dans *Ordre et désordres dans l'économie-monde*, sous la direction de Pierre Dockès, 111-120. Paris : Presses Universitaires de France.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 2002 b. « New Revolts against System ». *New Left Review* 18 (novembre-décembre) : 29–39.