

Étienne Tassin

**De la domination totale à la  
domination globale.  
Perspective arendtiennes sur  
la mondialisation d'un point  
de vue cosmopolitique<sup>1</sup>**

Si le nom de Hannah Arendt est attaché à l'analyse du système inédit de la domination totale qui s'est déployé en Europe au xx<sup>e</sup> siècle, il est possible que son œuvre nous apprenne aussi à reconnaître la nouvelle forme de domination appelée à caractériser le xxi<sup>e</sup> siècle: la domination globale. Car la pensée d'Arendt se révèle aujourd'hui particulièrement pertinente pour saisir les enjeux que pose à notre monde cette nouvelle configuration de l'humanité qui, au tournant du millénaire, s'est mise en place sous le nom de «mondialisation» ou, plutôt, de «globalisation». «Ou plutôt», en effet, puisque le français use volontiers du terme «mondialisation» pour désigner ce que la plupart des autres langues nomment «globalisation». Cette différence lexicale prend une portée philosophique dès lors qu'on reconnaît en elle une perspective critique qui distingue un sens éminemment *politique* de la référence au monde du sens prioritairement *économique* de la référence au globe. Une question est ainsi soulevée par cet écart entre monde et globe, mondialisation et globalisation, c'est-à-dire entre politique et économie: qu'advient-il du monde dans la globalisation économique qui a substitué la référence au globe à la référence au monde? Cette question en appelle une autre en retour: de quelle façon la perspective d'une mondialisation politique serait-elle porteuse d'une promesse de monde là où la seule activité économique globalisée tend à le détruire comme l'a suggéré Arendt dès les années 1950? Se demander ce qu'il advient du monde quand la totalité des territoires et des populations planétaires est soumise à la même loi du marché – de

---

<sup>1</sup> Le texte suivant a été publié dans: Annabel Herzog (éd.), *Hannah Arendt. Le totalitarisme et la banalité du mal*, Paris, Puf, 2011.

l'allocation des capitaux à la consommation en passant par la production et la distribution – revient à se demander ce qu'il arrive au monde lorsque la *pluralité* constitutive des êtres mais aussi des peuples, des communautés, des cultures ou des États se trouve éliminée au sein d'un unique et gigantesque *process of life* qui finit par l'unifier et l'homogénéiser dans une globalisation des conduites et des comportements<sup>2</sup>.

Évoquant en 1957 ce «citoyen du monde» qu'était à ses yeux Karl Jaspers, Arendt relève la «solidarité négative» de l'humanité qui repose «sur le désir commun d'un monde un peu moins unifié»<sup>3</sup>. Il y aurait, suggère-t-elle, un désir partagé de la division du monde qui, fidèle à la condition de pluralité, s'élève contre la tendance économique à son unification. Pour être à la fois désir de division et division du désir, partage de désirs et désir de partages, ce désir nous invite à penser comment la division politique fait monde là où l'unification économique attachée à la globalisation le défait. Or, plutôt que vers l'examen des origines – c'est-à-dire des éléments – du totalitarisme, c'est d'abord vers l'analytique de la *Vita activa*, conçue par Hannah Arendt en manière de réponse politique à la domination totale, qu'on doit se tourner pour affronter ce paradoxe de l'unification et de la division.

## I. LA *VITA ACTIVA*

Au dire de son auteur, la tripartition des activités proposée dans *Condition de l'homme moderne* – travail, oeuvre, action – doit être lue à la fois sous un angle systématique et sous un angle historique.

Sous un angle systématique, elle consiste à rapporter chaque activité à sa condition propre (la vie pour le travail, l'appartenance-au-monde pour l'oeuvre, la pluralité pour l'action) et indique la sphère particulière qui y correspond: sphère privée de la domesticité pour les activités laborieuses, sphère sociale et culturelle pour les activités fabricatrices de l'oeuvre (qui concernent aussi bien les objets d'usage que les oeuvres d'art), sphère publico-politique pour l'action. On reconnaît là une reformulation originale pour notre monde postmoderne d'une ancienne distinction, proposée par Aristote au début des

---

<sup>2</sup> Arendt 1981, 109, 113 sq.

<sup>3</sup> Arendt 1974, 96.

*Politiques*, entre la famille (*oikia*), le village (*apokia*) et la cité (*polis*), et réélaborée à l'époque moderne par Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, entre la famille, la société civile et l'État.

La distinction aristotélicienne fut produite au moment où la formation de l'Empire d'Alexandre faisait définitivement basculer l'expérience politique des cités-États indépendantes de la Grèce classique dans un passé à jamais révolu. L'analyse hégélienne des trois strates de la *Sittlichkeit* condamne l'histoire du monde à ne jamais accéder à un horizon cosmopolitique pacifié, puisque les États sont entre eux dans un état de guerre insurmontable, l'État-nation représentant la seule forme politique susceptible aux yeux de Hegel d'accomplir la synthèse de la famille et de la société civile dans la figure du citoyen. Alors qu'Aristote saisit les trois étages de la vie collective au moment où, avec l'Empire d'Alexandre, se constitue la première mondialisation du monde méditerranéen qui invalide la forme Cité, Hegel définit le rôle principal de l'État postrévolutionnaire au moment où les conquêtes napoléoniennes tentent d'imposer en Europe une autre forme de mondialisation, républicaine et révolutionnaire. On est ainsi invité à lire la tripartition arendtienne de la *Vita activa* en la rapportant également à ce qui se produit aujourd'hui sous nos yeux sous les noms de «globalisation» et de «mondialisation».

Sous un angle historique, en effet, il est aisé de reconnaître dans les trois étages de la *Vita activa* trois époques de l'humanité occidentale. A la prévalence de l'action sur les deux autres activités a correspondu le monde grec de la démocratie centré sur la figure du *zôon politikon*; à la prévalence de l'œuvre sur les deux autres activités a correspondu l'Europe du Moyen Age dont la structure sociale est organisée en guildes et corporations artisanales centrées sur la figure de l'*homo faber*; à la prévalence du travail sur les deux autres activités correspond l'époque moderne, celle de la société du travail et de la consommation, centrée sur l'*animal laborans*. Une série de tensions anime cette dynamique époquale, puisque le basculement d'un monde à un autre procède soit d'une assimilation du travail à l'œuvre corrélatrice d'un effacement de l'action lors du passage du monde grec au Moyen Age, soit d'une absorption de l'œuvre dans le travail corrélatrice d'une subsumption de l'action à la fabrication, qui contamine l'œuvre en une démesure technoscientifique caractéristique de l'aliénation du monde moderne advenue en même temps que la société du travail<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Arendt 1981, chap. 6.

Ne peut-on alors, à partir de cette même structure et de la dynamique conflictuelle qui l'anime, tenter de profiler ce qu'il advient du monde dans lequel nous vivons aujourd'hui? Et dégager ainsi à rebours les lignes de ce que serait une authentique «politique du monde» – une cosmopolitique – capable de prendre en charge les attendus relevant du travail, ceux relevant de l'œuvre en même temps que ceux relevant de l'action? Nous serions alors en mesure de saisir le sens et les enjeux politiques d'une mondialisation élevée contre les effets délétères de la seule globalisation économique. Il s'agit bien ici de proposer une *lecture* de l'œuvre d'Arendt: une libre interprétation qui tente de déceler en son sein les clés d'interprétation d'un avenir qu'elle rend compréhensible; et une *extrapolation*, puisqu'il s'agit de saisir un présent et son avenir à partir d'une grille de lecture élaborée il y a soixante ans.

## II. LE TABLEAU DES ACTIVITÉS ET LA QUESTION DU MONDE AUJOURD'HUI

Il est aisé de dresser un tableau des activités humaines qui restitue non seulement les trois conditions (vie, appartenance au monde et pluralité) associées aux trois activités (travail, œuvre, action), mais qui décline aussi avec elles les agents (espèce humaine, peuples, acteurs politiques singuliers), les modalités (nécessité, artificialité, liberté), les espaces (domestique, social et culturel, politique) et les temps qui leur correspondent (cyclique, progressif, inaugural). Tout cela est explicité par Arendt elle-même dans son ouvrage<sup>5</sup>. Mais l'on peut aussi, en outre, interroger ce dispositif en rapportant ces activités, d'une part, aux plans de l'existence collective sur lesquels elles se déploient et, d'autre part, en se demandant quelle dimension du monde elles mobilisent. On désignera ainsi les plans économique, socioculturel et politique auxquels renvoient les trois activités, qu'il nous faut donc penser relativement aux conditions qui les commandent. Et l'on notera aussitôt que si, comme l'indique Arendt, l'*appartenance-au-monde* est la condition spécifique de l'œuvre, il s'avère cependant que notre *rapport au monde* ne s'épuise évidemment pas dans la seule sphère des activités fabricatrices et techniques, culturelles et sociales. Ce rapport au monde se

---

<sup>5</sup> On trouvera un tableau synoptique dans Tassin 1999, 285.

déploie également sur les trois plans économique, socio-culturel et politique; et le monde lui-même s'offre donc à nous sous d'autres visages que celui que configure l'activité par laquelle nous l'édifions grâce à «l'œuvre de nos mains» (Locke).

Il nous faut donc tenir ensemble deux affirmations sensiblement divergentes mais nullement contradictoires. La première fait de l'appartenance-au-monde la condition spécifique de l'œuvre. La conditionnalité mondaine de l'œuvre indique assez, à l'inverse, que ni le travail (donc l'économie) ni l'action (donc la politique) ne requièrent le monde comme leur *condition*, même si, bien sûr, toute vie suppose un «monde de la vie» (une économie du vivant), et qu'aucune pluralité agissant de concert ne saurait se déployer sans un «monde des communautés» politiquement organisées (une politique du pluriel). Mais l'activité économique est conditionnée par la vie et l'activité politique l'est par la pluralité : seule l'activité fabricante l'est par l'être-au-monde sous la forme d'une culture des mondes humains. L'autre affirmation, cependant, revient à prendre en compte la manière dont cet être-au-monde, qui conditionne la fabrication, se diffracte sur les autres plans de l'existence en sorte que ceux-ci rencontrent le monde comme un problème pour eux.

Or, de même que nous pouvons décrire les tensions qui dynamisent le rapport des activités entre elles, nous devons réfléchir aux tensions qui dressent les conditions les unes contre les autres: la vie ou la pluralité contre le monde, au point parfois de menacer ce dernier de destruction. Car il existe, structurellement, un «acosmisme» de la vie et un «acosmisme» de la pluralité: livré à lui-même, le processus dévorant de la vie en vient à détruire le monde, de même que le détruisent aussi sûrement l'anarchie de la pluralité laissée à elle-même lorsque celle-ci n'est pas politiquement organisée ou, à l'inverse, l'élimination de la pluralité lorsque celle-ci est soumise au cercle de fer des politiques unificatrices et centralisatrices mises au service de la domination totale. On doit donc se demander ce que l'action politique plurielle fait subir au monde; et aussi ce que l'action économique vitale fait subir au monde, lorsque l'une et l'autre sont laissées à elles-mêmes. Soit ce qu'il advient du monde lorsque le processus dévorant de la vie n'est plus socialement commandé ni politiquement organisé; ou ce qu'il advient du monde lorsque la pluralité des acteurs politiques, acteurs individuels, communautaires et étatiques, n'agit plus *en vue du* monde ou ne règle plus son agir sur les réquisits d'une appartenance-au-monde sensée.

Cette préoccupation a été soulignée par Arendt elle-même lorsqu'elle a rappelé que, «*au centre de la politique, on trouve toujours le souci pour le monde*

*et non pour l'homme*, et en vérité le souci d'un monde organisé de telle ou telle façon, sans lequel ceux qui se soucient et qui sont des politiques estimeraient que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue<sup>6</sup>. Sous quelle forme ce souci, qu'Arendt prend soin de présenter comme le souci politique *central*<sup>7</sup>, peut-il trouver à s'assumer au regard des trois plans d'existence déployés sur les trois registres d'activité? Ce souci se décline à son tour sur les trois versants sous lesquels le monde se présente à nous.

*Sur le plan économique* conditionné par la vie, au regard donc du travail voué à reproduire une vie toujours perpétuellement mourante, le monde se présente comme *monde de la vie*. Milieu de vie, biotope planétaire, le monde est saisi sur ce plan comme écosystème du vivant. De ce point de vue, le souci pour le monde est *un souci environnemental*.

*Sur le plan culturel et social* conditionné par l'appartenance-au-monde, au regard donc de l'œuvre destinée à édifier un monde commun d'artifices, le monde se présente comme monde de la culture et, à vrai dire, toujours comme *monde des cultures*. Produit de l'esprit humain en ses diverses expressions symboliques, réserve des cultures actuelles et passées, le monde est saisi sur ce plan comme patrimoine commun de l'humanité. De ce point de vue, le souci pour le monde est *un souci patrimonial*.

*Sur le plan politique* conditionné par la pluralité - des êtres, des communautés, des États -, au regard donc de l'action appelée à promouvoir l'égalité des humains, des peuples et des États, le monde se présente comme monde de la pluralité, lequel est indissociablement monde de la liberté. Lien humain intangible, réseau de relations déployé sous condition d'un espace publico-politique d'apparitions, national et métanational, le monde est saisi sur ce plan comme scène commune et horizon commun de la pluralité des acteurs d'une vie politique qui est toujours, par définition, transnationale précisément dans la mesure où «le national de chaque pays ne peut entrer dans cette histoire universelle de l'humanité qu'en restant ce qu'il est et en

---

<sup>6</sup> Arendt 1995, frag. 2b, p. 44.

<sup>7</sup> Que le souci pour le monde soit dit central pour l'action politique n'ôte rien au principe selon lequel «la liberté est la *raison d'être* du politique et son champ d'expérience est l'action» (Arendt 1972, 192). On ne saurait se soucier du monde sans être libre; on ne saurait rester libre bien longtemps si l'on ne souciait pas du monde.

s'y tenant obstinément<sup>8</sup>. De ce point de vue, le souci pour le monde est un souci métanational.

À la triple représentation du monde, comme écosystème du vivant (milieux de vie des systèmes naturels et artificiels de reproduction de l'*animal laborans*), comme patrimoine culturel des peuples (symbolisations matérielles et immatérielles des formes d'appartenance au monde que sont les cultures de l'*homo faber*), comme réseau transnational et arènes mondiales d'agir concerté (communautés plurales des acteurs politiques, figure renouvelée du *zôon politikon*), correspondent donc un triple souci: environnemental, patrimonial et métanational; et une triple injonction: écologique, œcuménique et cosmopolitique.

L'analytique de la *Vita activa* nous invite à penser que le souci environnemental pour le monde est inséparable d'un souci patrimonial pour le monde et qu'ils sont à leur tour tous deux indissociables d'un souci métanational pour le monde. S'élabore ainsi une compréhension forte et exigeante du fait qu'au «centre de la politique on trouve toujours le souci pour le monde et non pour l'homme». Car ce n'est pas de l'homme ou de la vie qu'il est d'abord question en politique, mais avant tout du monde, monde humain, «monde vécu» et monde commun parce que partagé conflictuellement avec d'autres, monde divisé en mondes, donc, sans lequel cette vie ne s'élèverait jamais à la dignité d'une existence et sans lequel aucune action concertée avec d'autres ne rencontrerait à la fois sa demeure et son horizon de sens.

Il n'existe à ce jour aucune politique mondiale qui soit à la hauteur des enjeux que dessinent ces trois dimensions du souci pour le monde, et qui soit en mesure de répondre à la triple injonction. Au regard du souci environnemental qui croise évidemment le défi de l'alimentation de la planète, les efforts déployés par les États ou les organisations internationales, des «sommets» consacrés à la préservation des ressources naturelles et à la biodiversité depuis le rapport du Club de Rome, au travail des nombreuses agences internationales (FAO, PNUD, etc.), l'injonction écologique reste sans réponses. Les efforts de l'UNESCO et des innombrables ONG portées par un souci patrimonial ce satisfont guère l'injonction œcuménique. Et ceux de L'ONU et des différentes institutions internationales relativement au souci d'une communauté mondiale restent bien en deçà de l'injonction cosmopolitique. Il n'existe guère

---

<sup>8</sup> Arendt 1974, 103.

non plus de politiques nationales qui aient reconnu que la préservation de l'environnement n'avait de sens que couplée à la défense de la diversité culturelle des modes de vie dans le monde, tandis que celle-ci appelait une cosmopolitique qui ne saurait s'épuiser dans l'unique et bien souvent décevante gestion *ex post* des conflits mondiaux.

Si le souci pour le monde est au centre de la politique dans ses trois dimensions environnementale, patrimoniale et métanationale, comment la globalisation économique serait-elle en mesure de répondre favorablement à la triple injonction, écologique, œcuménique et cosmopolitique que ce souci mobilise ?

### III. LA GLOBALISATION OU LA TOUTE-PUISSANCE DE L'ÉCONOMIE

On pourrait sommairement décrire le mouvement de globalisation économique induit par le développement de ce qu'Arendt a nommé un *process of life* généralisé en le ramenant à trois dispositions: domestication, consommation, unification – qu'il est nécessaire de distinguer pour les expliciter mais qui sont indissociablement mêlées dans leur effectivité. Ces trois dispositions réduisent le monde à la seule dimension du globe. Elles dessinent un procès de *démondanisation* qui accomplit, en le radicalisant, le mouvement d'aliénation du monde décrit par Arendt au chapitre VI de *Condition de l'homme moderne*. On doit alors mettre en regard de la globalisation économique les attendus propres à une mondialisation politique. A la domestication économique s'oppose la publicisation politique; à la consommation vitale s'oppose l'habitation mondaine; à l'unification des comportements s'oppose la pluralisation des actions.

On notera en premier lieu que la globalisation économique correspond à l'illimitation de la sphère domestique. La logique économique obéit en effet à un double mouvement paradoxal d'appropriation domestique, qui tend à réduire les distances et les différences en les assujettissant à un unique mode opératoire de reproduction du vivant; et d'expansion indéfinie dans la recherche du profit dont la chrématistique offre la première élaboration théorique. L'*oikonomia*, l'administration de la maisonnée, ramène la totalité du domaine auquel elle s'applique à une même et unique gestion domestique, mais sous l'effet de la productivité croissante elle en étend les effets à la planète entière. L'économie domestique n'a ainsi pu devenir une économie na-



tionale, puis multinationale, enfin transnationale et donc globale, qu'en amplifiant et en étendant à la surface totale du globe le mode d'organisation et de consommation du ménage. Sous cet angle, la globalisation est une *domestication*: non seulement au sens d'un apprivoisement et d'un asservissement – d'un arraisonnement et d'une computation universels (Heidegger) –, mais aussi au sens d'une *privatisation*. Domestication et privatisation généralisées du monde entraînent l'élimination systématique des domaines et des services publics qui déploient d'autres modes d'être et d'agir que ceux de la production-consommation ordonnés au profit et à la jouissance – en particulier ces modes d'appartenance-au-monde qu'on dit culturels et ces modes d'agir que nous appelons politiques d'où procèdent l'instauration d'un monde commun et l'institution d'un lien humain plutôt que la consommation d'un bien ou la gestion d'un échange. L'élimination des espaces publics proprement dits au profit des foyers de consommation qui sont autant d'isolats entraîne avec elle la disparition du monde commun.

Car le monde n'est pas un *monde* ni un monde *commun* du seul fait d'une administration commune du système des besoins (productions, échanges, consommations) ou en raison d'un même foyer de consommation. Loin d'être un espace d'affinités organisé sous les lois de la famille et de la consommation, l'espace public lie en séparant, dit Arendt, et sépare en liant ceux qu'aucune origine, *aucun foyer*, n'a déjà unis par avance. Seul un tel espace public permet que s'installe *entre* ceux qu'aucune provenance commune ne destine à vivre ensemble un monde qui est commun non de les unir mais de les tenir à distance selon certains *rapports* que ne règle aucune *oikonomia*. C'est pourquoi l'on peut dire qu'à distance de toute familiarité et de toute domesticité la politique commence par l'établissement d'un rapport avec l'étranger, avec celui qui est hors ou sans famille, hors ou sans ressources, et donc indigent – bref, avec celui qui n'entre dans aucune familiarité, aucune compensation, celui qui n'est subsumable dans aucune économie. Ce n'est qu'avec ce rapport – qui ne rapporte rien au sens économique –, qui est sans autre intérêt que l'*inter-est*, que commence de se déployer un *monde*, qui relie et sépare ceux qui se sont reconnus comme semblables dans leur étrangeté. Le sens politique de ce monde dépend des actions de ceux qui déploient ces rapports entre eux. Qu'ils puissent les déployer dépend de l'espace public qui leur offre accueil et visibilité.

L'*oikonomia* ne procède donc pas seulement à la domestication et à la privatisation du monde, elle en fait aussi l'objet d'une consommation et d'une jouis-

sance, par définition privées, dans la perspective de la reproduction du vivant. La loi du profit soumet ainsi en second lieu le monde à la voracité du vivant, transformant tout ce qui le constitue en bien de consommation ou d'échange. Aussi l'économie assure-t-elle la victoire du *process of life* sur tous les aspects de l'existence. Et particulièrement sur le monde. L'*homo œconomicus* – ou, selon les termes d'Arendt, l'*animal laborans* – ne rencontre pas sans tension l'*homo faber*. Car la vie qui est la condition du travail ne saurait se déployer sans menacer l'appartenance-au-monde. Le processus vital propre à l'économie globalisée transforme le monde entier en biens périssables, consommables, et ne laisse rien derrière lui... sinon ses déchets, par définition immondes. La production de ce qui n'est voué qu'à la consommation ne saurait en effet constituer un monde. Tout au plus l'économie se déploie-t-elle dans – et déploie-t-elle elle-même – un *biotop*e, un milieu de vie, mais lui-même aussi dangereusement menacé dans ses composantes en raison du «caractère dévorant de la vie». Là où la vie étend sa loi, le monde est menacé de périr au nom de la vie elle-même.

Il en résulte une fausse alternative entre l'économie et l'écologie et une vraie alternative entre une logique économique et un souci politique pour le monde. Fausse alternative entre l'économie et l'écologie, d'une part, puisque, si la préservation du monde exige d'économiser l'environnement, milieu de vie, et de protéger la nature, alors on ne saurait voir dans l'écologie qu'une correction de l'économie visant à en amoindrir les effets destructeurs pour la planète, ce que révèle l'importance prise aujourd'hui par le développement durable. Il y a en effet une contradiction intrinsèque à l'économie entre deux régimes de l'*oikos*: celui de l'*oikonomos* et celui de l'*oikologos*, comme si la loi de l'*oikos* (l'économie) s'élevait contre la raison de l'*oikos* (l'écologie) – contradiction interne à la rationalité économique par laquelle elle détruit l'écosystème qui la fonde. Dans ce cas, l'écologie qui tente de corriger les effets littéralement immondes d'une croissance exponentielle est vouée à n'être que la servante de l'économie, ce processus dévorant de la vie qui ne laisse rien derrière lui. L'injonction écologique s'épuise alors dans le souci environnemental, et la protection de la nature est mise au service de la croissance. Il n'est pas sûr que ce soit la voie la plus recommandable pour honorer les attentes cosmopolitiques.

Véritable alternative en revanche, d'autre part, entre la logique de l'intérêt économique, propre à l'*oikos*, et le principe de l'intérêt culturel et politique pour le monde qu'Arendt nomme l'*inter-est* propre au *mundus*. Si l'on reconnaît l'hétérogénéité des deux ordres distincts que sont l'*oikos*, combinaison de la domesticité et de la chrématistique, d'une part, et la *polis*, espace public de

l'action politique, d'autre part, il faut alors admettre aussi que le monde ne saurait perdurer selon la seule *loi de l'économie*, celle du profit qui implique la consommation, ni par la seule *raison de l'écologie* tant que celle-ci reste seulement soucieuse de préserver l'environnement (le milieu de vie) ou de défendre un développement durable en sauvegardant tant que faire se peut l'écosystème planétaire. La perduration du monde requiert en outre une politique patrimoniale répondant à l'injonction œcuménique et une politique plurielle et métanationale répondant à l'injonction cosmopolitique. Le destin du monde ne saurait en effet tenir à une simple écologie – fut-elle une «écologie politique», comme on dit une «économie politique» –, mais est suspendu à une cosmopolitique, au sens strict, à une politique du monde, qui s'efforce de prendre en charge ensemble les trois dimensions du monde en subordonnant la protection conjointe de l'environnement et du patrimoine culturel aux formes d'action concertée que les États mais aussi les peuples du monde sont susceptibles de déployer.

Car en effet, troisième aspect de ladite globalisation, le monde est avant tout composé de la pluralité des communautés humaines au travers desquelles s'articulent et se préservent la diversité des formalisations symboliques de l'existence humaine, et qui relèvent donc autant de l'œuvre que de l'action. Sans cette pluralité, il n'y aurait pas de *monde* ni de monde *commun*. D'où le paradoxe: il n'y a de monde humain, c'est-à-dire commun, que moyennant une pluralité irréductible de communautés de monde. La division des mondes, l'hétérogénéité des communautés est constitutive du monde commun. Sans divisions, pas de commun. Or, non seulement la globalisation économique récusé le monde comme habitation déliée de toute fonctionnalité et de toute rentabilité en le considérant comme un gigantesque gisement de ressources qu'elle transforme en biens de consommation, mais elle détruit, en ramenant toute production au seul foyer de l'*oikonomia*, la pluralité culturelle sans laquelle il ne saurait y avoir de monde. Elle obéit ainsi à une loi d'unification ou d'homogénéisation directement contradictoire avec la condition de pluralité qui sous-tend l'existence politique des humains, des communautés, des États.

Inversement, si le politique commence avec l'accueil de l'étranger, c'est qu'il commence non pas dans la simple *reconnaissance* des autres mondes, mais dans la mise en rapport des mondes entre eux, dans leur *composition* – qui n'est ni assimilation ni intégration, ni unification ni standardisation. *La politique est la composition des mondes*. Ou, aussi bien, une composition du

monde commun selon les rapports, très souvent conflictuels, que les communautés divisées nouent entre elles. Tel est le sens d'une *cosmopolitique*, une politique des mondes. Elle ne cherche pas à soumettre la totalité du monde à une administration commune, à une gestion commune des ressources, des productions, des échanges et des consommations, au gouvernement d'une force commune qui monopoliserait la violence légitime, pas plus qu'elle n'invoque une mythique régulation naturelle des échanges ou une harmonie naturelle des jouissances. Elle consiste au sein de chaque État, de chaque communauté, de chaque groupe, de chacun, à instituer les rapports avec les autres qui déploient un espace public où tous peuvent paraître et agir en sorte que soient toujours préservés le principe et la possibilité factuelle des apparitions et des actions. Seule une cosmopolitique peut s'élever contre le «processus destructeur [...] déclenché par le simple automatisme de la technologie qui a unifié le monde et, en un sens, uni l'humanité». À cette «unité affreusement superficielle» résultant du «système global de communication qui couvre la surface de la terre»<sup>9</sup>, Arendt oppose la profondeur d'une communication entre des contenus culturels nationaux et des expériences politiques plurielles.

Vue à travers le prisme de la tripartition arendtienne des activités, la globalisation se laisse donc décrire comme un processus d'invasion des plans socioculturel et politique par le *naturel process of life* de l'économie. La question n'est pas de «protéger la nature» ; elle est au contraire de se protéger de cette nature vitale à l'œuvre dans la logique de production-consommation qui envahit toutes les sphères de l'existence au point de les détruire dans le mouvement par lequel ce procès naturel de la vie détruit la nature elle-même au nom de la reproduction naturelle du vivant. Ce processus est donc travaillé par une contradiction qui le voue à l'échec. La recherche du profit est infinie: rien ne l'arrête, à supposer que quelque chose puisse encore la régler. Elle ne saurait alors avoir d'autre issue que la destruction de ce qu'elle exploite, elle constitue donc une menace très sérieuse pour le monde qu'elle ne peut qu'abîmer jusqu'à sa totale destruction comme «monde». Dans son mouvement sans fin d'expansion et de généralisation, la globalisation procède à la destruction de son objet. Le capitalisme est, littéralement, «immonde» – Max Weber l'avait pressenti à sa manière lorsqu'il évoquait l'aliénation du monde propre à l'esprit dudit capitalisme.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 101.

Certes, nous n'avons aucune raison de penser que l'artificialisation du monde, qui le rend proprement humain aux yeux d'Arendt, ne recèle pas aussi des ressources propres, nouvelles et créatrices, par lesquelles le mouvement d'acosmisme économique se trouverait freiné ou contredit ou réorienté. Ni que le pouvoir de commencer de l'action puisse être à ce point perverti qu'il ne porte plus en lui la bonne nouvelle sans laquelle la politique n'a pas de sens<sup>10</sup>. Mais, quoi qu'il en soit, ce sera toujours à condition de subordonner le travail à l'œuvre, la consommation à l'usage, la vie au monde, la condition d'être vivant à la condition d'être mondain et celle-ci à la condition de pluralité. Il est vraisemblable que seule l'action politique, la puissance des commencements, soit en mesure d'assumer cette lourde responsabilité de chercher à réinscrire la reproduction du vivant dans la préoccupation de perdurance d'un monde commun. Ainsi s'entend la tâche d'une cosmopolitique: au nom de la pluralité, soustraire le monde au processus vital qui le détruit, faire de la possibilité du monde – à la fois comme milieu de vie, univers de culture et réseau des actions concertées – l'horizon de toute action et, sur chacun des plans où le souci du monde s'expose (écologique, œcuménique et cosmopolitique), viser l'incessante instauration d'un monde pluriel. Cette visée du monde requiert à la fois la liberté et l'égalité des acteurs et des spectateurs qui le composent – individus ou peuples –, et l'institution d'un espace public d'apparition de ces mondes communs aux êtres agissants.

#### IV. DOMINATION TOTALE, DOMINATION RADICALE ET DOMINATION GLOBALE

Nous pouvons enfin nous interroger sur l'émergence d'une société «globalitaire» et sur ses rapports avec les formes connues du système totalitaire décrit par Arendt. Un élément totalitaire se reconnaît au fait qu'il entraîne non seulement une aliénation, mais encore une destruction du monde commun. Ainsi s'articulent domination et acosmisme: soit cet élément tend à se totaliser, soit il tend à se radicaliser, soit il tend à se globaliser, déployant chaque fois une forme de domination et une destruction spécifiques des expériences de la pluralité et donc de la pluralité des expériences. A partir de l'acosmisme politique, perversion de l'action en œuvre, qui procède de l'exercice d'une domination *totale*

---

<sup>10</sup> Arendt 1995, fragment 3d, p. 126.

sur les individus, et qu'Arendt a explicité dans *Les origines*, on peut repérer deux autres figures d'acosmisme liées à deux formes de domination. Au regard de l'œuvre, l'acosmisme technoscientifique procède de l'exercice d'une domination *radicale* sur les conditions constitutives d'une humanité. Et, au regard du travail, l'acosmisme économique procède de l'exercice d'une domination *globale* sur les conduites laborieuses, culturelles et politiques de cette humanité. Si la domination technoscientifique du monde est *radicale* en ce qu'elle vise à se saisir des conditions de l'humain en leur racine au point de prétendre soustraire les êtres humains à la contingence de leurs conditions d'êtres vivants et d'êtres mondains, la domination économique est, elle, *globale* en ce qu'elle vise à réduire les humains à la seule dimension de la vie, faisant d'eux des machines consommatoires soumises à une unique *oikonomia*. Chaque forme de domination renvoie ainsi à une activité et à sa condition spécifique.

La *domination politique, totale*, est, comme on sait, l'excroissance de la sphère de l'action qui, contaminée par les traits caractéristiques de la fabrication, contredit la condition de la pluralité en réduisant les humains à l'illusoire unité d'un corps politique homogène et unifié. Dans la domination totale, l'action est rabattue sur les caractéristiques de l'œuvre: la politique devient technologie du pouvoir, perdant ainsi son sens politique proprement dit, tandis que la vie s'impose, sous la forme d'une survie, comme la seule dimension de l'existence. C'est ce dont les camps firent la démonstration.

La *domination technoscientifique, radicale*, correspond à l'excroissance de la sphère de l'œuvre qui envahit tous les domaines d'activité humaine mais retourne la condition du monde contre elle-même. Dans la domination radicale, l'œuvre est en effet traitée comme une action dont elle épouse les caractéristiques: imprévisibilité, irréversibilité, mais aussi illimitation: elle se voit investie de cette tendance propre à l'action de «franchir toutes les bornes». Corrélativement, le travail et l'action qui, l'un au nom de la vie, l'autre au nom de la pluralité, s'élèvent potentiellement ou réellement contre le monde, «œuvrent» alors à la destruction du monde. L'artificialisation dont procédait le caractère humain du monde est poussée au point de prétendre soustraire les humains aux conditions qui les font «hommes», à commencer par leur condition terrestre.

La *domination économique, globale*, est l'excroissance de la sphère du travail qui envahit tous les domaines d'activité humaine en les soumettant à la condition de la vie. Dans la domination globale, le travail est traité comme s'il était une œuvre, voire une action; corrélativement, l'œuvre et l'action sont considérées comme si elles avaient la vie pour condition. Le schème produc-

tiviste du travail s'imposant aux autres activités, l'édification du monde par l'œuvre et l'institution d'un lien politique par l'agir concerté sont évaluées au seul regard de la consommation et du profit. Le monde devient un matériau exploitable par le travail et une marchandise consommable jusque dans ses manifestations culturelles et politiques.

On pourrait résumer ce mouvement en disant que la *domination totale* procède d'une *réduction* de l'action à l'œuvre, par où l'action perd ses caractères propres – révélation du «qui», relation des acteurs entre eux, institution d'un espace de visibilité commune – pour être transformée en projet de fabrication d'un homme nouveau dans une société nouvelle. La *radicalisation technoscientifique* des différents aspects de l'existence humaine procède, elle, d'une *contamination* de l'œuvre par l'action. La puissance illimitée de l'agir se trouve mobilisée concrètement au service d'une fabrication technoscientifique de l'humain et du monde au point de se déployer contre le monde qu'elle était supposée faire naître, et de le détruire. De la conquête spatiale au clonage en passant par le développement des OGM, chaque jour apporte la confirmation de cette toute-puissance et du risque de désintégration qu'elle entraîne au prétexte de libérer le monde et les humains de leurs conditions natives. La *globalisation économique* des sphères d'activité procède, elle, d'une *absorption* de l'œuvre et de l'action dans le travail, la production économique devenant ainsi le paradigme de l'existence humaine et la condition de la vie se subordonnant toutes les autres qu'elle prive de sens.

On reconnaîtra alors que tout distingue la domination globale qui se généralise sous nos yeux de la domination totale. La domination totalitaire ne pouvait s'exercer, par définition, au niveau mondial: pour être *totale*, la domination devait être *locale*. L'internationalisme prolétarien se réduit au «communisme dans un seul pays», l'expansion vitale se cantonne dans les limites du Reich. La globalisation désigne au contraire un triple processus de *délocalisation* et d'ouverture: extension et recomposition au niveau international du système économique de production et de consommation, couplées à une internationalisation des marchés financiers; planétarisation des déséquilibres écologiques dont les effets destructeurs au niveau mondial font système avec d'autres phénomènes «mondiaux», aussi bien naturels que techniques ou humains: épidémies, sida, pollutions, mafia, trafics d'armes ou d'organes, etc.; développement des technologies de communication et d'informatisation assurant une connexion immédiatement planétaire sans l'intermédiaire des services publics ou des infrastructures nationales. En aucun de ces aspects, une

société globalisée ne saurait être dite totalitaire: ni monopartisme, ni autocratie, ni monopole de la violence ou des moyens de communication, ni usage de la terreur, ni contrôle étatique de l'activité économique. Chacun des traits caractéristiques du totalitarisme est démenti par la globalisation, qui figure une nouvelle forme de la domination, fondamentalement économique, et en réalité financière. Celle-ci ne saurait être *totale*; mais elle est *globale*.

La domination globale se manifeste par le croisement d'une extension, horizontale, planétaire, des seules activités génératrices de profit, et d'une absorption hégémonique, verticale, de l'économie sur les différentes sphères de l'existence et l'ensemble des mondes proprement humains, actions et œuvres étant ainsi rabattues sur le registre de la consommation, c'est-à-dire de la vie et de la survie. C'est à ce niveau que la société «globalitaire» rencontre un aspect de la société totalitaire: l'une comme l'autre sacrifient le monde à la vie, soumettent les registres signifiants de l'existence et de l'activité humaines à la seule loi de «reproduction d'une vie perpétuellement mourante» (Marx). C'était déjà là un trait du capitalisme du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais la globalisation produit une systématisation de cette réduction de l'existence à sa seule condition vitale au détriment de ses conditions mondaine et plurielle.

Nous pouvons appeler «pouvoir globalitaire» celui qu'exercent aussi bien les multinationales que les bourses et les agences de notation, ou que toute logique de rentabilité qui impose de renoncer à une vie mondaine pour contraindre les individus à chercher leur accomplissement dans la consommation tout en imposant à la majeure partie d'entre eux d'y renoncer, sollicités qu'ils sont pour la production de ce dont ils ne sauraient jouir. Les effets destructeurs en sont incontrôlables et irréversibles. Mais «pouvoir» ne désigne plus ici une instance, un appareil, une organisation, etc. «Pouvoir» désigne simplement la puissance destructrice déclenchée par une financiarisation de l'économie qu'aucune instance, nationale ou internationale, n'est en position de réguler. Alors que le pouvoir totalitaire est soutenu par un appareil policier encore soumis aux ordres d'un autocrate, le pouvoir globalitaire est sans visage. Sa domination est *globale* parce qu'elle *inclut* la totalité des vies sans aucune échappatoire. Il ne saurait y avoir d'«autres», puisque les exclus du système de la marchandisation mondiale le sont à l'intérieur sous les formes d'une paupérisation et d'une désaffiliation qui les réduit à la seule survie.

Que cette domination globale instrumentalise les États et leurs appareils policiers à son service ne doit pas nous laisser croire qu'on a affaire à un processus maîtrisé que certaines sphères economico-politiques contrôlent. Au



contraire, comme les bourses, les États eux-mêmes, au prix de leur légitimité et de leur crédibilité, lui ont, en grande partie, rendu allégeance. Et, comme elles, ils peuvent être surpris et révéler leur extraordinaire faiblesse. À la différence du totalitarisme, qui prétend mettre en œuvre la loi de la Nature (l'avènement de la race) ou celle de l'Histoire (l'avènement de la société sans classes), le globalitarisme est réellement la mise en œuvre de la loi de la Vie (la reproduction destructrice du vivant dans la consommation). Et c'est au nom de cette loi que, sous le motif illusoire d'une «mondialisation» en réalité déniée, il exploite et détruit systématiquement le monde qui, jusqu'à aujourd'hui encore, pouvait être dit la demeure des hommes.

Si nous sommes fidèles à la pensée d'Arendt, nous ne pouvons pas nous arrêter sur cette note assez sombre et nous devons nous rappeler la «bonne nouvelle» qui signe aussi bien son analyse du système totalitaire que son analyse de l'action politique, et qui n'a rien perdu de son actualité, au contraire: la capacité d'agir des hommes accomplit des miracles. Le mot de la fin est celui du commencement. «Chaque fin dans l'histoire contient nécessairement un nouveau commencement» et «ce commencement, avant de devenir un événement historique, est la suprême capacité de l'homme: politiquement, il est identique à la liberté de l'homme»<sup>11</sup>. Le commencement du monde est toujours à venir.

## BIBLIOGRAPHIE

- Arendt H. (1972), "Qu'est-ce que la liberté?", in *La crise de la culture*, trad. franç. A. Faure et P. Lévy, Paris, Gallimard
- (1974), "Karl Jasper, citoyen du monde", in *Vies politiques*, trad. franç. J. Bontemps, Paris, Gallimard
- (1981), *Condition de l'homme moderne*, trad. franç. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy
- (1982), *Les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil
- (1995), *Qu'est-ce que la politique?*, trad. franç. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil
- (1995), "La politique a-t-elle finalement encore un sens?", in *Qu'est-ce que la politique?*, trad. franç. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil
- Tassin É. (1999), *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot

---

<sup>11</sup> Arendt 1982, 838.

