

La guerre dans la tête. Contre la bellicisation de la pensée

Davide Borrelli (davide.borrelli@unisob.na.it)

- Introduction
- Vers une gouvernamentalité de guerre
- L'Europe forteresse
- Nous-mêmes comme ennemis
- Une occasion perdue, une possibilité à redécouvrir
- Le soin de la paix
- De la personne au rôle : la guerre comme machine d'anéantissement symbolique
- Normaliser la guerre pour gouverner l'instabilité
- Les pièges de la « dé-terrence »
- La banalisation de la guerre et le nouvel « esprit » de l'Europe
- La bellicisation du discours : une analyse culturelle
- La fin d'une certaine illusion ? Bellicisation et mythe de la civilisation occidentale
- Guerre des mots contre les *outsiders*
- L'université de la paix et l'art des relations humaines : la leçon de Virginia Woolf
- L'université de la guerre
- La nouvelle école militariste
- Résilience : de vertu économique à vertu militaire
- Armons-nous et partez ! Les intellectuels qui restent à l'arrière
- La puissance du neutre : pour une politique d'équiproximité
- La couleur du blé : pour une pédagogie de la paix
- De quoi est faite la paix : de la tolérance au désir
- L'éthique silencieuse des justes
- Critique et clinique : désarmer le discours, prendre soin du monde
- Faire la sourde oreille (*fare orecchie da mercante*): du réalisme capitaliste au réalisme belliciste
- L'agenda planétaire : dépasser la scission du vivant

Résumé

Aujourd'hui, l'Europe semble ne plus parler que le langage du réarmement ; elle a « la guerre dans la tête ». La diplomatie s'est tue, la politique s'efface, et l'urgence militaire façonne désormais le discours public. Cet ouvrage dénonce la « bellicisation » de notre société — c'est-à-dire l'imprégnation de la logique de la guerre dans notre imaginaire et notre conscience collectifs — en montrant comment celle-ci reconfigure nos perceptions, nos relations et notre vie politique. À travers une analyse socioculturelle, il met au jour la normalisation de la guerre comme réponse automatique aux crises mondiales. Il montre également comment le langage et les récits militarisés déforment la réalité et affaiblissent l'esprit critique.

L'Europe, autrefois conçue comme un projet de paix, se transforme progressivement en une forteresse, non seulement sur le plan matériel, mais aussi sur le plan symbolique. À une époque marquée par une désensibilisation croissante face à la menace des conflits et par l'exaltation de la « résilience » comme vertu militaire, ce livre lance un appel radical : désarmer notre langage afin de reconstruire une anthropologie du vivre-ensemble. Contre ceux qui érigent les « vertus guerrières » en fondement de la cohésion sociale, il plaide pour une réévaluation urgente de notre avenir, fondée sur la douceur des justes, l'ouverture à l'autre et le rejet absolu de la guerre.

Introduction

Celui qui découvre avec bonheur une étymologie...
Celui qui préfère que les autres aient raison.
Tous ceux-là, qui s'ignorent, sauvent le monde.
(Jorge Luis Borges, « Les Justes », 1981)

S'il fallait du sang à tout prix, offrez donc le vôtre,
si tel est votre désir.
(Ivano Fossati, *Il disertore*, 1992)

Jusqu'à ce que nous pensions détenir le monopole du « bien »,
jusqu'à ce que nous parlions de notre civilisation comme de la
seule civilisation, en ignorant toutes les autres, nous ne
sommes pas sur la bonne voie.
(Tiziano Terzani, *Lettere contro la guerra*, 2002)

« J'ai attrapé la guerre dans ma tête. Elle est enfermée dans ma tête ». Avec ces mots, l'écrivain maudit par excellence Louis-Ferdinand Céline (1934, p. 3) décrivait les effets de son expérience personnelle de la guerre, à partir du moment où, jeune cuirassier, il fut grièvement blessé à l'oreille pendant la Première Guerre mondiale.

À en juger par la manière dont l'Europe a réagi à l'agression russe contre l'Ukraine, aux dérives génocidaires d'Israël à Gaza et, plus récemment, à l'escalade au Moyen-Orient, le Vieux Continent semble avoir définitivement perdu la capacité d'imaginer des solutions échappant à la logique militaire. Dans le cas de l'Ukraine, il a presque exclusivement parié sur le soutien militaire ; à Gaza, il a longtemps toléré ce qu'il disait déplorer ; et face aux frappes israéliennes et américaines contre l'Iran, il a paru davantage préoccupé par les conséquences économiques que par le respect du droit international. Les dirigeants européens ont même adopté une posture à la Ponce Pilate, s'en lavant les mains et allant, dans certains cas, jusqu'à déclarer qu'ils ne partageaient pas ces agressions, sans pour autant les condamner.

Si Céline décrivait la guerre comme une obsession qui s'installe dans la conscience individuelle, on pourrait aujourd'hui dire que l'Europe elle-même a « attrapé la guerre dans sa tête ». Pour reprendre une expression imagée du dialecte napolitain, notre communauté politique semble désormais souffrir d'un véritable syndrome de la *guerra 'n capa*¹ — c'est-à-dire d'une « guerre dans la tête ». Ce livre soutient que l'Europe connaît aujourd'hui un processus de bellicisation discursive et psychopolitique : un processus dans lequel la guerre n'est plus seulement un événement possible, mais devient l'horizon organisateur de la pensée. Dans ce cadre, la « guerre dans la tête » ne renvoie pas seulement à l'état psychologique d'un individu, mais surtout à une transformation collective, par laquelle la vie politique et le sens commun se réorganisent autour de l'anticipation et de la normalisation du conflit. En définitive, ce livre ne prétend pas proposer une théorie générale des

¹Dans le dialecte napolitain, l'expression « 'a guerra 'n capa » (littéralement, « la guerre dans la tête ») désigne un état de profonde agitation psychique marqué par un conflit intérieur, où des impulsions opposées et des pensées contradictoires luttent pour s'imposer, empêchant la personne de parvenir à une décision ferme. Par extension, l'expression fait également allusion à la fixation obsessive sur un problème, une idée ou un dessein, au point de monopoliser l'attention. Avoir « 'a guerra 'n capa » évoque ainsi un esprit assiégé par des pensées intrusives qui alimentent un état persistant d'inquiétude et de tourment. En ce sens, l'expression ne renvoie pas uniquement à un conflit intérieur, mais aussi à une forme d'occupation de la conscience par une logique qui finit par gouverner la perception et le jugement.

guerres contemporaines, mais une généalogie des conditions culturelles qui rendent possible leur normalisation.

L'obsession pour la guerre se reflète également dans des choix symboliques apparemment marginaux, mais qui se révèlent emblématiques du climat culturel que nous vivons. Ainsi, prenons l'exemple du président de la région du Piémont qui, la veille de la Journée de la Libération en Italie (25 avril 2025), a rendu hommage aux *Alpini* (l'infanterie de montagne) tombés en Russie pendant la Seconde Guerre mondiale, en affirmant qu'ils s'étaient sacrifiés « pour notre liberté ». C'est, pour le moins, une affirmation surprenante, car elle réinterprète une campagne militaire d'agression lancée par Mussolini et Hitler comme une défense héroïque des valeurs démocratiques. C'est précisément ce qui arrive lorsqu'une société a la *guerra 'n capa*.

Depuis quelque temps, l'Union européenne semble en proie à une véritable ivresse belliciste. La menace d'une attaque russe, réelle ou supposée, monopolise le débat public et oriente une part croissante des décisions politiques. Pourtant, alors qu'elle condamne fermement Poutine, l'Europe reste largement passive face aux massacres à Gaza. Cela se manifeste notamment par l'incapacité de l'UE à obtenir le consensus nécessaire pour suspendre l'accord d'association UE-Israël (2000), en raison des veto opposés principalement par l'Allemagne et l'Italie.

Mais l'Europe a aussi la guerre dans la tête, car elle semble vouloir relancer une économie stagnante en réorientant les investissements des infrastructures civiles vers les infrastructures militaires. Pire encore, elle détourne des Fonds de cohésion — destinés à réduire les disparités régionales entre les États membres — au profit de l'industrie de l'armement, et se plie aux diktats de Trump, allant jusqu'à se résigner à financer l'industrie américaine dans le cadre de l'initiative PURL (*Prioritised Ukraine Requirements List*) promue par l'OTAN.

Et surtout, l'Europe a la guerre dans la tête parce qu'elle s'emploie désormais par tous les moyens à la normaliser, à en faire une option acceptable parmi d'autres. Elle le fait, par exemple, en promouvant, à travers ses programmes éducatifs, une véritable culture de la guerre — une mentalité qui érige l'usage de la force face aux défis présentés comme existentiels. Elle pousse ainsi l'opinion publique et les institutions à considérer la guerre comme une composante normale de l'ordre géopolitique et des mécanismes de sécurité des États membres. Il ne s'agit plus seulement d'une réponse militaire, mais d'une transformation profonde de notre manière d'habiter le monde et de le penser. Face à de telles politiques, qui visent à nous mithridatiser en nous accoutumant à la guerre, on mesure combien nous nous sommes éloignés de l'esprit même de l'UNESCO, jusqu'à en inverser le principe fondateur, selon la formule inaugurale de l'Organisation : « Les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix ».

Nous vivons sans aucun doute dans un monde traversé par des tensions internationales profondes, dont certaines, nous autres Européens, avons contribué à les alimenter par intérêt, par aveuglement ou tout simplement par lâcheté. Même à supposer que la menace russe soit réelle et que les angoisses européennes soient justifiées, nous avons le devoir de scruter la manière dont cet état d'alerte s'intériorise et se traduit en choix politiques, culturels, symboliques et discursifs. Il y a en effet une autre raison de dire que la « guerre dans la tête » exprime notre condition actuelle d'Européens au bord de l'épuisement nerveux. L'obsession de la guerre est une idée fixe. Elle nous tenaille, colonise la conscience publique, s'arroge une priorité absolue. Elle exige une attention exclusive et relègue toute autre préoccupation au second plan.

Dans le dialecte napolitain, avoir la *guerra 'n capa* est également utilisé pour décrire un état de profonde fracture intérieure — une guerre, en effet, entre des impulsions opposées, entre une pensée et son contraire. On en trouve un symptôme typique dans le fait d'avoir longtemps annoncé

l'effondrement militaire imminent de la Russie en raison de son infériorité supposée, puis, soudain, au mépris du principe de non-contradiction — selon lequel une proposition ne peut être à la fois vraie et fausse au gré des circonstances —, de se lancer dans une course effrénée au réarmement par crainte d'une invasion russe.

La même schizophrénie se retrouve dans l'attitude adoptée face au massacre des civils palestiniens, qu'Israël poursuit pratiquement sans entrave. Alors même que l'Europe se réclame des droits de l'homme et que certains gouvernements vont jusqu'à annoncer leur intention de reconnaître l'État de Palestine, elle continue à fournir des armes à Israël et à lui garantir une couverture politique et juridique, au motif qu'il ferait, au fond, le « sale boulot » pour notre compte, comme l'a reconnu sans détour le chancelier allemand Friedrich Merz. De tels paradoxes révèlent une contradiction béante, ce qui est emblématique de la guerre dans la tête. Le discours dominant sur la guerre entre en contradiction avec l'image édifiante que nous cultivons de nous-mêmes et avec les valeurs mêmes sur lesquelles nous prétendons fonder notre identité démocratique et civique.

Il y a manifestement, dans cette attitude, quelque chose de pathologique sur le plan psychopolitique. Elle est aussi le symptôme tangible d'une modernité devenue émotionnellement « explosive » (Illouz 2024), dont plusieurs caractéristiques institutionnelles entrent de plus en plus en tension, produisant chez les individus des contradictions et des tensions profondes. L'anxiété, la frustration et la peur collective qui en résultent se reflètent et s'amplifient au niveau politique, alimentant un cercle vicieux qui pervertit les décisions politiques et la hiérarchie des priorités collectives. La fixation paranoïaque sur le réarmement découle ainsi d'une tension profonde entre deux logiques antagonistes : d'une part, une gouvernamentalité de guerre émergente ; d'autre part, la prétendue culture européenne du dialogue et de la paix.

La *guerra 'n capa* fonctionne comme une véritable mise en abyme : une expression si chargée de sens qu'elle produit un vertige conceptuel, au point de nous mettre, nous aussi, la guerre dans la tête. Elle reflète l'image d'un continent marqué par des tensions profondes, suspendu entre ce qu'il craint, ce contre quoi il déclare se défendre, et ce qu'il est en train de devenir — peut-être sans l'avoir jamais choisi consciemment ou démocratiquement.

C'est précisément cette dérive — silencieuse, inexorable et continue, comme la métaphore classique de la grenouille qu'on fait bouillir à petit feu — que ce livre entend soumettre à la critique. Il ne s'agit pas ici de savoir si la guerre ou le réarmement sont moralement justifiés ou politiquement efficaces. Ce livre porte sur le glissement qui convertit progressivement les questions politiques et diplomatiques en questions exclusivement militaires.

Contre la narration hégémonique qui présente le réarmement comme inévitable et cherche à nous enfermer dans un horizon défini par une tension permanente, il n'est pas inutile de rappeler l'œuvre fondamentale du pionnier de la recherche sur la paix, Johan Galtung, *There are Alternatives! Four Roads to Peace and Security* (1984). Son message est simple et puissant : même les conflits qui paraissent sans issue laissent toujours ouverte la possibilité — et, dirions-nous, la nécessité — d'imaginer une autre issue. Il s'agit là d'une affirmation de principe qui tranche avec la philosophie dominante de notre temps, condensée dans la formule de Margaret Thatcher : « *There is no alternative* ». Qu'il s'agisse de rationalité économique ou de rationalité guerrière, l'effet est le même : la fermeture de l'imagination politique au nom d'une nécessité supposée.

Au sommet de la Guerre froide, Galtung a souligné que les conflits présentés comme inévitables dissimulaient souvent les stratégies géopolitiques des superpuissances, qui ont délibérément favorisé des guerres par procuration et des guerres d'usure afin de fragiliser leurs rivaux. Dans une réflexion d'une remarquable clairvoyance, Galtung (1984) suggère que les grandes puissances peuvent avoir un intérêt stratégique à empêcher certains conflits de trouver une issue. Au lieu de se

confronter directement, elles peuvent externaliser les coûts et les risques de la rivalité géopolitique en soutenant ou en favorisant même des conflits parmi des États alliés de moindre importance, les transformant ainsi en arènes de confrontation par procuration.

On peut considérer le conflit ukrainien comme une version actualisée de cette stratégie éprouvée héritée de la guerre froide. Au lieu d'externaliser les coûts de la rivalité géopolitique en les partageant avec des alliés européens, le conflit semble aussi créer des opportunités pour les États-Unis de retirer des avantages économiques et stratégiques d'une situation d'urgence militaire provoquée — ou laissée sciemment dégénérer. Contrairement aux interventions militaires à grande échelle que Washington a menées directement durant les deux décennies précédentes et qui se sont avérées extrêmement coûteuses et de plus en plus insoutenables, ce schéma déplace une part importante des coûts économiques et politiques sur ses alliés tout en préservant de nombreux avantages stratégiques.

Le défi militaire lancé à la Russie — que les États-Unis très endettés cherchent désormais à transférer sur les épaules de l'Europe — représente, pour Washington, une opportunité unique de récentralisation des capitaux, de redressement économique et de rééquilibrage de sa balance des paiements (Brancaccio, Giammetti et Lucarelli 2022). Du point de vue de l'Europe, la fascination aussi empressée que parfaitement résistible de l'Europe pour le réarmement rappelle l'attitude imprudente de celui qui s'éprend de la corde destinée à le pendre. Les États-Unis bénéficient économiquement en vendant aux Européens les armes nécessaires pour transformer l'Ukraine en un « porc-épic d'acier » inattaquable (pour reprendre l'expression d'Ursula von der Leyen). Pour l'Europe, le risque bien réel de nous mettre la guerre dans la tête est de nous retrouver bientôt avec des armes hors de prix sur l'estomac. La façon méprisante dont Trump se sent autorisé à traiter les dirigeants européens — y compris la prétendue « bâtisseuse de ponts » Giorgia Meloni — ne découle pas seulement de sa conception impérialiste des relations internationales, mais aussi de la posture servile que l'Europe ne cesse d'adopter vis-à-vis des intérêts stratégiques américains. En ce sens, l'avertissement de Kant demeure d'une brûlante actualité : « Si tu te fais ver de terre, ne te surprends pas si on t'écrase avec le pied » (1797).

Notre propos ne porte pas, en tout état de cause, sur le cadre économique et géopolitique du conflit russo-ukrainien. Plus précisément, il concerne le réarmement culturel et communicationnel, autrement dit la « bellicisation » du discours public et du sens commun, activement promue par des leaders d'opinion et des intellectuels influents, avec une insistance et une force de persuasion toujours plus grandes. C'est, à nos yeux, le trait caractéristique de la transformation culturelle en cours : notre propre « guerre dans la tête ». Nous ne parlons pas de la guerre comme conflit armé concret, ni de ses horreurs et de ses ravages ; nous n'entendons pas davantage aborder la question géopolitique de savoir si le réarmement européen pourrait constituer le premier noyau d'une conscience politique européenne. Au contraire, et afin d'éviter tout malentendu, affirmons-le d'emblée : si les Européens veulent réellement parvenir à une union politique véritable et efficace, ce projet doit s'appuyer sur un ensemble d'institutions communes aux États membres, telles qu'une politique étrangère commune, une dette européenne commune, un cadre fiscal unifié et des systèmes harmonisés de santé et de protection sociale. Seule une telle base pourrait permettre à un système de défense européen intégré et interopérable d'acquérir un sens véritablement politique. Sans ces infrastructures européennes communes, l'Europe risque de passer directement d'une union de marché à une union militaire, voire du *welfare* au *warfare*, sans jamais devenir une vraie communauté politique.

Cependant, ce ne sont pas ces problèmes purement politiques que notre livre cherche à traiter. Il propose une analyse médiologique et culturelle plutôt qu'une approche géopolitique (voir Bennato,

Farci et Fiorentino 2023) : elle met l'accent sur le rôle des leaders d'opinion plutôt que sur des décisions gouvernementales spécifiques, et sur les discours qui façonnent le sens commun plutôt que sur des lignes d'action concrètes et des programmes militaires. Nous visons spécifiquement à dénoncer le réarmement des mots et des esprits plutôt que celui des missiles et des drones. En d'autres termes, nous cherchons à analyser et à critiquer ce que nous définissons comme la « bellicisation discursive de la société » : une transformation activement et obstinément poursuivie de nos manières de penser et d'agir, afin de les mettre au service d'un ordre social armé culminant dans une véritable mentalité guerrière.

Un exemple significatif est la première déclaration de Mark Rutte en tant que Secrétaire général de l'OTAN, le 15 janvier 2025. Il a affirmé que bien que la préparation militaire de l'OTAN ait augmenté, elle reste insuffisante pour faire face aux menaces anticipées sur les quatre à cinq prochaines années : « Pour prévenir la guerre, nous devons la préparer. Il est temps de passer à un état d'esprit de guerre (*wartime mindset*), ce qui signifie que nous devons rendre nos défenses encore plus fortes, en dépensant davantage pour la défense et en produisant des capacités de défense plus nombreuses et de meilleure qualité ». Du point de vue de Rutte, un passage urgent vers un état d'esprit de guerre est requis — c'est-à-dire l'adoption d'une véritable pédagogie belliciste, soutenue par des maîtres à penser et des intellectuels organiques prêts à la mettre en pratique. Cela fournit une illustration convaincante de ce que nous appelons la « bellicisation de la société », un terme que nous utilisons pour indiquer non seulement la militarisation des institutions, mais une réorientation culturelle et cognitive plus profonde vers la normalisation et l'anticipation de la guerre comme horizon structurant de la vie sociale. Nous reviendrons ensuite sur le rôle et la responsabilité des intellectuels. Pour l'instant, il est approprié d'examiner les raisons de la fièvre guerrière qui gagne le Vieux Continent.

Vers une gouvernamentalité de guerre

Le conflit russo-ukrainien a marqué un tournant dans notre imaginaire collectif de la guerre. Nous assistons à un changement de paradigme, à une reconfiguration du régime de vérité où le réarmement — et, avec lui, l'horizon même de la guerre — est présenté comme une fatalité, un ordre des choses auquel il faut se résigner, sinon s'accoutumer. Le discours public est désormais saturé par ce récit qui rend la guerre pensable, normale et progressivement acceptable. L'une des expressions les plus nettes de cette rationalité discursive se cristallise dans les mots du Président de la République italienne, Sergio Mattarella, le 11 octobre 2024 à Cracovie : « Personnellement, plus encore que du regret, je ressens de la tristesse à voir d'immenses ressources financières consacrées à l'achat d'armes plutôt qu'à des fins sociales — de la santé à la lutte contre le changement climatique, de la culture aux infrastructures. Mais nous y sommes contraints par l'agression de la Fédération de Russie contre l'Ukraine et par le déploiement d'une agressivité militaire surprenante, hors de l'histoire et de la rationalité, même au vu du bilan réciproque des victimes et des dévastations infligées au territoire ».

Au-delà de la condamnation de la Russie, c'est le dispositif argumentatif qui frappe : le réarmement y est posé comme une douloureuse nécessité imposée malgré nous. La formule feint le regret — voire la tristesse — face aux sacrifices exigés, mais elle évacue d'emblée le doute pour afficher une détermination sans faille. C'est la schizophrénie discursive propre à *la guerra 'n capa* : vouloir sans vouloir, consentir à ce qui est mis en scène comme tragiquement inéluctable. Le non-dit de ce discours est le rétrécissement drastique, jusqu'à l'effacement, de l'espace délibératif de la politique. Bien loin d'un art visionnaire du possible, celle-ci se réduit à la gestion nihiliste du nécessaire. La

tristesse de Mattarella ne relève pas du simple affect individuel ; elle signe l'aveu d'impuissance d'une rationalité politique contemporaine déclarée incapable de peser sur le cours des relations internationales.

Cette impuissance devient alors l'alibi d'une politique triste qui renonce à infléchir le cours des choses. Moins un choix de réalisme politique qu'une capitulation devant la réalité telle que le discours hégémonique la façonne. La préparation à la guerre cesse d'être un choix délibéré et publiquement assumé pour devenir une obligation indiscutable. D'où la lucidité caustique du général Fabio Mini sur le mythe de la guerre nécessaire : « il n'y a pas de devoir plus impérieux que ce que l'on veut déjà faire » (Mini 2026).

Hier, la litanie du *TINA* (*There Is No Alternative*) escortait les politiques d'austérité néolibérale, érigeant une contrainte extérieure à laquelle la politique ne pouvait que se plier. Aujourd'hui, la même logique dépolitisante refait surface pour légitimer le réarmement et orchestrer la bellicisation de la sphère publique et du sens commun. Pour mesurer l'ampleur de cette transformation, il ne suffit pas d'analyser les choix politiques. Il faut déplacer le regard vers la gouvernementalité, là où se gouverne le champ même du possible. La perspective ouverte par Michel Foucault pour analyser l'articulation des foyers d'expérience qui ont façonné des domaines tels que la folie, la maladie, la criminalité ou la sexualité devient ici particulièrement féconde.

Comme l'explique Foucault (2008, pp. 5-6), chaque rationalité gouvernementale émerge à l'intersection de formes spécifiques de véridiction (telles que l'économie politique, la statistique ou la médecine), de matrices normatives de comportement (les techniques étatiques ou institutionnelles visant à diriger les conduites.), et de modes correspondants de subjectivation (les façons par lesquelles les sujets se constituent eux-mêmes). Appliquer la méthode de Foucault à l'expérience contemporaine de la guerre exige d'identifier les savoirs et les régimes de vérité qui la rendent intelligible, les technologies de pouvoir qui l'organisent, et le type de subjectivité qu'elle produit. L'enjeu est de cerner les contours de l'*homo strategicus*, figure centrale de cette nouvelle gouvernementalité bellique, au même titre que Foucault avait reconnu dans l'*homo oeconomicus* le sujet paradigmatique du néolibéralisme.

La déclaration de Mattarella participe de ce régime de vérité où le réarmement s'impose comme la seule réponse rationnelle à une menace extérieure. La grammaire de la sécurité géostratégique devient la grille unique de lecture des relations internationales, tandis que les alternatives au renforcement militaire sont progressivement marginalisées comme chimériques, velléitaires ou irresponsables. Ce régime de vérité ne se limite pas à redéfinir la géopolitique ; il façonne des modes de subjectivation. Loin de toute disposition originaire à la violence, l'*homo strategicus* est le sujet qui filtre le monde par le prisme du conflit géopolitique, évalue les rapports en termes de menaces ou de forces, et aligne sa conduite sur les impératifs de sécurité, de résilience, de dissuasion et d'avantage stratégique. Si l'*homo oeconomicus* est l'entrepreneur de soi dans une compétition généralisée, l'*homo strategicus* se conçoit comme la sentinelle de soi-même dans un monde de risques et de vulnérabilités.

Cette reconfiguration de la sécurité percute de plein fouet l'ordre normatif. En Italie, la Constitution repose sur le rejet de la guerre comme mode de résolution des conflits internationaux. Ce principe a structuré pendant des décennies la perception du politique. Or, les tentatives d'éroder cet horizon normatif se multiplient, à travers des pratiques discursives hétérogènes. Aux propositions de rétablir le service militaire obligatoire ou d'augmenter les budgets de défense s'ajoutent des initiatives plus diffuses, mais plus insidieuses, visant à « implanter la guerre dans la tête des adolescents » (Ruffino 2025). C'est le cas de la consultation en ligne « Guerre et conflits », promue par l'Autorité garante pour l'enfance et l'adolescence, qui posait cette question : « si mon pays entrait en guerre, je me

sentirais responsable et, si nécessaire, je m'enrôlerais ». Interpeller un adolescent par un « Iriez-vous à la guerre ? » ne relève pas du simple sondage d'opinion. C'est une pratique discursive qui somme le sujet de se reconnaître, par anticipation, comme un combattant potentiel. L'effet de subjectivation est immédiat : associer la guerre à la responsabilité personnelle, et normaliser l'enrôlement comme une attente sociale légitime. Le consentement à prendre part au conflit devient le marqueur d'une prétendue maturité civique.

Ce mécanisme renoue avec la tradition qui assigne aux institutions militaires une fonction d'intégration éducative, le service obligatoire étant pensé comme une école du caractère, de la discipline et de l'identité nationale. Derrière la diversité des contextes politiques, ces récits partagent le même projet : bâtir un modèle de citoyenneté inféodé à une lecture stratégique du monde, où la préparation à la menace s'élève au rang de devoir civique. Cette consultation n'est qu'un symptôme. Nous analyserons plus loin d'autres pratiques discursives qui s'efforcent de refonder une subjectivité axée sur la figure du « guerrier » — qu'il s'agisse de déplorer sa disparition comme un affaiblissement civique (Scurati 2025), de stigmatiser ceux que le débat public italien a qualifiés de « *pacifinti* »², ou d'*imbelli*³, ou d'invoquer un « syndrome de l'inertité » (Galli della Loggia 2026).

L'Europe forteresse

Dans *Le Désert des Tartares* (1940), le célèbre roman de Dino Buzzati, Giovanni Drogo est un officier qui consume son existence dans un poste militaire reculé. Il y attend l'heure décisive où il pourra enfin prouver son courage en repoussant l'ennemi annoncé aux portes. Ses élans de jeunesse, ses aspirations les plus nobles, ses rêves de gloire et ses espoirs d'une vie meilleure s'épuisent à veiller sur une frontière désolée, au sein d'un fort anonyme — la forteresse Bastiani —, aux aguets face à un ennemi qui ne viendra peut-être jamais.

Cette parabole offre aujourd'hui la clé symbolique de la condition européenne : séduite par la guerre, notre société semble être passée sans transition de l'ambition écologique à la mue militaire, de l'idéal du *welfare* à la rationalité du *warfare*. Le 2 avril 2025, le Parlement européen a adopté à une large majorité son rapport annuel sur la mise en œuvre de la politique commune de sécurité et de défense. Ce document, presque entièrement dédié à l'identification d'adversaires stratégiques à ses frontières (Russie, Chine, Iran), fixe les lignes de front pour les endiguer. En faisant ce choix, l'Union européenne s'enferme résolument dans la logique de la « forteresse » : elle sacrifie sa vocation originelle de « puissance civile » (Telò 2004) — espace de paix, de démocratie et de liberté — pour se plier à un régime d'exception qui militarise chaque pan de la vie politique et civile.

Certes, la scène géopolitique contemporaine déploie des menaces inédites et complexes qu'il serait vain d'ignorer, marquée par la consolidation de régimes aux antipodes du modèle démocratique européen. Néanmoins, sanctuariser une posture exclusivement défensive et un prisme purement militaire menace d'altérer l'identité même de l'Union. L'impératif de sécurité s'y mue en alibi pour belliciser l'opinion et le discours publics.

Trois indicateurs structurels éclairent les ressorts de ce basculement. Le premier tient à la corrélation entre démographie et puissance économique. Avec 447 millions d'habitants, l'Union

2 Le néologisme italien *pacifinti* combine les mots *pacifisti* (« pacifistes ») et *finti* (« faux »). Il sous-entend que ceux qui s'opposent à l'escalade militaire ne font que feindre le pacifisme alors qu'en réalité, ils soutiendraient l'agresseur russe.

3 De manière significative, le mot italien *imbelle* (« lâche » ou « inapte au combat ») dérive du latin *imbellis*, qui signifie littéralement « non guerrier ». Le terme conserve ainsi la trace d'une logique culturelle dans laquelle l'absence de disposition martiale est recodifiée comme une déficience morale.

européenne représente à peine plus de 5 % de la population mondiale, alors que le produit intérieur brut nominal cumulé de ses États membres (environ 19 040 milliards de dollars) frôle un cinquième du PIB mondial (97 900 milliards)⁴. Cette disproportion traduit l'immense richesse accumulée par l'espace européen, mais révèle aussi sa difficulté croissante à tenir son rang au centre d'un ordre international dont la distribution du pouvoir est en pleine recomposition.

Le second indicateur mesure le vertige sécuritaire d'une Europe plongée dans un monde irréversiblement multipolaire. Fin 2025, il est prévu que le PIB combiné des cinq principaux pays du BRICS (Brésil, Russie, Inde, Chine⁵ et Afrique du Sud) dépasse 28 727 milliards de dollars, surclassant de plus de 50 % celui de l'Union. La hantise du déclassement et de la périphérisation, en rupture avec une centralité historique longtemps vécue comme naturelle, nourrit la peur de perdre les privilèges acquis et pousse au repli dans une culture de défense permanente.

Enfin, rappelons qu'avant même la frénésie de réarmement actuelle — qui prévoit jusqu'à 800 milliards d'euros d'investissements hors du cadre du Pacte de stabilité et vise un effort de 5 % du PIB dédié à l'OTAN —, l'Union disposait déjà de capacités militaires considérables, auxquelles s'ajoute la protection du parapluie transatlantique. Selon les données du SIPRI, les dépenses militaires cumulées des cinq États membres les plus investis dans la défense (Allemagne, France, Italie, Espagne, Pologne) dépassaient 180 milliards de dollars en 2022, soit plus du double du budget militaire russe pour la même année (environ 86 milliards)⁶. Plus que tout discours, ces chiffres mettent à nu le risque majeur : voir l'Europe se muer, paradoxalement, en une nouvelle « forteresse Bastiani ».

Nous-mêmes comme ennemis

Dans le roman de Buzzati, une vérité aussi amère que dérangeante finit par s'imposer aux personnages : toute cette préparation fébrile à l'agression n'est en réalité rien d'autre qu'un prétexte pour donner un sens à l'existence. À des moments comme celui-ci, il devient soudain évident que l'ennemi a déjà gagné avant même d'avoir combattu ; mais surtout que nous avons déjà perdu et, plus grave encore, que nous nous sommes déjà perdus nous-mêmes. Si ce que nous redoutons chez l'ennemi est sa capacité à envahir et à transformer notre monde démocratique, alors c'est précisément ce qu'il est parvenu à faire avant même qu'un seul coup ne soit tiré : nous l'avons laissé redéfinir l'ordre de nos priorités, modifier notre manière de vivre et transformer nos discours, nos pratiques et jusqu'à nos valeurs sociales, politiques et culturelles — en un mot, notre *mindset* (pour rappeler la déclaration de Rutte).

Cet essai a été conçu comme une invitation à la réflexion critique afin que nous aussi, Européens, puissions prendre conscience, tout comme le lieutenant Drogo, que le plus insidieux des ennemis se loge avant tout dans notre obsession de l'ennemi — une obsession façonnée par un imaginaire colonial et une fausse conscience de nous-mêmes comme puissances investies d'une mission civilisatrice. Des pays tels que le Portugal, l'Espagne, la France, la Belgique, les Pays-Bas, l'Autriche, l'Allemagne, la Suède, la Pologne, l'Italie et, bien sûr, le Royaume-Uni ont tous connu, de manières différentes et à des degrés divers, un passé impérial. Cette mémoire continue aujourd'hui de nourrir les imaginaires politiques contemporains et refait surface dans des projets construits autour de la rhétorique du *Make America Great Again*, ainsi que dans des visions analogues de l'Europe et, plus largement, du prétendu « Occident collectif ». C'est ce qu'a affirmé

4 Nos calculs à partir de [https://it.wikipedia.org/wiki/Stati_per_PIL_\(nominale\)](https://it.wikipedia.org/wiki/Stati_per_PIL_(nominale))

5 Hors Macao, Hong Kong et Taïwan.

6 https://it.wikipedia.org/wiki/Stati_per_spesa_militare

Giorgia Meloni lors de sa visite dans le Bureau ovale de la Maison-Blanche, en flattant celui qui peut être considéré comme le détenteur du copyright de cette marque idéologique.

C'est de cette nostalgie paranoïaque, à la fois souverainiste et suprémaciste, que procèdent notre obsession sécuritaire et notre besoin de concevoir notre identité comme une entité isolée et homogène, déterminée à préserver ses privilèges à tout prix et à se protéger de toute contamination venue de l'extérieur et de l'Autre. La thèse centrale de cet essai est que, dans le contexte géopolitique multipolaire actuel, notre ennemi le plus insidieux est en réalité nous-mêmes. Nous devenons cet ennemi chaque fois que nous absolutisons et fétichisons la civilisation occidentale, en la transformant en une sorte de « Forteresse Bastiani » imprenable ; chaque fois que nous construisons notre identité en prétendant être supérieurs au soi-disant Sud global et aux « barbares » que nous imaginons massés à nos frontières. Depuis des années, ces envahisseurs barbares imaginaires ont longtemps pris un visage particulier. Ils étaient — et, à bien des égards, restent — surtout identifiés aux migrants. Aujourd'hui, ils prennent également la forme des forces armées sous le commandement de Poutine, ou encore d'automobiles électriques chinoises perçues comme la nouvelle frontière de l'invasion économique. Face à ces menaces perçues, la réponse vire de plus en plus au protectionnisme, à l'invocation de frontières fermées et à la prolifération de récits identitaires toujours plus agressifs et paranoïaques.

Un argument analogue s'applique, bien sûr, à la Russie. Elle est également façonnée par la nostalgie d'un passé impérial, et Poutine lui-même pourrait à tout moment faire sienne la rhétorique du *Make Russia Great Again*. Dans cette perspective émerge son discours anti-Occident de plus en plus affirmé, largement axé sur la préservation et le renforcement de l'identité russe à travers une logique de défense culturelle et géopolitique. Cette approche s'exprime clairement dans le décret présidentiel n° 809 du 9 novembre 2022, intitulé « Principes fondamentaux de la politique d'État pour la préservation et le renforcement des valeurs spirituelles et morales traditionnelles russes ». Le décret érige les « valeurs traditionnelles » en fondement de la société russe et catalogue les « idéologies destructrices » prétendument issues des États-Unis et d'autres États étrangers hostiles comme une menace à combattre. Il établit une politique d'État destinée à se déployer dans des domaines tels que l'éducation, les politiques de la jeunesse, la culture, la science, les relations interethniques et interreligieuses, les médias et la coopération internationale.

La Russie de Poutine est si profondément investie dans son mythe fondateur qu'elle cherche à l'inculquer dès les premières étapes de la socialisation. Pourtant, il en va tout à fait de même pour l'Europe. Le rapport mentionné ci-dessus appelle à la création d'une « structure indépendante » pour protéger la sphère de l'information contre les « interférences d'acteurs étrangers », tout en recommandant que les écoles et les universités promeuvent le débat sur la sécurité, la défense et le rôle des forces armées.

Mutatis mutandis, et en dépit des différences évidentes entre un régime autoritaire et une démocratie libérale — des divergences pourtant érodées par des mesures controversées comme le plan de réarmement de 800 milliards d'euros, promu en contournant la seule institution de l'UE directement élue —, le décret russe et le rapport européen affichent une symétrie structurelle saisissante. Chacun présuppose l'autre et tire sa légitimité de sa seule existence. À cet égard, ils s'avèrent étrangement semblables. Les deux suivent la logique de ce que René Girard (1978) appelait la « violence mimétique » : chacun reflète l'autre, reproduisant la même machinerie symbolique de part et d'autre. Le résultat est une symétrie paranoïaque qui érode progressivement la distinction entre agresseur et agressé. Comme dans *Les Duellistes* (1977), le film emblématique de Ridley Scott, les deux adversaires implacables se condamnent à n'exister que par l'autre, soutenant sans cesse leurs identités en construisant l'autre comme un ennemi. C'est précisément ce

qui se passe aujourd'hui en Europe. Nous devenons mimétiques en *mimetica*⁷, pour ainsi dire. En adoptant la logique de l'armement, nous commençons à penser comme ceux auxquels nous prétendons résister. Alors que nous attendons un ennemi qui peut ne jamais arriver, nous risquons de devenir exactement ce que nous craignons le plus.

Comme le lieutenant Drogo, nous continuons de nous réarmer et de monter la garde à la frontière, tandis que la véritable bataille se déroule en nous : entre l'Europe que nous prétendons être — civile, démocratique, ouverte et libérale — et l'Europe que nous devenons progressivement, ou peut-être découvrons que nous étions depuis le tout début. Peut-être, comme dans *Le désert des Tartares*, est-il déjà trop tard pour revenir en arrière. Ce livre est écrit avec la conviction que nous sommes en train de créer un climat psychologique qui nous conduit au bord de l'abîme. Il est offert dans l'espoir qu'il puisse nous aider à faire un pas en arrière avant d'atteindre le point de non-retour.

Une occasion perdue, une possibilité à redécouvrir

Le 15 février 2003, le monde s'est soulevé contre la guerre en Irak voulue par George W. Bush. Ce jour-là, des millions de personnes — jusqu'à 36 millions selon certaines estimations — ont investi quelque 3 000 places publiques. Le cœur de la mobilisation battait dans les grandes capitales européennes : Madrid, Paris, Londres, Berlin. À Rome, avec près de trois millions de manifestants, se tenait ce qui reste sans doute le plus grand rassemblement antiguerre de l'histoire.

L'événement, au retentissement planétaire, nourrit alors l'espoir de voir l'Europe s'affirmer comme un grand espace démocratique. Non pas une puissance militaire, mais une communauté politique fondée sur le consensus et le dialogue des peuples, radicalement étrangère à la logique de la guerre et distincte des stratégies étatiques — alors même que plusieurs gouvernements (Royaume-Uni, Pologne, Espagne, Italie) s'alignaient sur l'offensive de Washington. Plus de vingt ans après, que reste-t-il de cette ambition et de l'idéal d'une Europe investie dans la défense de la paix, des droits de l'homme et de la légalité internationale ?

Cette mobilisation ne fut pas seulement un succès populaire historique ; elle suscita une réflexion profonde chez les intellectuels les plus influents de l'époque, soucieux de donner une voix et une portée politique à ce sursaut. Le 31 mai 2003, Jürgen Habermas et Jacques Derrida publiaient ainsi dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* et *Libération* un texte manifeste : « Le 15 février, ou : ce qui unit les Européens ». Dans le même élan, sous l'impulsion d'Habermas, d'autres grandes voix s'exprimaient le jour même dans la presse européenne : Umberto Eco dans *La Repubblica*, Gianni Vattimo dans *La Stampa*, Fernando Savater dans *El País*, Adolf Muschg dans la *Neue Zürcher Zeitung* et Richard Rorty dans la *Süddeutsche Zeitung*.

C'est à la lecture de l'article de Habermas et Derrida que se révèlent le mieux les convergences et les fractures entre le climat de l'époque et le nôtre. Hier comme aujourd'hui, le différend euro-américain sur la gestion des crises internationales éclate au grand jour, mais selon des dynamiques inversées. Le spectre du désengagement américain du Vieux Continent au profit au profit du recentrage sur l'Asie planait déjà. Dès lors, l'Europe n'avait d'autre choix que de s'affirmer comme un troisième pôle autonome entre les États-Unis et les puissances asiatiques. Pour y parvenir, expliquait Umberto Eco, elle devait se doter d'« une politique étrangère unifiée et d'un système de défense propre — fût-il minimal, puisqu'il n'est guère raisonnable d'imaginer que l'Europe ait à envahir la Chine ou à

7 Jeu de mots intraduisible en français, où le terme italien « mimetica » désigne à la fois la posture d'imitation et la combinaison militaire (le treillis).

combattre les États-Unis —, suffisant pour lui permettre de mener une politique de défense et d'intervention rapide que l'OTAN n'est désormais plus en mesure de garantir » (Eco, 2003).

Il y a vingt ans, l'émancipation face à l'hégémonie washingtonienne était donc déjà au cœur des débats. À l'époque, parce que les États-Unis s'étaient engagés unilatéralement dans une guerre une guerre à laquelle la majorité des opinions publiques européennes s'opposait ; aujourd'hui, parce que Washington choisit, tout aussi unilatéralement, de se désengager du conflit ukrainien — une guerre que les Européens semblent pourtant déterminés à poursuivre à tout prix.

Le véritable révélateur réside dans la mutation conceptuelle de l'autonomie européenne. Aujourd'hui, par un réflexe conditionné, l'autonomie stratégique de l'Union se dissout dans le réarmement massif de ses États membres : la question est purement militaire. Vingt ans plus tôt, l'ambition était inverse : faire de l'expérience historique d'une communauté supranationale, forgée par une longue histoire de conflits entre nations voisines, une ressource politique. Cette mémoire devait sceller une identité commune et une politique étrangère tendue vers le dialogue et la « reconnaissance de l'autre dans sa diversité ». La violence du passé colonial devait agir comme un vaccin contre le retour de l'ethnocentrisme et des pulsions impériales. Pour Habermas et Derrida, l'Europe incarnait ce lieu singulier qui avait appris, au prix de tragédies inouïes, à réconcilier les différences, à institutionnaliser les conflits et à stabiliser les tensions (Habermas 2004).

On sait ce qu'il est advenu de cette promesse. Face à la guerre à ses portes, l'Europe a enteriné sa propre impuissance diplomatique. Comme l'affirmait Massimo Cacciari (2025), « la politique européenne est absente ; la tradition de médiation que l'Europe avait encore il y a vingt ou trente ans a disparu. Elle est enfermée dans ce serment de suivre Zelensky sans réserves. Ces dernières années, l'Europe a fait du mensonge une méthode. Des mensonges sur tout : sur les origines de ce conflit, sur la construction de cet ennemi universel qu'est la Russie ».

Pourtant, l'épilogue de cette histoire faite de mensonges, d'aveuglements et d'omissions coupables n'est peut-être pas encore écrit. Ce qui fut, en 2003, une occasion manquée pourrait encore devenir une possibilité à saisir. Il nous appartient de choisir : la médiation ou la guerre ; *les armes de la politique* — la diplomatie et le dialogue — ou *la politique des armes*.

Le soin de la paix

Pour reprendre les mots célèbres qu'Italo Calvino place dans la bouche de Marco Polo, le protagoniste de *Les villes invisibles*, l'enfer de la guerre « n'est pas chose à venir ; s'il en a un, c'est celui qui est déjà là, l'enfer que nous habitons tous les jours, que nous formons d'être ensemble. Il y a deux manières de ne pas en souffrir. La première réussit aisément à la plupart : accepter l'enfer, en devenir une partie au point de ne plus le voir. La seconde est risquée et elle demande une attention, un apprentissage continuel : chercher et savoir reconnaître qui et quoi, au milieu de l'enfer, n'est pas l'enfer, et le faire durer, et lui faire de la place » (Calvino 1972, p. 191). Donc, la menace majeure n'est jamais un conflit à venir, mais l'enfer déjà présent : celui que nous acceptons — et que nous appelons de nos vœux — en nous y préparant comme s'il était inévitable. L'enfer s'installe dès lors que nous en faisons notre horizon existentiel, érigeant notre identité sur l'engagement belliqueux et la volonté de combattre. Pour nous soustraire à ce destin de *bellicisation* de la vie, il nous faut précisément discerner ce qui, au cœur de cet enfer, lui échappe, pour lui donner corps et espace.

Au-delà de la mort et des destructions qu'elle engendre, la guerre ronge l'ordre symbolique et anthropologique. Sa normalisation culturelle et institutionnelle broie la singularité des vivants, réduits à de simples rouages de la machine militaire. Notre thèse est que la guerre n'est pas le seul

mal : la bellicisation psychologique des individus et de la société l'est tout autant, sinon davantage. Rien n'est plus funeste que la guerre totale : une société qui, sous couvert de réalisme politique, s'accoutume à l'inévitable, se résigne à « en devenir une partie », s'engage sur la voie de la militarisation et redéfinit brutalement son système de valeurs, ses priorités et ses infrastructures matérielles et culturelles pour se préparer à tuer et à être tués.

Dès lors, la guerre cesse d'être une aberration tragique à bannir pour devenir une structure immanente des relations internationales, une possibilité permanente en toile de fond. Quand elle devient la condition naturelle, la paix est reléguée au rôle résiduel et négatif d'une simple trêve. Elle se mue en paix armée, en mobilisation préventive — ou en *preparedness*, pour emprunter le lexique des institutions européennes —, c'est-à-dire en une guerre virtuelle et latente. Réduire la paix à un intervalle entre deux conflits, c'est abolir la rupture socio-anthropologique radicale qui sépare les deux états. Ce qui s'efface, ce n'est pas seulement la différence entre le déchaînement des armes et le réapprovisionnement des munitions, c'est la distinction entre une société structurée par le conflit permanent et une société organisée pour le bien-être et la coexistence humaine.

La paix est « au principe [voire] est le Principe », soutient le philosophe Tommaso Greco (2025 p. 5). La paix ne saurait se définir par la simple absence de guerre ; c'est la guerre qu'il faut concevoir comme une interruption pathologique de la paix. Dès lors, la paix est « ce qu'il faut avant tout préserver et non pas seulement construire ; ce qui nous appelle à la responsabilité préventive de son soin, plutôt qu'à l'effort ultérieur de réparer ses offenses » (Greco 2025, p. 22).

Il nous faut un changement de paradigme dans notre conception du pacifisme. On liquide trop souvent les discours pacifistes comme utopiques, naïfs ou irresponsables face à l'agresseur qui refuse de négocier. Mais quand l'ennemi frappe, le temps de la paix est déjà révolu : ses chances se sont considérablement réduites. C'est la preuve qu'en amont, les politiques, les initiatives diplomatiques et les efforts culturels nécessaires pour préserver la paix ont échoué ou n'ont jamais été mis en œuvre. En ce sens, le réaliste qui raille les pacifistes scelle l'impuissance qu'il leur impute : par sa propre logique, il délégitime d'avance le travail obstiné, discret et vital du soin de la paix, qui seul aurait pu empêcher la déflagration.

De la personne au rôle : la guerre comme machine d'anéantissement symbolique

Il existe plusieurs manières d'effacer les vivants. La guerre les tue physiquement : Ce seul constat devrait suffire à justifier tous les efforts destinés à conjurer la guerre plutôt qu'à en organiser la perpétuation au nom de la victoire. Mais la guerre opère aussi une liquidation symbolique : elle force les individus à endosser le rôle social de guerriers, les enrôle comme combattants et les destitue de leur qualité de sujets singuliers, porteurs d'une irréductible singularité existentielle.

Pour parler comme Hannah Arendt, une société qui se militarise sacrifie le *qui* singulier des individus au *quoi* de la fonction qu'ils doivent remplir dans la mobilisation. Ce faisant, elle dépossède l'action et la parole de leur essence, réduites à de simples instruments au service d'une fin extérieure. En guerre, observe Arendt, « les hommes passent à l'action et utilisent les moyens de la violence pour atteindre certains objectifs au profit de leur propre camp et contre l'ennemi [...] [et] le discours devient "simple bavardage", un moyen de plus pour atteindre la fin, qu'il serve à tromper l'ennemi ou à étourdir tout le monde par la propagande ; dans ce cas, les mots ne révèlent rien, la révélation ne vient que des simples actes, et ce résultat, comme tout autre, ne peut révéler le "qui", l'identité unique et distincte de l'agent. [...] Les monuments au "Soldat inconnu" après la Première Guerre mondiale témoignent encore du besoin de glorification, de trouver un "qui", quelqu'un d'identifiable qui témoignât de quatre ans de massacre de masse. La frustration de ce désir, et le

refus de se résigner au fait brutal que la guerre n'avait été l'action de personne inspira l'érection des monuments aux "inconnus", à tous ceux que la guerre n'avait pas réussi à faire connaître et avait donc dépouillés, non de leur victoire, mais de leur dignité humaine » (1958, p. 180-181; *ma traduction de l'édition en langue anglaise*⁸).

Accepter la guerre comme horizon permanent et normal de la vie civile revient à se résigner à une dépersonnalisation diffuse, où la singularité humaine se dissout derrière le masque du rôle. C'est peut-être là la défaite la plus profonde. Une société qui s'habitue à penser la guerre comme un état normal finit par ne plus reconnaître, derrière les rôles qu'elle distribue, le visage de chacun — ami ou ennemi — comme celui d'un *qui* irréductible.

Elias Canetti radicalise ce diagnostic: la guerre est consubstantielle à la masse, seule forme de relation où l'individu se libère de la peur du contact (*Berührungsfurcht*) pour accepter une condition d'indifférenciation personnelle. Plus précisément, la guerre met toujours en scène deux masses ennemies réciproquement constituées l'une par l'autre. Chaque combattant appartient simultanément, pour les siens, à la masse des vivants et, pour l'ennemi, à celle des morts. Le besoin de maintenir la cohésion de la masse explique l'inertie de la guerre : le fait qu'elle dure et qu'on la combatte alors qu'elle est perdue depuis longtemps tient au plus profond élan de la masse. Cette sensation est si forte qu'on préfère mourir les yeux grands ouverts plutôt que d'affronter la défaite et de vivre la désagrégation de son propre groupe. Depuis la nuit des temps, la masse guerrière ne s'aggrave qu'en fonction de l'ennemi : « C'est toujours l'ennemi qui a commencé. S'il ne l'a pas exprimé en premier, il l'a pourtant projeté, il y a au moins pensé ; et s'il n'y a pas encore pensé, il y aurait certainement pensé » (Canetti 1960, p. 73; *ma traduction de l'édition en langue anglaise*⁹).

La logique de la masse exige d'hypostasier l'ennemi. Aujourd'hui, Vladimir Poutine incarne ce rôle dans le récit européen : l'ennemi nécessaire, le coupable parfait. Si parfait que s'il n'existait pas, il faudrait l'inventer. C'est lui l'agresseur, lui qui a commencé. Certes, l'agressée est l'Ukraine, non pas l'Union européenne — dont Moscou redoute d'ailleurs la protection de l'OTAN. Mais ce n'est qu'un détail : l'archienemi russe projette sûrement d'envahir d'autres pays européens, peut-être tous, et s'il ne l'a pas encore planifié, il le fera. Dès lors, pourquoi attendre la matérialisation de la menace, quand la Russie sera devenue trop forte pour être contenue et repoussée ? Cette logique de l'escalade hypothétique montre comment la masse guerrière s'autoalimente : l'ennemi est constitué comme tel avant même d'agir, justifiant par avance toute forme d'agression préventive.

Canetti fait remonter la masse à la meute (*Meute*) primordiale, définie par l'action et le mouvement. Il distingue plusieurs formes de meutes (de chasse, de guerre, de lamentation, de multiplication), mais souligne leur plasticité, leur promptitude à se métamorphoser l'une dans l'autre. Dans l'Europe contemporaine, l'état de guerre et la logique de la multiplication fusionnent ainsi dans ce que l'on pourrait appeler un *welfare* belliciste, où les mécanismes de protection sociale cèdent progressivement la place aux dispositifs de mobilisation économique et militaire.

Le rapport présenté par Mario Draghi au Parlement européen le 9 septembre 2024 est, à cet égard, une rupture paradigmatique. L'une des trois priorités stratégiques identifiées pour stimuler la croissance de l'UE concerne « l'augmentation de la sécurité et la réduction des dépendances ». L'augmentation de la dépense publique ne vise plus prioritairement à garantir le système de protection sociale, mais à « accroître substantiellement l'agrégation de la demande de biens de défense ». Dans cette configuration où impératifs militaires et facteurs de multiplication économique se renforcent mutuellement, la société s'habitue à vivre dans un état d'alerte permanent. La guerre cesse d'être une exception pour devenir une constante structurelle de la vie collective. Dès

8 *The Human Condition*, second edition. The University of Chicago Press, Chicago & London 1998.

9 *Crowds and Power*, Continuum, New York 1962.

lors, la dépersonnalisation n'est plus un simple effet de la guerre : elle en devient la condition anthropologique. Les individus ne disparaissent pas seulement lorsqu'ils meurent ; ils disparaissent déjà lorsqu'ils cessent d'être reconnus comme des personnes pour n'être plus que des fonctions de la mobilisation collective. L'anéantissement physique n'apparaît alors que comme l'ultime étape d'un processus plus profond d'anéantissement symbolique.

Normaliser la guerre pour gouverner l'instabilité

Le sociologue William Davies (2018) analyse le moment présent et la militarisation rampante de la politique qui le caractérise, à travers le concept de *weaponisation* de la vie quotidienne, c'est-à-dire l'utilisation offensive d'outils ordinaires fait désormais partie du lexique politique commun. Pour mesurer l'ampleur de cette mutation, il suffit de penser au détournement terroriste de moyens de transport civils – comme les camions –, ou à l'usage hostile des réseaux sociaux, conçus pour lier les individus et convertis en vecteurs de discorde ou d'ingérence électorale. Plus largement, les instruments de la guerre hybride – *trolling* coordonné, violations de données personnelles, cyberattaques, *fake news* à visée propagandiste – se déploient bien au-delà du champ militaire. La politique tarifaire de Donald Trump participe de cette même logique : les mécanismes de l'économie internationale cessent d'être de simples régulateurs pour s'imposer comme des armes de coercition. Cette violence procède par diffusion. Privée de l'éclat spectaculaire et de la force destructrice des bombardements conventionnels, elle n'en est que plus subdole : elle érode la confiance, dissout la cohésion sociale et fragilise le sentiment de sécurité sur lequel repose toute coexistence civique. Parce qu'elle emprunte les canaux ordinaires de la vie sociale, cette conflictualité demeure difficile à identifier et à neutraliser. Investies par cette logique, les institutions civiles installent durablement un sentiment de vulnérabilité, faisant de l'anxiété le régime permanent de l'expérience collective.

À cette *weaponisation* diffuse répond aujourd'hui, en Europe, un mouvement complémentaire : la quotidianisation de la guerre, c'est-à-dire la bellicisation de la vie sociale. Le programme de réarmement engagé face à la menace russe en est l'expression manifeste. Son enjeu dépasse le simple renforcement des capacités militaires : il s'agit d'inscrire la logique de l'affrontement au cœur de la normalité, en transformant la société civile en infrastructure de soutien à un conflit conçu comme durable. C'est là l'aboutissement de la modernité globale, éclairé par la critique de la colonialité de Walter Mignolo : « autrefois, on fabriquait des armes pour faire la guerre ; l'inversion néolibérale de la rhétorique de la modernité consiste aujourd'hui à fabriquer des guerres pour faire circuler et vendre des armes » (2018, p. 141). La guerre ne s'alimente plus seulement d'armements ; elle sert de prétexte idéal qui en justifie la production continue, la circulation mondiale et la marchandisation.

Par cette logique, la militarisation de l'existence tend à s'imposer comme une norme culturelle et politique, reconfigurant nos priorités systémiques et colonisant nos langages et nos imaginaires sous le diktat d'un danger permanent. Or, dès lors qu'il devient permanent, le danger cesse d'être une rupture pour devenir le cadre ordinaire de l'expérience ; il acquiert, paradoxalement, une fonction tranquillisante. Le préjudice majeur de toute menace réside dans son imprévisibilité ; mais une fois celle-ci devenue prévisible, elle perd sa charge déstabilisatrice — « la flèche prévue vient plus lentement », pour citer un vers de Dante. L'état d'exception s'érige alors en règle ordinaire, instituant un nouveau principe de réalité, une économie symbolique qui déborde largement la seule dimension matérielle des rapports de force. La guerre pour laquelle on se prépare s'exerce sans déclaration préalable et, à la limite, sans jamais être ouvertement menée ; il suffit de la déléguer à des tiers, de la livrer par procuration ou de la maintenir dans un état de latence, sans jamais basculer

dans l'abîme d'un conflit direct entre grandes puissances. La dissuasion cesse ainsi d'être une doctrine militaire pour devenir une modalité générale d'exercice du pouvoir.

De ce point de vue, les États-Unis de Trump et l'Union européenne déploient deux stratégies différentes et complémentaires, vouées à un malentendu endémique. Tandis que l'administration Trump accentue la *weaponisation* de la vie ordinaire par une politique émotionnelle, imprévisible et intrinsèquement violente, l'Europe répond en normalisant la guerre elle-même, faisant de la préparation militaire un horizon public durable afin de sauvegarder son appareil de pouvoir par la relance de son complexe militaro-industriel. Les premiers transforment les mécanismes de la mondialisation en armes ; la seconde tend à faire de la guerre le cadre stable d'organisation de la société.

En mobilisant la distinction établie par Hannah Arendt entre violence et pouvoir, Davies souligne pourtant les limites d'une telle évolution. Faire des structures de la vie civile des instruments de conflit déclenche une dynamique de violence qui échappe à tout contrôle. Celle-ci produit des « états/États nerveux » permanents sans jamais rien édifier de solide. Car le pouvoir, rappelle Arendt, ne repose pas sur la capacité de contraindre, mais sur celle d'opérer de manière prévisible et visible, en créant un monde commun, c'est-à-dire un sens partagé de réalité (Davies 2018). La violence détruit, déstabilise et rend nerveux les individus comme les États ; elle est incapable de produire le consensus et la légitimité sur lesquels le pouvoir politique doit s'asseoir pour se stabiliser. « On peut tout faire avec des baïonnettes, sauf s'asseoir dessus », selon la célèbre formule de Talleyrand visant à légitimer la Restauration face à l'instabilité napoléonienne. De même, la *weaponisation* de l'expérience collective peut susciter la mobilisation ou discipliner les conduites ; elle demeure incapable de canaliser les pulsions convulsives qu'elle génère pour fonder un ordre d'autorité stable et collectivement reconnu.

C'est précisément pourquoi la normalisation de la guerre apparaît aujourd'hui comme le complément indispensable de la *weaponisation* de la vie quotidienne. Si cette dernière diffuse l'insécurité au cœur de l'expérience ordinaire, la première s'efforce de lui donner une forme intelligible et politiquement exploitable : la figure de l'ennemi extérieur devient le support d'une cohésion interne renouvelée. À mesure que s'érodent le consensus social et les sources traditionnelles de la légitimité, la menace permanente s'impose comme une ressource gouvernementale. Pour administrer un pouvoir qui tend à se reproduire lui-même, la priorité absolue est de désamorcer cet état de nervosité par tous les moyens, quitte à configurer l'État en vue d'une guerre permanente. Nous assistons dès lors à une mutation profonde de notre temps : la guerre n'est plus un événement exceptionnel et lointain. Intégrée aux mécanismes ordinaires du gouvernement, elle exige qu'une stratégie de la tension pénètre notre existence ordinaire, se mimétise dans les gestes et les langages du quotidien, jusqu'à devenir l'infrastructure de notre expérience sociale et politique. Une source extérieure d'instabilité est convertie en instrument de gouvernement intérieur. Loin de constituer une simple réponse aux menaces contemporaines, la normalisation de la guerre s'impose comme l'une des conditions de reproduction du pouvoir lui-même.

Les pièges de la « dé-terrence »

La dissuasion (que j'appellerai ici « déterrence », calqué sur l'italien) est redevenue l'un des maîtres mots du débat politique. On attend généralement de la *dé-terrence* militaire qu'elle prévienne la guerre et conjure ainsi la *terreur* de la violence. Nous craignons au contraire que son premier effet ne soit d'enraciner la terreur de la guerre dans la normalité même de la vie quotidienne. En réalité,

la dissuasion n'est pas un instrument de prévention des conflits ; elle apparaît plutôt comme une manière de rendre hommage à la guerre elle-même, dont elle étend l'emprise symbolique et psychologique sans agir sur les causes profondes des conflits, qu'elle laisse s'envenimer et se radicaliser. La paix que nous devons cultiver ne saurait se confondre avec la préparation d'une guerre à venir. Le risque d'une « paix armée » est un luxe que nous ne pouvons nous permettre.

« Il est temps d'abolir la guerre, de la rayer de l'histoire de l'humanité avant qu'elle ne raze l'humanité de l'histoire », déclarait solennellement le pape François au lendemain de l'agression russe. « Plus d'un mois s'est écoulé depuis l'invasion de l'Ukraine — disait-il lors de l'Angélus célébré place Saint-Pierre le 27 mars 2022 —, depuis le début de cette guerre cruellement insensée qui, comme toute guerre, représente une défaite pour nous tous. Il faut répudier la guerre, ce lieu de mort où les pères et les mères ensevelissent leurs enfants, où des hommes tuent leurs frères sans même les avoir vus, où les puissants décident et les pauvres meurent ».

La logique de la dissuasion est tout sauf un refus de la guerre ; elle lui ressemble au contraire dangereusement et risque même de la favoriser. Il suffit d'observer que la guerre en Ukraine se prolonge malgré le risque constant d'une escalade nucléaire, preuve que l'irrationalité du conflit est loin d'être neutralisée par la logique de la dissuasion. Si la dissuasion a fini par devenir une prolongation de la guerre par d'autres moyens, renversant le célèbre aphorisme de Clausewitz, il est remarquable de constater que notre propre discours public s'est employé à effacer la réalité de la guerre tout en continuant à la pratiquer systématiquement. La guerre est le mal absolu que nous autres Occidentaux nous étions solennellement engagés à bannir et à transformer en tabou au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Cela ne nous a pourtant pas empêchés, au cours des dernières décennies, de recourir aux armes chaque fois que nous l'avons jugé nécessaire pour nos intérêts. En toutes ces circonstances, l'Occident n'a éprouvé aucun scrupule à revêtir les habits de l'« Occident »¹⁰ — ce double sens où l'Ouest se fait meurtrier.

Pourtant, si nous n'avons pas aboli la guerre comme fait historique, nous avons du moins adopté l'hypocrisie diplomatique de l'exclure du langage, évitant toute référence directe et effaçant systématiquement son nom. Les guerres que nous avons menées ces dernières décennies n'ont jamais été appelées ainsi : on a préféré parler d'opérations de police internationale, d'exportation de la démocratie en Irak à coups de bombes « intelligentes » (ça va sans dire) ou encore d'ingérences militaires en Serbie, naturellement qualifiées d'« humanitaires ». Rien d'étonnant, dès lors, à ce que notre imitateur tardif, Vladimir Poutine, ait lui aussi baptisé sa propre guerre du nom, aussi aseptique qu'anodin, d'« opération militaire spéciale ».

Nous assistons aujourd'hui à un tournant historique, à en juger par le fait qu'il n'est désormais plus jugé inconvenant de parler ouvertement de faire la guerre. Certes, la guerre reste considérée comme un mal, mais une politique de réarmement et de préparation militaire est de nouveau perçue en Europe comme son antidote réaliste. La guerre se trouve ainsi acceptée et légitimée sous prétexte qu'elle serait le seul moyen de l'éviter. Pourtant, s'il n'est pas dit qu'une société qui se réarme constitue un remède efficace contre le mal, il est certain qu'elle représente un « remède dans le mal » homéopathique (Starobinski 1989), stratégie qui finit par le banaliser, le rendant de nouveau moralement concevable et matériellement praticable.

Se réarmer à des fins de dissuasion ne fait pas que renforcer l'idée d'une guerre inéluctable ; cela revient à la légitimer comme un instrument de résolution des conflits, niant ainsi la paix en tant que valeur à poursuivre activement. La paix n'est pas un état futur que l'on se contenterait d'attendre ; elle est avant tout un ensemble de pratiques et de manières d'être qui se construisent et se cultivent

10 C'est un jeu de mots intraduisible en tant que tel, calqué sur l'italien *Occidente/Uccidente*.

jour après jour, ici et maintenant. À l'inverse, la logique de la dissuasion consiste à déployer au présent un appareil de guerre matériel et symbolique, dans la conviction qu'à la longue, ce dispositif transformera le climat politique global et conduira, presque miraculeusement, à la paix. Selon une analyse journalistique (Rodano 2025) du rapport 2024 de l'Institut international de recherche sur la paix de Stockholm (SIPRI), les dépenses militaires mondiales n'ont jamais été aussi élevées, ce qui témoigne d'une mutation profonde de notre attitude à l'égard de la guerre. Les 32 États membres de l'OTAN absorbent à eux seuls 55 % des dépenses mondiales ; parmi eux, les États européens investissent 454 milliards de dollars (environ 30 % du total de l'OTAN), contre 149 milliards pour la Russie en 2024. L'Allemagne est à cet égard particulièrement significative : avec 88,5 milliards de dollars (une hausse de 28 % par rapport à l'année précédente), elle se hisse au quatrième rang mondial derrière les États-Unis, la Chine et la Russie, brisant un tabou symbolique qui la maintenait délibérément désarmée depuis la Seconde Guerre mondiale.

Ces données montrent que l'Europe — avant même les 800 milliards supplémentaires décidés par Ursula von der Leyen en contournant la voie parlementaire — semble avoir acté que la seule réponse à la menace portée par Poutine est de s'apprêter à le combattre. Une telle logique s'enracine dans un mécanisme psychopolitique profond, triomphe d'une véritable « anthropologie de l'envie » : « la guerre est l'archétype du modèle de l'envie parce que celui qui y recourt prétend toujours le faire pour un motif juste, tout en imputant l'injustice aux autres. Si les armes sont nôtres, elles garantissent la sécurité ; si elles sont à l'autre, elles sont agressivité et injustice. Si l'un court aux armements, il dira que c'est pour assurer la paix ; si l'autre y a recours, ce sera parce qu'il est un belliciste qui combat la paix » (Resta 2002, p. 41).

Dès lors que le seul remède au mal de la guerre réside dans sa préparation, on abdique devant le fait accompli en acceptant son empire symbolique. Identifier la guerre comme l'unique moyen de la contrer revient à s'enfermer fatalement dans sa logique, à perdre toute capacité d'imaginer des alternatives allopathiques et à étouffer toute pensée critique. Le mot même de « déterrence » — du latin *de-terrere* —, omniprésent dans le discours des dirigeants européens, est emblématique : il installe dans le sens commun l'idée oxymorique que l'on ne peut conjurer la terreur qu'en l'inspirant aux autres, c'est-à-dire en l'alimentant et en la prolongeant dans le monde. L'inverse de la terreur ne désigne plus un ensemble de valeurs et de pratiques alternatives, mais un mode d'être calqué de manière paranoïaque sur la terreur elle-même. Ainsi, la déterrence, qui dans l'esprit des prétendus « réalistes » devait conjurer la guerre, se confond avec une escalade vers le conflit. En théorie, le réarmement ne vise qu'à dissuader l'ennemi. Toutefois, si la meilleure défense reste l'attaque, rien n'empêche que la logique de la dissuasion ne mène directement à une guerre préventive engagée par l'adversaire pour devancer notre propre bellicisation. La répudiation de la guerre, pourtant proclamée au rang de nos principes constitutionnels, se trouverait alors de fait éludée et neutralisée.

« Si les hommes définissent des situations comme réelles, elles sont réelles dans leurs conséquences. » Ce principe, connu en sciences sociales sous le nom de théorème de Thomas, a été formulé dans l'ouvrage *The Child in America* publié en 1928 par William I. Thomas et Dorothy Swaine Thomas. Comme l'expliquaient les auteurs, si une guerre civile s'interrompt brusquement dans un État mais que les habitants d'une petite île n'en sont pas informés, ils continueront à s'entre-tuer. Aujourd'hui, le scénario n'est pas celui d'une guerre civile en cours, mais d'une guerre mondiale imaginée par tous, redoutée par le plus grand nombre, et peut-être même souhaitée par quelques-uns. Le court-circuit entre la représentation et la réalité produit les mêmes effets. Présument que la Russie est une menace, nous multiplions les investissements militaires et le dispositif de déterrence. Mais les Russes peuvent alors percevoir notre propre réarmement comme une menace existentielle

et décider d'une attaque préventive. La lutte contre la guerre par le moyen de la déterrence ne la conjure pas : elle en rend l'occurrence chaque jour plus probable. La peur engendre l'action, et l'action nourrit la peur dans un cercle vicieux redoutable. Toutes les initiatives de la « coalition des volontaires » de l'Union européenne face à la crise ukrainienne concourent à augmenter, et non à réduire, les probabilités d'un conflit avec la Russie. La fuite en avant dans la déterrence militaire ne désamorce rien, elle alimente la spirale. C'est dans ce contexte que résonne la dimension prophétique de la dernière déclaration publique du pape François, livrée à l'humanité lors de la bénédiction *Urbi et Orbi* de Pâques 2025, la veille de sa mort, en guise de testament spirituel : « aucune paix n'est possible sans un véritable désarmement ! L'exigence de chaque peuple de pourvoir à sa propre défense ne peut se transformer en une course générale au réarmement ».

En définitive, la déterrence poursuivie par le réarmement n'élimine pas la terreur : elle l'absorbe et l'enracine paranoïquement dans la normalité, jusqu'à en faire un facteur structurel des relations internationales et de notre présent. De même que l'hypocrisie est l'hommage que le vice rend à la vertu, la déterrence risque de n'être que l'hommage que la guerre rend à la paix, étendant le conflit aux dimensions psychologiques, symboliques et existentielles plutôt que de le prévenir. Sous couvert de réaliser la paix, la logique de la dissuasion installe la guerre — évoquée, imaginée, préparée — au centre de la scène. Elle impose son ordre du jour et finit inévitablement par façonner nos esprits et nos cœurs.

La banalisation de la guerre et le nouvel « esprit » de l'Europe

Pour belliciser la vie, il faut d'abord banaliser la guerre. La réduire à une « crise gérable » parmi d'autres, jusqu'à la faire passer pour un événement ordinaire, presque inévitable, voire bénéfique. Rien de nouveau sous le soleil, dira-t-on : on est bien allé jadis jusqu'à célébrer la guerre comme la « seule hygiène du monde ». Ce qui frappe aujourd'hui, c'est la facilité déconcertante avec laquelle s'impose ce conditionnement psychologique et culturel. Tout se passe sans la moindre secousse, sans la moindre turbulence, comme une évidence : le réarmement ne serait qu'une décision de routine.

C'est là le trait le plus déroutant du moment présent : le réarmement progresse dans la plus désarmante normalité. La recommandation de l'Union européenne invitant les citoyens à préparer un kit de survie de soixante-douze heures en est l'illustration parfaite. Loin de susciter l'effroi, la guerre est ramenée au registre de la prévoyance domestique et de la gestion ordinaire des risques. Si trois jours de vivres suffisent pour s'en sortir indemne et retrouver aussitôt le cours normal des choses, pourquoi inspirerait-elle encore l'horreur ? Au fond, l'enjeu n'est pas la préparation à l'urgence, mais la mutation de notre rapport culturel à la mort.

Il s'agit avant tout d'empêcher que l'immense puissance du négatif, au sens hégélien, ne fasse irruption dans la conscience publique avec toute sa force destructrice. Pourtant, dans la tradition occidentale, la mort est précisément l'épreuve où se joue la vérité de la vie. Regarder la mort en face est ce qui confère à l'existence sa dignité ; c'est ce qui arrache l'homme à la simple nature pour l'élever au rang de l'Esprit. Comme l'a écrit Hegel dans une célèbre page de la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit* :

« la vie de l'Esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort et se préserve pure de la décrépitude, c'est au contraire celle qui la supporte et se conserve en elle. L'Esprit n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue [...] il n'est au contraire cette puissance qu'en regardant le négatif droit dans les yeux, en s'attardant

chez lui. Ce séjour est la force magique qui convertit ce négatif en être » (1807, pp. 38-39).

Là encore, rien de neuf : hier comme aujourd'hui, il s'agit de rendre anthropologiquement productive la mort de la chair vivante en la mettant au travail, pour en faire un dispositif d'édification du corps social et de la vie spirituelle. La leçon morale demeure inchangée : il faut savoir affronter la guerre — c'est-à-dire la possibilité de tuer et d'être tué — pour se montrer digne de l'Esprit. Mais — et c'est ici que notre époque rompt avec le passé — il faut désormais le faire sans drame, dépouillé de la gravité sacrée qui entourait jadis ce sacrifice. On ne nous demande plus d'être des hommes de l'Esprit, mais de nous comporter en hommes d'esprit : légers, désinvoltes, presque enjoués.

C'est exactement le ton adopté par la commissaire européenne à la gestion des crises, Hadja Lahbib, dans une vidéo au ton mielleux et faussement léger, où elle recommande de ne pas oublier un jeu de cartes dans son sac d'urgence — histoire de tuer le temps entre deux bombardements.

C'est bien l'idée étrange que l'on cherche aujourd'hui à imposer : la guerre ne serait qu'une crise parmi d'autres, justiciable du prêt-à-penser managérial du *crisis management*. Un simple incident de parcours, une improbabilité ordinaire, et non cet événement décisif qui suspend brutalement la normalité et fait voler en éclats les cadres mentaux et existentiels qui donnent forme à notre expérience du monde. L'être-pour-la-mort heideggérien, tonalité affective fondamentale du *Dasein*, se mue aujourd'hui en un être-pour-la-guerre parfaitement édulcoré. Alors que l'être-pour-la-mort avait vocation à déchirer le voile de la quotidienneté en ouvrant la possibilité d'une existence authentique, l'être-pour-la-guerre est mobilisé à rebours : il consolide les structures de l'inauthenticité ordinaire et met la routine de notre bavardage quotidien à l'abri du moindre doute existentiel.

La bellicisation du discours : une analyse culturelle

En soi, la guerre est toujours une relation entre Nous et Eux dont le produit ultime est la mort. La bellicisation, en revanche, désigne un processus culturel qui sature entièrement le Nous et dont l'enjeu essentiel est l'enrôlement et la mobilisation de la vie elle-même. Ces processus ne se contentent pas de *co-écrire* nos vies ; ils les *ré-écrivent*, opérant une transvaluation générale des valeurs.

Ce n'est pas un hasard si des termes comme « enrôlement » et « conscription » renvoient directement au dispositif de l'écriture comme technologie de pouvoir. Enrôler quelqu'un, c'est lui assigner un rôle — c'est-à-dire inscrire une vie dans une norme fixée noir sur blanc. La conscription, de même, relève de l'acte d'inscription : l'intégration d'individus dans un registre collectif de sujets déclarés aptes et mobilisables pour le service militaire. Dans les deux cas, l'écriture ne se contente pas d'enregistrer une réalité préexistante : elle la constitue et l'autorise.

Le pouvoir médiologique de l'écriture réside précisément dans cette capacité d'abstraire le Sens de la pluralité des sens, imposant un sens unique au détriment de toute autre forme de perception et de sensibilité, d'emblée disqualifiée comme éphémère, fallacieuse ou trompeuse. Tel est le mode d'opération du régime de bellicisation : en s'arrogeant le monopole du sens, il stigmatise et délégitime toute dissidence. Il impose ses impératifs en balayant toute autre priorité et en réduisant au silence toute voix dissonante.

Marshall McLuhan invoquait la figure mythique de Cadmos, le prince phénicien fondateur de Thèbes, pour rappeler que l'écriture ne naît jamais innocente, mais d'emblée promise à un destin de

guerre et de conquête. Cadmos, qui introduisit l'alphabet phonétique en Grèce, fut aussi celui qui, sur le conseil d'Athéna, sema les dents du dragon qu'il venait de tuer, dents d'où surgirent aussitôt des hommes en armes. L'alphabet, expliquait le chercheur canadien, est une technologie du pouvoir à distance : il « signifiait le pouvoir, l'autorité et le contrôle à distance des structures militaires » (McLuhan 1968, p. 101). Disposées en rangs ordonnés, les lettres fonctionnent comme des dents : aiguisées, linéaires, compactes, elles mordent le monde pour l'ordonner et le soumettre. Leur « pouvoir de planter leurs crocs dans l'entreprise impériale est manifeste dans toute l'histoire de l'Occident » (p. 102). Ainsi l'écriture, technique d'inscription à l'origine, s'avère immédiatement machine d'organisation et de domination : elle ne fait pas qu'*ex-pose* le monde, elle le *dis-pose* selon une logique centralisatrice et totalisante. Instrument de conquête autant que d'ordre et de contrôle, son histoire se confond avec celle de la monopolisation du pouvoir et de l'effacement forcé du multiple. Cadmos n'apporte pas un alphabet à la Grèce, mais une armée. Entre ses mains, l'écriture ne donne pas voix à la vie : elle réécrit la vie sous la forme d'une armée.

Il faut alors interroger la figure du « général », prise dans son double sens, conceptuel et militaire. Comme l'a noté Pierre Bourdieu en citant Virginia Woolf, « les idées générales sont des idées de généraux » (Bourdieu 2012, p. 250). Toute vision générale de la société procède d'un point de vue d'en haut : panoptique, englobant et, en dernière instance, étatique. Elle sacrifie l'expérience vécue à la raison d'État, transformant les lieux en cartes où, comme le note Michel de Certeau, la trace se substitue à la pratique et les individus ne traversent plus que des « itinéraires » (de Certeau 1990).

Le général qui observe le champ de bataille depuis les hauteurs de son poste de commandement n'en a qu'une vision « théorique ». Le verbe grec *theorein* signifie précisément cela : observer à distance, comme au théâtre, depuis la posture du spectateur et non de l'acteur. Vue d'en haut, la bataille se réduit à un schéma : les mouvements deviennent des lignes sur une carte, mais ce regard oublie que chaque point est une vie et chaque flux un homme en chair et en os qui avance ou fléchit. À distance, le général ne voit que des « positions à conquérir » ; il ignore ce que vivent les combattants : le fracas des corps mutilés, le gémissement des blessés, l'odeur âcre des cadavres, la sueur de la peur et de l'épuisement, la brutalité du combat, ou encore ces rares élans d'humanité envers l'ennemi qui se glissent dans les plis du chaos ou dans l'attente de l'inutile hécatombe. Les « horizons de gloire » de ceux qui commandent ne sont, pour ceux qui combattent, que des murs de boue, de pluie et de mort.

La théorie elle-même procède d'une telle abstraction : un ordre général apparent, obtenu au prix de rendre invisible et sacrificable l'expérience vécue au service du général en chef. Indispensable à la stratégie militaire comme à la raison gouvernementale, ce regard surplombant devient aveugle à la chair, insensible à la singularité des vivants et indifférent à la pluralité des expériences humaines.

C'est là ce que James C. Scott (1998) nomme « la vue de l'État » (*Seeing Like a State*) : un mode de perception conçu pour rendre la vie sociale lisible et, par là même, manipulable depuis un point de vue extérieur à la vie elle-même. Ce regard gouverne les conduites en les ajustant aux fonctions fondamentales de l'État : prélever l'impôt, conscrire les populations et contenir les révoltes.

Dans cette perspective panoptique, la théorie prend la mesure de la vie tout en s'en distanciant. Elle ne s'émancipe du réel qu'au prix d'une trahison : ce qui apparaît clair et ordonné sur la carte demeure, pour ceux qui s'y trouvent immergés, désordre, douleur, ambivalence et contradiction. L'art de la guerre, comme celui du gouvernement, s'appuie sur une anthropologie scripturaire pour ordonner la multiplicité des vivants dans le corps discipliné d'une armée.

Comme le rappelle Pierre Bourdieu : « L'écrit est l'instrument d'État de totalisation par excellence. Les premiers signes écrits sont liés à la tenue des registres, notamment comptables. L'écriture est l'instrument spécifique de l'accumulation cognitive. Elle rend possible la codification, c'est-à-dire

l'unification cognitive qui sert de condition à la centralisation et à la monopolisation au profit du détenteur du code. La codification opérée par la grammaire se caractérise comme une œuvre d'unification indissociable d'un processus de monopolisation » (Bourdieu 2012, p. 253). Plus qu'un simple moyen d'enregistrement, l'écriture s'avère donc un instrument actif d'organisation totalisante et d'effacement du multiple.

L'épistémologie du commandement procède de ce paradoxe fondamental : elle prétend connaître et arbitrer le monde sans l'habiter, parler pour tous sans écouter personne. Dès lors que la bellicisation et l'écriture opèrent comme des dispositifs de pouvoir, une interrogation radicale s'impose : comment se soustraire à la logique totalisante du commandement ? Comment échapper à l'appareil de gouvernement de la vie qui reproduit la logique des généraux ? Comment déjouer ces dispositifs scripturaux qui livrent notre existence à la volonté de puissance ?

La guerre contemporaine rend cette logique d'une évidence dramatique : tandis que des corps sont massacrés dans les ruelles de Gaza ou sous les décombres des villes du Donbass, les décisions se prennent sur des cartes numériques et devant des écrans haute résolution, bien loin des lieux où la chair brûle. Le dispositif scripturaire opère désormais comme un appareil de visibilité à distance : coordonnées GPS, procédures de ciblage assistées par l'intelligence artificielle, commandes transmises par satellite, frappes téléguidées (cf. Taddeo 2024). Nommer une cible, c'est déjà l'effacer.

Cet appareil aseptisé produit simultanément une visibilité et une invisibilité maximales : il rend les objectifs militaires parfaitement visibles tout en soustrayant à la perception la souffrance humaine qu'ils impliquent. La violence devient lisible dans ses paramètres opérationnels tout en devenant invisible dans son expérience vécue, reléguée dans un angle mort qui échappe aussi bien au regard du général qu'à celui de l'opinion publique. Un cas paradigmatique est précisément la guerre en Ukraine, communément datée du 24 février 2022 : ce repère chronologique révèle à lui seul un régime de visibilité sélective, puisqu'il efface le conflit, déjà meurtrier, qui faisait rage depuis 2014 dans le Donbass — ce que la documentariste Sara Reginella (2024) a nommé avec justesse, depuis le terrain, « le front de l'invisible ».

Il ne suffit pas de rejeter le langage du pouvoir : il faut déconstruire l'ensemble de son architecture épistémologique. Cela exige de mettre à nu les conditions qui rendent son hégémonie possible, fondée sur l'unification forcée du multiple et sur la réduction de l'existence au seul fonctionnement (Benasayag 2018). Il faut assumer une position sans concession contre la « civilisation » entendue comme mise en valeur intégrale de la vie humaine — ce système qui enchaîne le vivant à son identité et à sa fonction prescrite. Résister, c'est briser l'abstraction théorique que le pouvoir inflige à l'existence ; c'est refuser d'être « écrit » et embrigadé par les scripts téléologiques de l'Histoire. Il s'agit d'ouvrir un autre horizon de sens, capable de restituer la pluralité, la relation et les corps vécus là où le pouvoir n'exige qu'abstraction, discipline et corps d'armée. Ce geste ne relève pas d'un simple retrait face à la logique de fer du rendement qui réduit la vie à de la « ressource humaine » ; c'est une véritable mutinerie pour faire advenir une autre histoire, tissée à partir de l'ouverture existentielle, de l'interdépendance avec l'altérité humaine et non humaine, et d'une exigence inébranlable de justice envers les victimes de l'Histoire.

Le combat se livre sur un double front. D'une part, il faut défaire la centralité du regard « général », cette posture théorique qui décorpore l'expérience pour la soumettre à l'ordre. D'autre part, il devient urgent de promouvoir un mode d'existence qui refuse la conscription symbolique et matérielle des corps dans des récits préfabriqués et des rôles prescrits. Une telle transformation exige une critique radicale d'un imaginaire occidental encore intoxiqué par la volonté de puissance, et de plus en plus incapable de se hisser à la hauteur des mutations multipolaires du monde.

L'Occident — ou ce qu'il en reste dans le réduit défensif de l'Europe d'aujourd'hui — continue de revendiquer une suprématie morale et culturelle, accroché à la présomption universaliste de pouvoir parler pour et à la place des autres en souverain dépositaire de la raison historique. Or cet appareil est aujourd'hui irréversiblement fissuré. Les subjectivités autrefois confinées aux marges prennent la parole : elles ne sont plus les destinataires passives d'un discours hégémonique, mais les artisans de nouvelles pratiques, d'alliances inédites et de récits autonomes. La bellicisation du monde est le chant du cygne d'une mondialisation qui a magistralement échoué dans son projet de domination : les nouveaux équilibres multipolaires mettent à nu la crise d'un Occident qui s'obstine à vouloir « redevenir grand » — comme le proclament les souverainismes des deux côtés de l'Atlantique —, ne réussissant qu'à se rendre toujours plus livide et pathétique.

Mais l'analyse exige d'aller plus loin. Ce réflexe de « restaurer la grandeur occidentale » n'est nullement l'apanage des seuls souverainistes : il affleure comme un véritable lapsus au cœur même du discours progressiste. Dans un article intitulé *Les valeurs de l'Occident et les ambiguïtés cachées*, Stefano Folli (2025) reproche à Giorgia Meloni son ambiguïté quant à la place de l'Ukraine dans cet « Occident ». Le réflexe conditionné qui s'exprime ici consiste à penser la grandeur de l'Occident à l'aune de sa capacité à étendre son aire d'influence géopolitique. Même chez les opposants au souverainisme, le rapport au reste du monde reste ainsi conçu en termes d'annexion plutôt que de connexion.

La crise d'un monde multipolaire exige au contraire un basculement historique. Il ne s'agit plus d'étendre la logique de l'enrôlement et de l'annexion, mais de la dépasser par une politique de la relation : une politique fondée non sur l'incorporation mais sur la rencontre, non sur la domination mais sur l'exposition réciproque. Elle implique de renoncer au privilège du commandement pour retrouver la capacité d'écouter, conçue non comme une simple posture morale, mais comme la condition épistémologique fondamentale d'un monde qui excède toute prétention à une souveraineté cognitive.

La résistance à la bellicisation de l'existence commence ici : dans le refus d'un ordre écrit par quelques-uns et imposé au plus grand nombre ; dans le refus d'abandonner la chair du monde au théâtre abstrait du commandement. Face à une raison gouvernementale qui réduit la vie à sa seule administration et mobilisation, il devient urgent d'articuler une politique de l'incarnation : une pratique politique entendue comme endiguement de l'inhumain, responsabilité envers la vulnérabilité des vivants, et culture de la relation et de la solidarité contre la conquête et la domination.

C'est à cette seule condition qu'il sera possible de rompre la vieille continuité qui lie l'écriture à la conquête, l'épistémologie à la domination et la théorie au commandement. L'enjeu ultime n'est pas la rédaction d'un autre programme politique, mais l'invention d'un autre régime d'existence, d'une autre manière d'habiter le monde, capable de se soustraire à la grammaire du pouvoir pour rendre voix, visibilité et dignité à tout ce que cet ordre condamne à l'effacement : le marginal, le pluriel, le contingent et tout ce qui échappe aux récits téléologiques du progrès.

Si la guerre prolonge les rivalités et les antagonismes déjà inscrits dans le tissu social, faire la paix exige exactement l'inverse : une discontinuité radicale dans nos manières d'être et d'habiter la réalité. Faire la paix présuppose toujours un acte d'imagination instituante capable d'ouvrir un nouvel horizon de sens et de briser la continuité de l'ordre établi.

Georg Simmel avait saisi cette dissymétrie avec une remarquable précision. Alors que l'entrée en guerre découle souvent de l'intensification immanente des tensions de temps de paix, la paix, elle, ne surgit jamais spontanément de l'épuisement du conflit. Comme il l'écrit : « L'entrée en guerre ne se caractérise par aucune situation sociologique particulière (...). Tout au contraire dans le sens

inverse : la paix ne découle pas directement de la lutte ; la conclusion de la lutte est un acte spécifique (...) tout comme un pont est d'une autre nature que chacune des deux rives qu'il relie » (Simmel 1908, p. 296).

La paix n'est donc pas la simple résolution mécanique du conflit. Si la guerre est le déploiement immanent d'un ordre existant, la paix est la rupture instituante qui rend un autre ordre possible. Aujourd'hui plus que jamais, la tâche exige un effort d'imagination politique : ouvrir des brèches dans la continuité du présent et jeter les ponts par lesquels d'autres formes de vie pourront advenir.

La fin d'une certaine illusion ? Bellicisation et mythe de la civilisation occidentale

On prétend d'ordinaire que la guerre est menée pour mettre à l'abri notre mode de vie et notre démocratie. La bellicisation produit exactement l'effet inverse : elle subvertit notre tissu quotidien et met cette démocratie, dont nous sommes si fiers, elle-même en accusation. Si la supériorité morale de notre modèle repose sur la pluralité des formes de vie qu'il accueille, cette pluralité devient la première victime de la bellicisation du discours public. Avant même de frapper l'ennemi extérieur, la bellicisation s'en prend à nous-mêmes, sacrifiant les valeurs et les idéaux au nom desquels nous devrions être prêts à nous armer, dans notre corps comme dans notre esprit, pour affronter l'agresseur réel ou supposé.

Le risque que nous courons est de perdre notre différence face au mal absolu du nazisme et de nous approcher trop près de l'abîme de notre mauvaise conscience d'Occidentaux. Le dispositif discursif destiné à alimenter la propagande belliciste — celui-là même que le nazi Hermann Göring expliqua avoir employé lors de son entretien du 18 avril 1946 avec le psychologue américain Gustave Gilbert dans sa cellule de Nuremberg — ressemble à s'y méprendre aux stratégies et aux déclencheurs mobilisés aujourd'hui pour chauffer notre opinion publique à blanc contre l'Hitler du jour, Vladimir Poutine. Lors de cet entretien, Göring exposait avec un cynisme désarmant la grammaire universelle de la mobilisation d'État :

« Naturellement, le peuple ne veut pas la guerre ; ni en Russie, ni en Angleterre, ni en Amérique, ni d'ailleurs en Allemagne. C'est entendu. Mais, après tout, ce sont les dirigeants du pays qui déterminent la politique et c'est toujours chose simple que d'y entraîner le peuple, qu'il s'agisse d'une démocratie, d'une dictature fasciste, d'un Parlement ou d'une dictature communiste. [...] Qu'il ait voix au chapitre ou non, le peuple peut toujours être soumis à la volonté des dirigeants. C'est facile. Il suffit de lui dire qu'il est attaqué et de dénoncer les pacifistes pour leur manque de patriotisme et le danger qu'ils font courir au pays. Cela fonctionne de la même manière dans n'importe quel pays » (Gilbert 1947, p. 255-256 ; *ma traduction de l'édition en langue anglaise*¹¹).

Aujourd'hui, cette froide ingénierie du consentement est réactivée sous des formes d'autant plus sophistiquées : elle réduit de complexes crises géopolitiques à des injonctions morales binaires destinées à discipliner l'opinion, à délégitimer la dissidence et à obturer l'horizon des alternatives politiques. Loin d'être un simple outil de communication, cette logique discursive constitue l'une des conditions de possibilité de la normalisation de la guerre au cœur même des sociétés démocratiques.

La bellicisation s'apparente à un renversement inopiné de notre manière d'être au monde, comme si se jouait là une rupture nette entre un avant et un après. À première vue, elle relève bien d'une telle

11 *Nuremberg Diary*, Farrar Straus, New York 1947.

dynamique : elle opère la reconversion militariste de la vie collective, déplaçant brusquement son centre de gravité du *welfare* au *warfare*. En répudiant le refus du conflit armé comme moyen de régler les différends internationaux, ce repositionnement vise à stimuler une économie de guerre, façonne une société réarmée et promeut une culture polémogène qui fait levier sur l'orgueil de notre identité souveraine, qu'elle soit nationale ou européenne.

À un niveau plus profond, il faut se demander si la bellicisation ne constitue pas l'événement révélateur de notre civilisation même — un phénomène qui en met au jour la structure profonde, en libère la nature latente et en accomplit le destin. Après tout, « l'enrôlement de la vie » demeure la marque de fabrique d'une condition humaine gouvernée par un dispositif qui met au travail la chair diffuse du monde pour l'inscrire dans la logique propriétaire des corps individualisés, compétitifs et productifs (Esposito 2004). Tant que nous ne penserons pas la continuité entre la violence manifeste de la guerre et la violence latente dont est tissée la société elle-même — pour en tirer toutes les conséquences politiques —, nous risquons de réduire ce moment de dévoilement à un simple acte de re-voilement : un geste qui rabat à nouveau le voile sur l'organisation de nos existences, en l'occultant derrière le rideau de fumée, bien illusoire, de l'exception guerrière.

Lorsque les apologistes européens de la bellicisation entonnent le refrain de Végèce, *Si vis pacem, para bellum* (« Si tu veux la paix, prépare la guerre »), il faut les prendre au mot, mais à l'inverse de ce qu'ils croient dire. Leur discours ne nous parle aucunement de dissuasion militaire, selon la vulgate officielle usée jusqu'à la corde. Il nous révèle, à leur insu, que notre état ordinaire de « paix » est déjà configuré comme un état permanent de guerre potentielle. C'est en ce sens qu'il faut entendre la « fin des illusions » proclamée sur tous les tons par la présidente de la Commission européenne, Ursula von der Leyen, pour légitimer le grand réarmement du Vieux Continent face au désengagement américain menacé par l'administration Trump.

L'illusion dont von der Leyen ratifie la fin n'est pas tant celle qui nous faisait croire que nous pourrions bénéficier indéfiniment du parapluie stratégique du protectorat américain. Il s'agit d'une désillusion d'une portée existentielle bien plus profonde. Non que notre survie physique soit immédiatement en jeu, mais parce qu'elle révèle, pour reprendre les mots du poète Ugo Foscolo, de quelles larmes et de quel sang est tissée notre existence socialement et politiquement organisée. L'affirmation selon laquelle notre paix repose en dernière instance sur la force porte un coup fatal à l'illusion de supériorité morale de notre civilisation sur les autres régimes — celle qui voulait que notre modèle fût meilleur parce que conforme au droit international et inspiré par la coexistence pacifique.

Cette illusion procède d'un complexe de supériorité profondément enraciné. Après avoir fait l'expérience domestique du soi-disant « gouvernement des meilleurs », il n'est guère étonnant que nous ayons pris le pli de nous regarder comme les habitants du « continent des meilleurs », en le revendiquant avec une bruyante arrogance. Le racisme est toujours un mal déplorable, sauf lorsqu'il est exercé par nous, les « gens de bien », qui, à force d'exporter la démocratie aux quatre vents, donnons l'impression d'en avoir totalement tari les ressources chez nous.

Nous nous croyions différents des empires livrés à la *Machtpolitik* ; nous nous découvrons seulement plus hypocrites et ridicules dans nos velléités. En ce sens, Trump — dont l'attaque contre l'Iran a arraché d'un coup la feuille de vigne hypocrite qui masquait la frontière entre agresseurs et agressés — remplit une précieuse fonction apocalyptique : au sens courant, puisqu'il brise un équilibre établi ; mais aussi au sens étymologique, parce qu'il met à nu la nature de l'ordre qu'il plonge dans la crise. En nous lançant dans le réarmement, nous avons décidé de constituer l'Europe en puissance militaire mondiale, et nous nous mobilisons pour le revendiquer sur la place publique

avec une fierté ostentatoire. La *puissance de notre volonté* s'exalte précisément quand il s'agit d'exprimer *notre volonté de puissance*.

Nous avons décrété que notre priorité d'Européens est de devenir une forteresse armée. Nous ne sommes plus ce sujet politique capable d'incarner la diversité, cherchant à désamorcer les volontés de puissance rivales par l'équilibre subtil de la diplomatie, de la politique, du droit, de la coopération économique, de la culture, des sciences et de la libre pensée. Nous sommes devenus le rival mimétique de ces mêmes entités « malveillantes » dont nous prétendions, en « bons volontaires », préserver le trésor pâlisant de notre supposée altérité.

Le moment est venu de reconnaître que la fin des illusions nous interpelle au premier chef. Elle met en demeure nos « destinées magnifiques et progressistes » et braque le projecteur sur l'écart entre ce que nous avons toujours proclamé être et ce que nous révélons être aujourd'hui — mais que nous avons toujours été. C'est pourquoi une lecture discontinuiste du plan de réarmement européen risque de nous égarer : elle agit comme un baume consolateur plutôt que comme la véritable révélation de notre condition d'anciennes puissances centrales et coloniales luttant pour préserver de vieux privilèges dans un monde multipolaire peu disposé à nous les reconnaître.

Une analyse lucide de la continuité entre le tissu ordinaire de la vie sociale et la dérive vers le réarmement est proposée par le sociologue Marco Revelli dans son article « *Guerra! Il tradimento dei chierici!* » (2025). Revelli met en accusation le processus d'individualisation radicale qui façonne nos sociétés depuis des décennies. La pensée libérale voyait traditionnellement dans la concurrence marchande l'alternative au conflit militaire — « là où ne passent pas les marchandises, passent les armées », selon la maxime attribuée à Frédéric Bastiat. Revelli renverse cette prémisse : loin d'être une alternative à la guerre, la concurrence néolibérale en incorpore la logique et la diffuse à travers tout le corps social. La bellicisation actuelle n'est pas un sous-produit accidentel du néolibéralisme, mais sa conséquence la plus cohérente. En soutenant le réarmement militaire, ses défenseurs — les nouveaux clercs — trahissent à la fois eux-mêmes et le reste de la Cité.

La première victime de cette trahison est le système éducatif, remodelé par la logique hégémonique de l'individualisme concurrentiel (cf. Laval, Vergne, Clément et Dreux 2011). L'école cesse d'être ce lieu destiné, dans l'horizon des Lumières, à édifier des relations fondées sur l'apprentissage partagé et le lien communautaire ; elle devient une fabrique d'individus compétitifs et prédateurs. Les enfants y sont (mal)éduqués dès leur plus jeune âge à regarder l'autre comme un concurrent dans un jeu à somme nulle, entre l'angoisse de figurer parmi les vainqueurs et la terreur d'être relégués chez les vaincus. Dans cette compétition généralisée, la réussite suppose l'accumulation de « crédits » valorisés comme des *stock-options* financières, l'ostentation de vêtements de marque pour humilier le camarade, la posture agressive et l'apprentissage de l'exploitation des vulnérabilités d'autrui : intimider ou être intimidé (Revelli 2025). C'est au cœur de ce régime de socialisation, saturé de violence symbolique, que prend forme la bellicisation de la société — non comme une exception, mais comme l'aboutissement logique d'un ordre social fondé sur la performance et l'atomisation.

Toute critique de la bellicisation doit d'abord dénoncer le lien consubstantiel entre violence et gestion administrative. Ce rapport se reflète dans la parenté sémantique des termes allemands *Gewalt* (violence, pouvoir coercitif) et *Verwaltung* (administration), inscrits dans un même champ sémantique de l'exercice de l'autorité : sous la forme de la coercition brute pour l'un, sous celle des procédures bureaucratiques rationnelles pour l'autre. Les dispositifs modernes de management, y compris dans le monde éducatif, présentent une filiation directe avec les doctrines militaires élaborées sous le national-socialisme, comme l'a démontré Johann Chapoutot dans *Libres d'obéir : le management du nazisme à nos jours* (2020).

La figure clé de cette généalogie est Reinhard Höhn, juriste et général SS, puis fondateur en 1956 de l'Académie des cadres de l'économie (*Akademie für Führungskräfte der Wirtschaft*) de Bad Harzburg, où se sont formés quelque 600 000 dirigeants jusqu'à sa mort en 2000. Le principe directeur commun au commandement militaire et au management selon Höhn réside dans la responsabilisation de l'officier ou du cadre au sein d'un dispositif d'une souplesse opérationnelle maximale. Toutefois, cette responsabilisation reste strictement bornée à la phase exécutive : la liberté dans le choix des moyens pour appliquer les directives, à l'exclusion de toute discussion sur la planification des fins. Le cadre, comme l'officier, garde l'initiative des moyens, mais jamais la définition des objectifs. Comme l'écrit Chapoutot :

« L'officier sur le terrain, comme le cadre, ne participe en aucune façon à la définition de l'objectif, car ce dernier lui a été assigné dans les limites d'une tâche à accomplir. Il ne lui appartient pas de décider quelle colline prendre ou quelle destination atteindre, ou de répudier cet objectif comme complètement absurde. Sa seule liberté est de trouver, par lui-même, de manière autonome, le moyen d'atteindre l'objectif. Il est, par conséquent, libre d'obéir » (2020; *page à vérifier dans l'édition française*).

La responsabilisation ne correspond en rien à une autonomie véritable : elle constitue une forme larvaire et sournoise de contrôle. L'autonomie, proclamée en façade, est vidée de toute capacité décisionnelle réelle pour devenir un instrument de gouvernement indirect. Ce modèle de management par objectifs s'avère particulièrement adapté aux formes néolibérales de subjectivation et à l'esprit postfordiste du nouveau capitalisme (Boltanski et Chiapello 1999), en ce qu'il enrôle l'engagement actif du travailleur au service de l'entreprise. Mais cet enrôlement prend la forme paradoxale et épuisante d'une double contrainte (*double bind*) : l'autonomie est exigée, mais au seul service d'ordres déjà scellés. Ainsi, l'injonction à l'autonomie devient, à l'instar de l'impératif paradoxal « sois spontané », une fiction dissimulant une pression permanente, où le management confronte le sujet à une authentique violence psychique.

Tout comme le management par objectifs, les systèmes standardisés de mesure de la performance — aujourd'hui omniprésents à l'école et à l'université — tirent leur origine des théâtres d'opérations militaires. Robert McNamara les expérimenta lorsqu'il était secrétaire à la Défense des États-Unis pendant la guerre du Vietnam, érigeant le « décompte des cadavres » (*body count*) en indicateur privilégié des progrès sur le terrain.

Comme c'est la règle dans le monde du travail, dès lors qu'un indicateur de performance devient lui-même un objectif, il cesse immédiatement d'être un bon indicateur : les acteurs réorientent leur conduite pour maximiser le chiffre au détriment du sens global de leur mission. C'est exactement ce qui advint au Vietnam. Comme le note l'historien Jerry Muller : « les divers corps des forces armées cherchèrent à maximiser le "produit" mesurable : l'armée de l'air multiplia les bombardements, l'artillerie augmenta le nombre d'obus tirés et l'infanterie affina le *body count*, en s'ajustant aux métriques statistiques élaborées par McNamara et ses analystes du Pentagone » (2018, p. 47 ; *ma traduction de l'édition en langue italienne*).

Guerre des mots contre les *outsiders*

Peut-être est-ce une vision trop cynique, mais le discours public donne souvent l'impression que l'Union européenne a besoin d'un agresseur externe pour renforcer le ciment idéologique qui assure sa cohésion — au point que, si cette guerre n'existait pas, on serait tenté de croire qu'il faudrait

l'inventer. C'est que les moments de crise guerrière exigent la bellicisation du discours public, une stratégie qui s'avère remarquablement efficace pour étouffer les voix dissidentes et fabriquer une cohésion émotionnelle, culturelle et politique. La menace armée constitue en effet l'état d'urgence archétypal, exploité à dessein pour mobiliser l'opinion en la sommant de se ranger derrière les élites, transformant ainsi les opposants politiques en *outsiders* internes dont la dissidence est assimilée à une menace pour la sécurité nationale.

Cette fonction stabilisatrice est principalement assurée par les intellectuels, les journalistes et les éditorialistes — qui agissent moins en tant qu'individus autonomes qu'en tant qu'agents d'un dispositif discursif plus vaste, qui détermine qui est autorisé à prendre la parole et quelles positions peuvent être tenues pour légitimes. La bellicisation de la sphère publique opère selon deux modalités complémentaires. D'une part, elle s'efforce de raviver un sentiment de supériorité civilisationnelle en invoquant les valeurs fondatrices d'un passé érigé en âge d'or — d'où cette rhétorique réactionnaire visant à « rendre à notre identité sa grandeur passée ». D'autre part, elle délégitime systématiquement quiconque exprime un avis discordant, allant jusqu'à brandir l'accusation infamante de collusion avec l'ennemi. Dans ce climat, la dissidence est reconfigurée en complicité ou en contiguïté idéologique avec le Kremlin — comme l'illustre la stigmatisation publique des soi-disant *Putinversteher* (ceux accusés d'une sympathie ou d'une compréhension excessive envers la Russie), une catégorie qui a profondément altéré le débat public, notamment en Italie.

Si la vérité est la première victime de la guerre, la construction artificielle de l'unanimité devient le produit dérivé majeur de la bellicisation du discours. Représenter l'opinion publique comme un bloc compact et homogène relève d'une mystification discursive : elle occulte le fait que, même face à un événement menaçant l'ensemble de la collectivité, les individus ne sont ni situés dans les mêmes conditions matérielles, ni investis des mêmes ressources symboliques. La rhétorique de l'uniformité ne se contente pas d'aligner les idées ; elle efface surtout les disparités vécues et la pluralité des appropriations subjectives de l'histoire en train de se faire. Un même événement ne revêt ni le même sens ni les mêmes enjeux pour tous. La perception d'une crise, la valeur qu'on lui prête et l'investissement émotionnel ou symbolique qu'elle suscite demeurent étroitement tributaires de la position spécifique que chaque sujet occupe au sein du champ social.

Cette hétérogénéité de l'expérience sociale n'est pas seulement d'ordre psychologique ; elle reflète les positions différenciées que les individus occupent au sein des champs sociaux. Le président émérite de la Cour constitutionnelle italienne, Gustavo Zagrebelsky (2025), en offre une illustration éclairante. Dans un entretien, il observe que la guerre n'est, par nature, jamais démocratique, mais toujours « oligarchique », puisqu'elle est « décidée par quelques-uns qui en tirent profit, aux dépens du plus grand nombre qui la mène et y risque sa vie ». Cet argument peut être éclairé à la lumière du concept d'*illusio* élaboré par Pierre Bourdieu, entendu comme l'adhésion tacite à la *doxa* d'un champ, c'est-à-dire à « la condition inquestionnée de toute discussion » (1997). Selon Bourdieu, les individus acceptent de manière pré-réflexive les enjeux du jeu auquel ils participent au sein des différents champs sociaux, ainsi que les régimes de vérité qui leur sont propres. L'*illusio* détermine ce qui apparaît comme important, désirable ou digne d'attention. Dès lors, ce qui constitue une menace, une urgence ou une valeur pour certains peut apparaître secondaire, voire dénué d'importance, pour d'autres.

La guerre est l'un de ces phénomènes qui prétendent monopoliser l'adhésion immédiate et unanime au champ des valeurs et des intérêts matériels et symboliques dont elle tire sa propre légitimation. En exigeant de tous un même degré d'engagement, elle tend nécessairement à effacer la pluralité des dispositions subjectives qui structurent l'expérience sociale, ainsi que les positions objectives dont

ces dispositions procèdent. En ce sens, la rhétorique de la bellicisation fait prévaloir la logique intrinsèquement oligarchique des *insiders* — ceux qui tirent profit d'un ordre social donné dont les enjeux sont désormais définis par rapport à la guerre. Elle reconfigure ainsi l'agenda public, réduit au silence les voix dissidentes et finit par méconnaître l'hétérogénéité constitutive des champs sociaux. Au nom de l'unité, elle consacre l'hégémonie des *insiders* et impose une logique de guerre qui, avant même de combattre un ennemi extérieur, s'attache à neutraliser la dissidence interne et à marginaliser les *outsiders*.

L'université de la paix et l'art des relations humaines : la leçon de Virginia Woolf

Tout le monde ne perçoit pas le monde depuis la même position sociale et tous ne partagent pas la même *illusio* : certains habitent la vie sociale en tant qu'*insiders* ; d'autres, relégués aux marges, doivent se résigner à l'expérimenter comme *outsiders*. C'est de cette prise de conscience que procède la réflexion de Virginia Woolf lorsque, face à la guerre qui menace la nation britannique, elle refuse de dissoudre la pluralité des positions individuelles au sein d'un unique front national. Elle formule au contraire une critique radicale des institutions éducatives — et de l'université en particulier — qu'elle invite à repenser non pas comme une arène de compétition méritocratique, mais comme un lieu de désarmement symbolique où cultiver l'art de la coopération.

Dans *Trois Guinées* (1938), l'écrivaine imagine recevoir une lettre d'un avocat d'âge mûr l'invitant à soutenir une initiative pacifiste. Tout en partageant son engagement contre la guerre, elle souligne qu'en tant que femme, elle ne saurait aborder la question du même point de vue que son interlocuteur, ne serait-ce parce qu'elle n'est pas engagée dans le champ social au même titre que lui. Plus fondamentalement encore, il lui est impossible de considérer le monde comme son interlocuteur, car elle ne partage pas avec lui la même *illusio*, c'est-à-dire le même investissement pratique dans les valeurs, les hiérarchies et les enjeux qui structurent ce champ. Comme elle le lui rappelle : « Bien que nous voyions le même monde, nous le voyons avec des yeux différents » (p. 41). Du point d'observation situé dans sa condition d'*outsider*, l'univers patriarcal du travail, de la guerre et de la vie publique ne pouvait lui apparaître que comme un monde étrange, étranger et, au moins en partie, hostile.

Pour bannir les conflits armés, Woolf estime indispensable de repenser en profondeur l'enseignement supérieur afin d'« apprendre à la jeunesse à haïr la guerre ». Dans sa perspective critique, les universités britanniques fonctionnent comme des institutions qui, en exaltant la compétition et le culte de la réussite, finissent par stimuler l'ambition individuelle aux dépens de la coopération. C'est précisément cette armature symbolique et axiologique qui, selon elle, jette les bases de cette logique exhibitionniste et musculaire responsable d'alimenter, dans les relations internationales, la politique de puissance et, avec elle, fatalement, la guerre. À l'appui de cette thèse, elle décèle une affinité saisissante entre la majesté ostentatoire des robes académiques bordées d'hermine et les insignes, décorations et médailles qui ornent les uniformes des hauts gradés de l'armée :

« Pour des hommes éduqués, porter un costume distinctif, ou arborer des titres et des sigles honorifiques avant ou après leur nom pour souligner leur supériorité — qu'elle soit de naissance ou d'esprit —, ce sont là des actes qui attisent la compétitivité et l'envie. Or, ces passions — sans qu'il soit besoin de recourir aux biographies ou à la psychologie pour le prouver — contribuent directement à encourager la disposition à faire la guerre » (p. 45).

L'université qu'elle appelle de ses vœux doit au contraire savoir former une « certaine forme de société » et un « type de personnes capables de contribuer à prévenir la guerre » (p. 61). Pour cette raison, l'enseignement supérieur ne devra pas enseigner « l'art de dominer les autres », mais « l'art des relations humaines ; l'art de comprendre la vie et l'esprit d'autrui ». Son objectif ne saurait être « de ségréguer et de spécialiser, mais d'intégrer » (p. 62).

En d'autres termes, l'université ne doit pas être conçue, comme elle l'est encore largement aujourd'hui, comme une « machine à trier » déshumanisante (*sorting machine* ; Sandel, 2020), mais comme un lieu où s'invente une société libre et inclusive : une société qui ne soit pas « saucissonnée en de tristes ordres de riches et de pauvres, d'intelligents et de stupides », mais où « tous les degrés et tous les types de valeur de l'esprit, du corps et de l'âme puissent s'exprimer et s'associer » ; une institution au sein de laquelle « l'on apprend parce qu'il est beau d'apprendre » et d'où seront enfin éradiquées une fois pour toutes « les anciennes vanités empoisonnées et les parades qui engendrent la compétition et l'envie » (p. 63).

Le savoir et la science sont et doivent demeurer « désintéressés » (p. 141), car la plus grave des trahisons est celle du cerveau : l'adultère de l'esprit que l'on commet lorsqu'on écrit pour l'argent, par ambition personnelle ou par soif de succès et de reconnaissance. « La culture mêlée à la publicité et à la notoriété est une forme purement adultérée de culture. » C'est pourquoi il faut s'abstenir de toutes les « formes de prostitution du cerveau [...] suggérées par les souteneurs et les ruffians de la traite des cerveaux » et refuser « les sonnaillies et les étiquettes avec lesquelles on étale et certifie le mérite intellectuel » (p. 145).

Pour Woolf, le lien entre la guerre physique et la guerre symbolique qui se livre dans les lieux de formation est d'ordre profondément structurel. Elle met ainsi au jour une correspondance profonde entre, d'une part, les images de mort et de destruction venues des théâtres d'opérations (tragiquement semblables par-delà la diversité des contextes) et, d'autre part, la « culture prostituée » et « l'esclavage de la pensée » (p. 146) engendrés par des systèmes d'enseignement et de recherche dominés par les logiques de la compétition et de la méritocratie. En définitive, la paix n'est pas un idéal abstrait, mais un engagement qui, pour ne pas demeurer une velléité, doit s'exercer constamment à partir des situations quotidiennes les plus insoupçonnées. Sa réalisation exige dès lors une transformation radicale des institutions civiles qui rendent la guerre possible, à commencer par l'université.

Le même principe doit s'appliquer aux professions libérales. Elles aussi doivent faire l'objet d'un réexamen anthropologique approfondi de leur déontologie afin d'extirper la culture de guerre de la vie quotidienne. Sans doute la réforme la plus profonde demeure-t-elle intérieure : elle concerne la « chasteté de l'esprit », c'est-à-dire la capacité de penser de manière autonome et non asservie. En premier lieu, il convient de bannir « tout ce qui sert à faire de la réclame au mérite, et [de] tenir pour certain que le ridicule, l'obscurité et la désapprobation sont préférables, pour des raisons psychologiques, à la renommée et à l'éloge » (p. 126). Mais il importe surtout de se défaire de tous les « liens de fidélité fictifs » créés par l'orgueil — par exemple « l'orgueil de votre patrie », tout comme « l'orgueil de votre religion, de votre université, de votre école, de votre famille ou de votre sexe » (*ibid.*). Du reste, s'il est un péché que de « vendre son corps pour de l'argent, c'est un péché plus grave encore que de vendre son esprit pour de l'argent » (p. 129). Préserver une pensée et une volonté autonomes apparaît alors comme la condition indispensable « pour effacer l'inhumanité, la bestialité, l'horreur et la folie de la guerre » (p. 130).

L'université de la guerre

Quel rôle une institution universaliste par excellence telle que l'université peut-elle et doit-elle exercer à une époque marquée par la division de l'humanité en blocs armés et la bellicisation générale du monde ? Dans un contexte d'extension de la logique martiale à l'ensemble du corps social, l'université risque de se réduire à un simple instrument de propagande ou, pire, à un dispositif d'hypocrisie institutionnalisée.

Ce dilemme a éclaté au grand jour lors des vives controverses suscitées par la volonté de boycotter les collaborations scientifiques avec des institutions académiques de pays considérés comme « ennemis » (la Russie) ou accusés de crimes de guerre (Israël). D'un côté, les partisans de cette mesure affirment que la suspension des partenariats enverrait un signal politique clair et sans équivoque — fût-il symbolique — de condamnation de choix incompatibles avec la mission transnationale et pacifique de l'université. De l'autre, imposer des sanctions académiques aux communautés scientifiques de ces pays risquerait d'« entraîner jusque dans la logique de la guerre (binaire, simplifiée, articulée autour de l'opposition absolue ami/ennemi) l'une des rares institutions en mesure de nous aider à sortir de ce trou noir qui dévore tout », pour reprendre les termes de Tomaso Montanari (2025, p. 89).

L'enjeu, cependant, excède la simple controverse conjoncturelle : il contraint à réinterroger la nature même de l'université, à dissiper le mythe de son universalisme et à remettre en cause le modèle épistémique qu'elle incarne autant qu'elle reproduit. L'université est-elle réellement une institution neutre, vouée à l'universalité du savoir ? Ou s'avère-t-elle au contraire l'héritière d'une longue histoire d'exclusion épistémique et d'homogénéisation culturelle, ancrée dans la violence et le rapport de force ? Après tout, « la neutralité est un dispositif idéologique au sein d'une société divisée entre oppresseurs et opprimés. Dans une telle société, demeurer neutre équivaut à se ranger du côté des puissants » (Santos 2018, p. 73).

Considérons la perspective néo-institutionnaliste de David Frank et John Meyer (2020), pour qui l'université constitue l'institution universaliste ultime de la mondialisation contemporaine. Après la guerre froide, elle s'est imposée comme une plateforme culturelle commune apte à traduire les savoirs locaux en codes universels, instaurant des normes partagées et une légitimité cognitive à portée transnationale. L'enseignement supérieur fonctionne ainsi comme un puissant vecteur d'isomorphisme global, jouant le rôle historique autrefois dévolu à l'Église. C'est pourquoi Frank et Meyer la qualifient de véritable « dais sacré » (*sacred canopy*) du monde contemporain : la seule institution globale capable d'ordonner l'expérience sociale par la rationalisation, la standardisation et l'accréditation des connaissances. Cette fonction symbolique façonne jusqu'aux subjectivités : les titres universitaires transmutent les citoyens des États-nations en « acteurs stratégiques » dotés d'une « essence créative divine », en mesure de s'insérer dans une société du savoir rationalisée. Selon les auteurs, l'université s'affirme dès lors comme la seule structure mondiale pleinement fonctionnelle en mesure de porter des valeurs universalistes, rationnelles et méritocratiques.

Mais c'est précisément là que réside la fracture. L'universalisme célébré relève du monologue, non du dialogue. Ses normes ne sont ni ne sauraient être neutres : elles sont historiquement situées, saturées de valeurs occidentales. Les réformes inspirées de la nouvelle gestion publique (*New Public Management*) — à l'instar du Processus de Bologne — n'ont fait que consolider cette logique coloniale en muant l'université en acteur de type entrepreneurial, tourné vers la production de capital humain sous les impératifs d'efficacité, de compétition et de standardisation. Classements internationaux, assurance qualité, métriques bibliométriques, hégémonie de l'anglais comme code unique de la science et homogénéisation des cursus constituent autant d'outils d'une domination qui approfondit de nouvelles inégalités dissimulées sous le masque du « mérite ».

Que l'on songe aux descripteurs de Dublin, devenus la grille de référence pour la conception des programmes et la certification des compétences en termes de résultats d'apprentissage et de comparabilité des diplômes. Parmi ces critères, celui relatif à « l'autonomie de jugement » apparaît particulièrement révélateur, sinon grotesque. Comment prétendre standardiser une faculté telle que l'autonomie qui, par définition, se dérobe à toute normalisation ? Comment concilier capacité critique et dispositif de contrôle, ou certifier la liberté au moyen d'indicateurs mesurables, si ce n'est dans les fictions les plus dystopiques d'une bureaucratie hors de contrôle ? De tels mécanismes mettent à nu la tension irréductible entre l'idéal proclamé d'un savoir ouvert et la logique opérationnelle d'un système dévoué à la mesure, la normalisation et la hiérarchisation. Ces instruments n'ont rien de neutre : ils alimentent un récit de légitimation qui, loin de refléter une quelconque universalité, masque la matrice coloniale du savoir académique.

En réalité, cette prétention à l'universalité n'est que l'aboutissement d'un long processus de domination épistémique. Comme le dénoncent les penseurs décoloniaux tels que Raewyn Connell (2019), Boaventura de Sousa Santos (2014) et Walter Dignolo (2021), l'universalisation de la connaissance promue par les universités occidentales ne dérive nullement d'une convergence spontanée, mais d'une longue guerre épistémique. Ancrée dans l'expansion coloniale européenne, cette guerre a imposé une division internationale du travail scientifique : aux centres impériaux la production théorique et l'élaboration des cadres interprétatifs via des pratiques d'extractivisme des savoirs ; aux périphéries l'assignation au rôle de pourvoyeuses de données, de matériaux bruts et de relevés empiriques. C'est ce que Santos nomme l'« épistémicide », c'est-à-dire la « destruction d'une immense variété de formes de connaissance [...] au sein des sociétés coloniales » (2018, p. 24), opérée par l'effacement systématique des cosmologies autochtones et des savoirs situés, relégués à l'invisibilité au nom de la rationalité moderne et des « épistémologies du Nord ».

Dès lors, les logiques qui régissent l'université contemporaine débordent largement le cadre académique : elles participent d'un ordre global qui façonne simultanément les régimes de savoir, les formes de la domination et la conduite de la guerre. Ce long processus d'épistémicide emporte des conséquences politiques et matérielles majeures. Il fournit le socle symbolique et cognitif d'un ordre mondial qui se prévaut de la rationalité, mais n'hésite pas à recourir à la force pour s'imposer. L'université universaliste, drapée dans sa neutralité et sa vocation globale, s'intègre pleinement à ce système avec ses « tours d'ivoire et d'acier » (Wind 2024) : elle fournit le vocabulaire conceptuel dont l'Occident arme la légitimation de ses interventions, forme les élites mondiales aux dogmes de l'efficacité, de la rationalité instrumentale et du progrès linéaire, concourt à la production des technologies du complexe militaro-industriel, et tranche la frontière entre le « civilisé » et le « barbare ». En ce sens, loin de constituer un rempart pour la paix, l'universalisme académique s'impose comme l'une des conditions symboliques de la bellicisation du monde à laquelle nous assistons. Car les guerres, avant d'être livrées avec des armes, se préparent et se mènent à travers des concepts, des métriques et des cadres épistémiques qui ordonnent le monde selon une géographie particulière du pouvoir.

La nouvelle école militariste

Il n'y a pas de réarmement militaire sans une mobilisation culturelle réciproque, doublée d'un enrégimentement idéologique calibré sur la bellicisation croissante du discours public et du sens commun. Préparer la guerre exige la diffusion capillaire de l'esprit martial au sein du tissu social et culturel, dans chacune de ses dimensions. Il devient impératif de serrer les rangs afin de forger une cohésion idéologique qui obture tout espace au penser critique comme à l'information dissonante,

perçus comme autant d'obstacles à la fabrique d'un récit unifié face à l'ennemi. Comme dans toute entreprise de propagande accomplie, la guerre se mène d'abord sur le front culturel et intérieur bien avant d'engager le fer sur le champ de bataille.

Dès lors, il n'y a rien de surprenant à ce que le Parlement européen ait approuvé à une large majorité, le 2 avril 2025, la résolution annuelle 2024 consacrée à la « mise en œuvre de la politique de sécurité et de défense commune »¹². Au titre des dispositions arrêtées, le Parlement s'engage à « instituer un “bouclier européen de la démocratie” » (art. 127) et invite la Commission et les États membres à « envisager de créer une structure indépendante dotée de ressources suffisantes et chargée de recenser, d'analyser et de documenter les menaces liées aux activités de manipulation de l'information et d'ingérence menées depuis l'étranger contre l'Union dans son ensemble » (art. 143). Cet organe se verrait entre autres confié le soin de traquer et d'éradiquer tout contenu en ligne jugé trompeur. Un tel dispositif évoque le sinistre souvenir de la Commission sur les activités anti-américaines instaurée aux États-Unis dans les années 1950, orchestratrice de la « chasse aux sorcières » qui frappa artistes, intellectuels et agents publics suspects de connivence avec l'ennemi.

De façon analogue, l'instance projetée par le Parlement européen prétend exercer un magistère sur l'information publique, purgeant *de facto* le débat démocratique de toute expression divergente. Ce processus de bellicisation culturelle ne se cantonne pas au contrôle de l'information : il investit le champ éducatif pour frapper de plein fouet l'école et la formation des générations futures (voir Observatoire contre la militarisation des écoles et des universités, 2025). Ce scénario inquiétant présage une reconfiguration idéologique inédite de l'enseignement : si les trois dernières décennies ont assisté à l'avènement de la « nouvelle école capitaliste » (Laval, Vergne, Clément et Dreux, 2011), toutes les conditions semblent aujourd'hui réunies pour voir émerger une véritable « nouvelle école militariste ».

Dans ce même rapport, les États membres sont invités à « élaborer des programmes de sensibilisation et d'éducation, notamment à l'intention des jeunes, destinés à améliorer les connaissances et à favoriser le débat sur la sécurité, la défense et l'importance des forces armées, à renforcer la résilience et la préparation des sociétés face aux défis en matière de sécurité » (art. 164). Cette perspective implique également de « cultiver la résilience psychologique des personnes et la préparation des ménages grâce à un concept de résilience associant l'ensemble de la société et prévoyant l'engagement actif des institutions de l'UE, des États membres, de la société civile et des citoyens » (art. 165). Le texte préconise spécifiquement de « développer des programmes de “formation des formateurs” et des actions de coopération entre les institutions de défense et les universités des États membres de l'Union, telles que des cours, des exercices et des jeux de rôle militaires à l'intention des étudiants civils » (art. 167).

La Pologne s'est déjà engagée dans cette voie, introduisant dès 2023 au sein des établissements secondaires le programme « Éducation avec l'armée » (*Edukacja z wojskiem*), qui conjugue apprentissage théorique et entraînement pratique — incluant exercices de tir, simulations de combat et discipline militaire. Au printemps 2024, cette initiative aurait concerné quelque 90 000 élèves répartis dans plus de trois mille établissements (Caridi, 2025), et son extension est programmée dans les années à venir afin d'enraciner une culture de la défense et de la sécurité militaire au cœur de la société. C'est là un modèle inquiétant de ce que pourrait devenir l'instruction en Europe. Du reste, l'Italie s'emploie elle aussi à légitimer les valeurs martiales, multipliant les initiatives où des représentants des forces armées investissent les écoles pour sensibiliser les élèves aux exigences de la défense nationale.

12 https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-10-2025-0058_FR.html

Une école de la province de Vicence a ainsi consacré plus de 15 000 euros issus de fonds européens pourtant fléchés vers la « réduction des écarts territoriaux » à un stage dispensé par des experts en « survie militaire » au sein d'un stand de tir. Il est éclairant de citer la réaction suscitée par l'une de ces initiatives auprès d'un collectif de parents d'élèves du lycée public « Lucio Piccolo » de Capo d'Orlando (Messine), qui a adressé la lettre suivante à la proviseure de l'établissement :

« Il apparaît tout à fait inopportun que l'école — sanctuaire où se façonnent les consciences, où se cultivent les valeurs et où se bâtit l'avenir — se transforme en terreau fertile pour la propagation d'idéologies militaristes et l'enrôlement des esprits au service de la guerre. Dans le climat socio-politique actuel, nous assistons à la normalisation progressive d'une éducation à la guerre, au sein d'une atmosphère toujours plus préoccupante. [...] Le rôle de l'institution scolaire est d'enseigner à la jeunesse l'art du débat, du dialogue et de la compréhension mutuelle. Elle doit être le lieu où se forge une culture de la paix, de la diplomatie et du respect de l'altérité. Toute tentative d'y introduire des activités aux résonances militaires risque de saper ces fondements. [...] On ne saurait tolérer que l'école et ses élèves soient réduits à un vivier de recrutement ou à un rouage du consentement au service des entreprises guerrières. L'article 11 de la Constitution italienne énonce clairement que la Nation répudie la guerre comme instrument d'atteinte à la liberté des autres peuples et comme mode de règlement des différends internationaux. Loin d'être une formule creuse, il s'agit d'un principe cardinal devant orienter chaque choix éducatif. Chaque élève est en droit d'exiger une instruction qui le façonne en citoyen conscient, éclairé et soucieux de contribuer à un monde meilleur — et non en futur soldat sacrifié à des conflits qui enrichissent une poignée d'intérêts et fauchent d'innombrables vies. L'école est le cœur palpitant de la société : elle doit rester un espace de paix » (cité dans Turato 2025).

Résilience : de vertu économique à vertu militaire

La résolution du Parlement européen marque un basculement fondamental dans le cadrage de la guerre. Loin d'être traitée comme une rupture accidentelle à résorber au plus vite, la guerre y est réinstituée en état de mobilisation permanente. Élevée au rang de principe directeur de la politique européenne, cette perspective accélère la bellicisation de la société et normalise l'état de guerre.

Tout aussi révélateur apparaît le recours du rapport à la notion de « résilience », l'un des maîtres mots de la rationalité néolibérale. D'une faculté individuelle permettant d'affronter des épreuves traumatiques ou exceptionnelles, elle s'est muée en un dispositif discursif destiné à légitimer l'adaptation passive à des conditions d'existence toujours plus extrêmes — jusqu'à la normalisation même de la guerre. Il n'y a dès lors rien de surprenant à ce que le rapport du Parlement européen déplace la résilience de la vertu économique vers la valeur martiale. Des décennies de subjectivation néolibérale ont façonné des sujets disposés à accepter, psychologiquement et culturellement, les rigueurs de la compétition économique comme une fatalité, et à les gérer avec résilience plutôt qu'à en attaquer les causes structurelles. Aujourd'hui, cette même logique s'étend à la bellicisation permanente de l'existence.

« L'économie est la méthode ; l'objectif est de changer le cœur et l'âme ». C'est par ces mots, devenus l'une de ses formules les plus célèbres, que Margaret Thatcher concluait un entretien au *Sunday Times* le 1^{er} mai 1981. Plus de quarante ans plus tard, les effets de la métamorphose anthropologique induite par ce programme politique se donnent à voir en toute clarté : là où nous

lutions autrefois pour transformer le monde par l'action collective, nous nous résignons à l'idée que c'est le monde qui nous transforme, nous astreignant à un ajustement purement individuel. De cette défaite, nous avons appris à faire une vertu : celle de faire bonne figure à mauvais jeu. L'insistance de la résolution sur la résilience repose sur une conception au fond post-démocratique et profondément dépolitisée, selon laquelle le monde serait un donné intangible auquel il ne resterait qu'à se plier. Cet *habitus* mental, où chaque épreuve est intériorisée comme un défi strictement personnel, a progressivement érodé notre capacité de penser politiquement. Dès lors, des décisions d'une portée majeure — comme l'augmentation des dépenses militaires ou la désignation d'un ennemi extérieur — tendent à être acceptées comme des données de fait à gérer psychologiquement, plutôt que comme des choix politiques à débattre publiquement et à contester dans leurs fondements mêmes. Dès l'instant où la Russie est définie sans appel comme « l'ennemi », aucune alternative ne nous est laissée que d'intérioriser cette représentation et d'y réagir : le réarmement et les risques de destruction apparaissent alors comme un destin inéluctable, et non plus comme une construction politique à problématiser. En somme, Thatcher nous l'avait appris : face à la guerre non plus, *there is no alternative*.

Voilà le noyau dur de la gouvernementalité de guerre. C'est précisément là le but de la bellicisation du discours public menée par le Parlement européen : faire de la guerre un fait à métaboliser sur le plan psychologique, plutôt qu'un choix politique soumis à la critique. Revenir à l'ouvrage de Galtung : réapprendre à penser que des alternatives existent — quand bien même on nous répète de manière obsessionnelle qu'il n'y en a pas — constitue le premier geste de résistance face à une culture de la résilience dénuée de toute portée transformatrice.

Naturellement, pour métamorphoser l'Europe en une sorte de forteresse Bastiani, un travail préalable de construction symbolique de l'ennemi est indispensable. L'ennemi se trouve à la racine même de cette mutation du régime de signification des politiques européennes : un ennemi imaginé, redouté, obsessionnellement évoqué et invoqué, presque désiré. Un ennemi russe qui, à ce qu'il semble, s'il n'existait pas, devrait être inventé. Un ennemi fonctionnel et nécessaire, dont le préambule de la résolution (point B) va jusqu'à affirmer qu'en choisissant de « faire la guerre aux pays européens ou de chercher à les déstabiliser », il constituerait « la menace la plus grave et sans précédent pour la paix mondiale, ainsi que pour la sécurité et le territoire de l'UE et de ses États membres ». Qualifier la Russie de « menace sans précédent » revient implicitement à poser que Poutine serait aujourd'hui plus dangereux encore qu'Hitler hier — ce qui exclut d'emblée toute hypothèse de négociation avec une telle figure du mal. Pourtant, un tel jugement contraste vivement avec l'attitude adoptée par l'Union européenne face à d'autres théâtres internationaux comparables. Si Poutine a indiscutablement violé le droit international en envahissant l'Ukraine (qui ne fait d'ailleurs pas partie de l'UE) « afin de réaliser sa vision impérialiste du monde », Netanyahu ou Trump ont eux aussi été accusés de violations du droit international sans susciter chez les Européens le moindre projet de réaction militaire, ni même la plus modeste sanction économique. À ne considérer pourtant que les seuls intérêts matériels du Vieux Continent, une éventuelle déportation des Palestiniens de Gaza et de Cisjordanie ne serait pas moins déstabilisatrice que l'agression russe pour des pays européens risquant d'avoir à gérer des millions de réfugiés fuyant les territoires ravagés par l'offensive israélienne. Sans même évoquer les conséquences désastreuses pour l'Europe d'une guerre déclenchée contre l'Iran.

Ce sont là les contradictions typiques où s'enferment les partisans du choc militaire avec la Russie, que Marco Travaglio a qualifiés de manière piquante de « *guerrapiattisti* » [néologisme forgé par analogie avec les « platistes »] :

« La Cour pénale internationale ordonne l'arrestation de Netanyahu, Gallant et des chefs du Hamas pour crimes de guerre. Et les thuriféraires de la CPI, qui exultaient il y a deux ans à la perspective de l'arrestation imminente de Poutine, s'en prennent aujourd'hui à elle ou s'alarment qu'en l'absence de Bibi toute hypothèse de négociation s'effondre. Ils étalent ainsi le deux poids, deux mesures d'un Occident qui applique le droit international à ses ennemis et s'en affranchit pour ses amis » (Travaglio 2024).

Mais ce n'est pas tant ce deux poids, deux mesures que nous entendons souligner ici. Il s'agit plutôt de dénoncer la logique mimétique — et à vrai dire paranoïaque — d'une politique européenne qui, tout en reprochant à la Russie de lui faire la guerre, n'hésite pas à inviter « les États membres à lever toutes les restrictions qui empêchent l'Ukraine d'utiliser des systèmes d'armes occidentaux contre des objectifs militaires légitimes sur le territoire russe ».

Un tel discours ne façonne pas seulement les orientations diplomatiques ; il altère la perception du passé et réécrit la mémoire collective. La déclaration du président du Piémont Alberto Cirio rendant hommage, à la veille du 25 avril, aux *alpini* tombés durant la campagne de Russie en combattant « pour notre liberté », en offre une illustration éclairante. Une telle affirmation ne se contente pas d'occulter le cadre historique de cette expédition militaire menée aux côtés de l'Allemagne nazie : elle montre comment le climat politique actuel remodèle le passé pour étayer les récits du présent. La leçon de George Orwell en devient prophétique : « Celui qui contrôle le passé contrôle l'avenir ; celui qui contrôle le présent contrôle le passé ».

Armons-nous et partez ! Les intellectuels qui restent à l'arrière

En Italie, la militarisation de l'éducation est déjà bien avancée (Mazzeo 2024). Mais un phénomène apparaît particulièrement frappant — et plus inquiétant encore, peut-être, que la fascination croissante pour la guerre : l'appel aux armes orchestré dans la presse quotidiennes comme sur les plateaux de télévision par des figures de premier plan de l'intelligentsia. D'Antonio Scurati à Umberto Galimberti, en passant par Vittorio Emanuele Parsi (2022), l'espace public ne cesse de retentir d'injonctions martiales nous sommant de devenir des « guerriers », de prendre les armes et de secouer notre « syndrome de l'inerte » historique (Galli della Loggia 2026). En définitive, il nous est demandé d'abdiquer un caractère national supposé immuable, fait de pusillanimité et de couardise. Certains en viennent même à projeter une vaste « opération pédagogique » destinée à faire admettre le réarmement non plus comme une réponse circonstancielle à la guerre en Ukraine, mais comme une nécessité structurelle pour une « Europe menacée par les drones et abandonnée à son sort par Donald Trump » (Mieli 2026).

Pourquoi une partie de l'intelligentsia italienne a-t-elle abandonné la posture critique pour revêtir avec désinvolture le casque de la paranoïa belliciste, au moment même où « l'heure des décisions irrévocables »¹³ ressurgit à l'horizon historique ? L'enrôlement symbolique dans la défense sacrée de la patrie — ou plutôt de l'Occident, et ce en dépit même du pays (les États-Unis) qui en constitue le chef de file et l'actionnaire majoritaire — auquel on nous convoque adopte la tournure burlesque et paradoxale du « armons-nous et partez » (autrement dit : combattez, nous vous regarderons faire). Loin d'agir en « guerriers », ces intellectuels se font les dociles instruments de la fabrique du consentement à la guerre et les vecteurs de la bellicisation de la sphère publique.

Quelle responsabilité les intellectuels assument-ils aujourd'hui dans cette mobilisation de l'opinion publique ? Depuis la Seconde Guerre mondiale, les conflits menés par les États-Unis ont toujours

13 C'est par ces mots fatidiques que Benito Mussolini annonça l'entrée en guerre de l'Italie contre la France le 10 juin 1940.

révélé une nette fracture au sein du monde intellectuel entre « experts responsables » et « fous idéalistes », pour reprendre la formule d'un essai célèbre de Noam Chomsky paru en 1967 et réédité cinquante ans plus tard (2017). Cette ligne de partage oppose la « critique responsable » des technocrates de l'establishment aux critiques qualifiées de « sentimentales », « affectives » ou « hystériques » portées par ceux qui appellent à la contestation dans la rue.

Ce qui séparait les uns des autres tenait essentiellement à la fidélité à l'État et à l'alignement sur les appareils institutionnels. Les « experts responsables » s'enrôlaient au service des gouvernements en place ; lorsqu'il leur arrivait de contester une guerre, c'était uniquement parce qu'elle devenait trop coûteuse et contraire aux intérêts nationaux, du Vietnam à l'Afghanistan. Le travail de bellicisation psychologique qui leur incombait consistait à persuader l'opinion d'une menace imminente. Comme l'expliquait Chomsky, il est superflu de démontrer la réalité de la menace : il suffit que la population se sente menacée.

À l'inverse, les « fous idéalistes » — désignation méprisante forgée du point de vue de l'expert — s'inscrivaient dans la tradition dreyfusarde de l'intellectuel : ils se sentaient investis d'un devoir de vérité (ou de ce qu'ils tenaient pour tel), par-delà et souvent contre les politiques de puissance de leur propre État. Alors que les experts responsables évoluaient dans un cadre de sens tracé par l'autorité étatique, les intellectuels idéalistes mettaient leur magistère moral au service de la critique de l'État.

Aujourd'hui, toutefois, la grammaire de l'engagement intellectuel s'est altérée. Les intellectuels qui œuvrent à la bellicisation de la société ne sont plus seulement les suspects habituels de l'expertocratie responsable : à leurs rangs s'est rallié un contingent d'intellectuels se réclamant des valeurs. À ceci près que la vérité au nom de laquelle ils appellent aux armes coïncide désormais sans réserve avec les intérêts économiques, politiques et géopolitiques de l'État. À leurs yeux, toute béance entre la vérité et la raison d'État s'est résorbée : l'*état de la vérité* coïncide entièrement avec la *vérité d'État*. Et c'est depuis le sommet de cette identification absolue qu'ils s'arrogent le droit de proclamer l'infériorité morale de quiconque ose s'y opposer.

Le débat italien contemporain est à cet égard particulièrement révélateur, en ce qu'il manifeste cette résorption de la distance critique. Nombre de voix plaidant pour le réarmement ne parlent plus seulement le langage de la nécessité technocratique. Loin de se borner à légitimer la raison d'État, elles la moralisent, élevant le calcul géopolitique au rang d'impératif éthique. Dans cette perspective, la bellicisation de la vie devient la condition même d'une régénération morale.

L'illustration en est fournie par le philosophe et psychanalyste Umberto Galimberti, qui présente la restauration de l'*éthos* guerrier como le remède au prétendu déclin moral et anthropologique de l'Europe. Lors d'une intervention télévisée, il déplorait que la génération actuelle, « troisième génération consécutive préservée de tout conflit », n'ait plus conscience de ce que signifie véritablement la guerre. Certes, concédait-il, « la paix rend meilleur », tout en s'empressant d'ajouter qu'elle rend aussi *inerme* (*imbelle* en italien) : « Si la Russie avait attaqué l'Italie, nos jeunes auraient-ils eu la même capacité de réaction que les Ukrainiens ? Je ne le crois pas. » Le problème, selon lui, est que la paix engourdit la dimension guerrière prise en son sens noble — celui de défendre sa terre et ses droits. La démocratie ne se défend pas seulement dans la rue ; il faut aussi la défendre face à des autocrates comme Trump ou Poutine, en élevant notre niveau de force pour rivaliser avec ceux qui « ne comprennent que le langage de la force ». En somme, la subjectivité européenne serait devenue *imbécile* ou *imbelle* — du latin *imbellis* (*in-* et *bellum* : inapte au combat) —, qualificatif désormais mobilisé pour stigmatiser ceux qui auraient perdu la fermeté morale nécessaire au maintien de la volonté de puissance occidentale.

Nous croyions que reléguer la guerre constituait un progrès de civilisation ; nous découvrons que c'est au contraire la disposition à la guerre qui doit passer pour le véritable signe de l'éthicité. Nous croyions la guerre barbare et exécrationnelle ; il nous faut admettre que notre faute consiste à nous en être dispensés trop longtemps. Pour sauver notre monde et en préserver les vertus, nous aurions besoin d'une subjectivation guerrière fondée sur l'héroïsme.

Une interprétation psycho-historique analogue de la défiance italienne envers la guerre — pourtant inscrite à l'article 11 de la Constitution — a été proposée dans le *Corriere della Sera* par l'historien Ernesto Galli della Loggia, qui la rattache à un « syndrome de l'inerte » hantant la société depuis la Seconde Guerre mondiale. Une « intime perte de confiance en soi » et un « auto-dégoût » pathologique nous tiendraient pusillaniment éloignés du devoir de réarmement en soutien à l'Ukraine, au point que « nous ne nous sentons plus capables de rien de grand ». Il est saisissant de voir comment « cette épreuve suprême qu'est la guerre » cesse d'être un péril pour devenir un facteur d'éthicité et de vertu civique, tandis que le pacifisme est assimilé à un repli impuissant, prélude à « un immobilisme qui ressemble de plus en plus à l'asphyxie d'une mort lente ».

Pour sa part, Antonio Scurati — pourfendeur autrefois inflexible du fascisme — ne semble nourrir aucun doute : le mal réside dans l'absence dramatique de guerriers « féroces, formidables, fiers et victorieux ». « Nous, Européens occidentaux, expliquait-il sur un ton grave, avec l'air affligé de celui qui pleure un patrimoine de vertus irréparablement perdu, nous n'en avons pas, nous n'en sommes pas, nous ne sommes plus cela. » Quatre-vingts ans de paix — voilà le scandale originaire de notre décadence ! — auraient dissipé en nous tout esprit combatif, de sorte que nous ne disposerions plus d'« hommes résolus à tuer et à mourir ». Pourtant, pour nos ancêtres, la « guerre héroïque » fut le moteur de l'histoire, « le récit fondateur de l'identité européenne », le « creuset où se forgeait le sujet », le fondement même de la civilisation. La guerre aurait représenté pour nous « l'expérience pleine, le moment de vérité où naquirent les formes de la politique, se définirent les valeurs sociales et se décidèrent les destins ». Bénis soient donc ces temps héroïques, au regard desquels notre attachement au « droit à la santé et à l'éducation pour tous, au dépassement du machisme et du racisme, à l'émergence d'une conscience pacifiste et écologique » n'est plus qu'un « progrès régressif », le signe d'un désenchantement mélancolique et imbelle du monde.

Dans un entretien célèbre de 1976, Martin Heidegger affirmait que « seul un dieu peut encore nous sauver ». Aujourd'hui, Scurati semble lui répondre que seule la Guerre peut nous sauver, en réanimant les vertus primordiales des Européens. Le concept même de « vertu » mérite que l'on s'y arrête. Si la vertu désigne aujourd'hui le bien au sens moral, elle dérive étymologiquement du latin *vir* (« homme » au sens masculin). Dans les sociétés anciennes, la *virtus* qualifiait avant tout la valeur guerrière et la vigueur mâle. Le mot « héros » procède du même champ (*hērōs* : le combattant vigoureux).

Cette étymologie met à nu la portée inavouée du projet de Scurati : soigner une citoyenneté jugée « imbelle » (sans guerre) en lui injectant la potion ancestrale de la *virtus* (la force virile). La « guerre héroïque » appelée à restaurer notre vertu perdue se réduit ainsi à une question de testostérone. Et ce, sans préjudice de la concession « féministe » que Scurati s'accorde au passage lorsqu'il concède qu'il faut certes des armes (le programme *ReArm Europe* lancé par von der Leyen), mais surtout « de jeunes hommes (et des femmes, si vous voulez) capables, prêts et disposés à s'en servir » (*Readiness 2030*, plan rebaptisé *Preparedness 2030* sous l'impulsion italienne). « Malheureux le pays qui a besoin de héros », disait Bertolt Brecht ; il convient d'ajouter aujourd'hui : et plus malheureux encore celui qui commence à avoir besoin d'héroïnes.

Parmi les discours nous enjoignant au réalisme face à un agresseur potentiel (ou plutôt certain), la réflexion de Scurati est précieuse par ce qu'elle trahit : pour cultiver la vertu qui aurait fondé notre

civilisation, il nous faut impérativement un ennemi. La voilà, la véritable fin des illusions : non pas la découverte soudaine de notre vulnérabilité sans le parapluie américain, mais la prise de conscience que nos vertus d'Occidentaux et notre prétendue supériorité civilisationnelle reposent sur la normalité ancestrale de la guerre et sur un état de nature régi par la violence.

La régression, voilà la civilisation : voilà ce que Scurati finit par avouer en abandonnant toute fiction progressiste. Sans ennemi, pas de guerre. Sans guerre, pas de vertu. Sans vertu, pas de civilisation — seulement des êtres humains incapables de tuer et de mourir.

La puissance du neutre : pour une politique d'équiproximité

Résister à la bellicisation du discours public exige un nouveau paradigme communicationnel. Non un paradigme de l'équidistance, mais de l'équiproximité : une neutralité fondée non sur le retrait hors du conflit mais sur une proximité avec toutes les personnes qui en subissent les conséquences.

L'une des conséquences les plus graves — et les moins débattues — de la guerre déclenchée par Poutine est la délégitimation, dans l'espace public et médiatique, de toute voix qui refuse de céder à l'injonction morale du « parti pris ». Dans un tel climat, toute tentative d'analyse complexe se trouve d'emblée disqualifiée comme une ambiguïté suspecte. À l'instar du champ de bataille, le champ de l'information se voit imposer une logique binaire : ami ou ennemi, avec nous ou contre nous. Quiconque tente de penser autrement se voit marginalisé ou accusé, plus ou moins sourdement, de complaisance envers l'adversaire.

Le débat s'en trouve polarisé, stérile, enfermé dans des schémas simplistes. Disparaissent les nuances, les contradictions internes et la possibilité même d'énoncer un discours non prescrit par le récit dominant. Le discours public se réduit à une alternative forcée : combattre le nième « État voyou » (Derrida 2003) ou s'en faire le complice.

Pourtant, la réalité qui échappe au champ médiatique s'avère bien plus réfractaire. Les sondages indiquent que l'envoi d'armes à l'Ukraine ne rassemble pas un consensus massif au sein de la population italienne — signe que le « pays réel » demeure moins militariste que ne le laissent accroire les représentations dominantes. Ce décalage exige une interrogation : quel espace subsiste-t-il pour une position non alignée qui ne cède pas pour autant à l'indifférence ? Est-il encore possible de concevoir une neutralité qui se détache de l'équidistance pour s'adosser à une éthique de l'écoute, de l'empathie et de la responsabilité partagée ? C'est ce que nous nommerons l'équiproximité.

Par équiproximité, nous entendons une posture qui ne se réfugie pas dans l'abstention, mais demeure au plus près de la souffrance, des craintes et des revendications de toutes les personnes emportées par le conflit. Cette proximité n'efface en rien l'asymétrie entre agresseur et victime, ni ne suspend l'imputation des responsabilités politiques. Elle refuse en revanche que cette asymétrie épuise à elle seule l'horizon de la perception, du dicible et de l'empathie. L'équiproximité ne distribue pas le jugement moral à parts égales ; elle engage une même disposition à l'égard de la vulnérabilité humaine, de la souffrance et de l'expérience vécue par tous les protagonistes. En ce sens, elle constitue une neutralité active : une posture qui ne renonce nullement au jugement critique, mais refuse que la logique de la guerre régente l'ensemble du champ du visible et du pensable.

Pour penser cette neutralité, Roland Barthes offre dans *Le Neutre* (2002) un cadre particulièrement fécond, en envisageant le Neutre comme une puissance de transformation du langage et du lien social. Tout code communicatif fonctionne à partir d'un paradigme binaire qui, en même temps qu'il rend le sens possible, en assigne les limites. Le Neutre est précisément ce qui déjoue ce que Barthes nomme le « binarisme implacable du paradigme » (2002, p. 33). Adopter la perspective du Neutre, c'est éprouver la suspension de tout sens institué, désormais incapable de s'inscrire dans l'opposition établie.

Vis-à-vis du paradigme, le Neutre agit comme un *écart* : ce qui est rejeté hors du système, mais aussi ce qui en dévie la logique, à la manière du cavalier contournant les pièces sur l'échiquier pour ouvrir une alternative là où ne régnaient que des coups obligés. En suspendant les régimes de vérité qui dictent ce qui peut être dit et ce qui demeure indicible, le Neutre fait place à ce qui excède la règle. C'est à cette seule condition que peuvent se déployer de nouvelles zones de visibilité et d'autres nuances là où n'existaient que des angles morts ou des antagonismes tranchés. Là où surgit le Neutre, le champ binaire se reconfigure : un *tertium datur* devient alors pensable.

Si le paradigme binaire ne subsiste que par l'opposition mimétique, le Neutre introduit une suspension réflexive qui désarme le conflit et permet de *comprendre* — contenir et accueillir — cela même qui paraît inintelligible : l'inhospitalier par excellence.

En ce sens, le Neutre est d'abord le lieu du témoignage : il préserve et accueille des possibilités perçues comme incompatibles. L'étymologie du terme *testis* désigne « celui qui se tient comme tiers ». Proche parce qu'il assiste à l'événement, distant parce qu'il demeure tiers à l'égard des belligérants, le témoin n'a pour vocation ni de juger ni de plaider pour l'une des parties. Sa tiercéité même déconstruit le code binaire qui alimente tout conflit, du litige judiciaire à l'affrontement géopolitique.

Dans le contexte de la guerre menée par Poutine contre l'Ukraine, émettre des réserves quant à la politique des pays de l'OTAN ne relève pas d'un choix de camp anti-occidental — n'en déplaie au paradigme binaire qui oppose le Bien et le Mal, la Démocratie et le Totalitarisme, « Nous » et « Eux ». Au contraire, cela témoigne du fait que l'appartenance à l'Occident engage d'autres valeurs que la seule logique de guerre : notamment le combat pour une société ouverte où la rencontre avec l'altérité ne débouche pas sur l'affrontement violent. S'il s'agit d'édifier une société plus hospitalière, il nous faut apprendre à cohabiter avec l'altérité, ce qui exige de repenser le sens de la communication et d'en déconstruire le binarisme intrinsèque.

Il convient de noter que dans le sens commun, la neutralité est presque exclusivement appréhendée sur un mode négatif. Son étymologie en témoigne : *neuter* (de *nec uter*) signifie en latin « ni l'un ni l'autre ». Il désigne un lieu autre qui est en réalité un non-lieu, séparé et disjoint des belligérants, un espace où le « neutre » se retranche pour échapper au conflit. Réduit à ces termes, le sujet neutre passe pour indifférent ou lâche — celui qui, par opportunisme ou petitesse, refuse d'assumer publiquement une position engagée. On serait neutre par égoïsme, par repli sur l'intérêt privé, par pavidité ou par idiotie (l'*idiôtês* grec désignant le citoyen privé, dépourvu de charge et de reconnaissance publiques). Quel que soit le jugement moral porté, cette conception négative de la neutralité se traduit par l'équidistance et le *dis-inter-esse* : littéralement le « ne pas être parmi » les combattants.

Il est singulier que l'adjectif latin *uter* (« l'un et l'autre ») n'ait jamais donné lieu à une conception positive de la neutralité comprise comme équiproximité — c'est-à-dire comme *inter-esse* (« être parmi ») et partage du destin des parties en présence. Le neutre apparaît toujours comme celui qui se retire, jamais comme celui qui accepte d'habiter le lien contradictoire qui sépare et unit les belligérants.

Les récits médiatiques tendent à opposer la souffrance des Ukrainiens à la cruauté des Russes. Presque rien ne filtre, en revanche, de la cruauté des premiers ni de la souffrance des seconds ; or, dès lors qu'un phénomène échappe au champ de la couverture médiatique, nous finissons par le réputer inexistant. C'est pourtant dans les interstices de ce récit univoque brossé en noir et blanc que les médias pourraient ouvrir l'espace d'une neutralité non négative : une équiproximité capable de nous faire toucher du doigt, par-delà les identités et les responsabilités politiques, la chair prépolitique commune — tour à tour féroce ou souffrante — des uns et des autres.

Autrement dit, une communication véritablement neutre ne devrait pas tant exposer le *quoi* des belligérants (ce qu'ils représentent sur l'échiquier géopolitique) que leur *qui* : des personnes singulières écrasées par la mécanique d'une puissance systémique qui prétend agir en leur nom, mais dont elles ne sont que les pions sacrificiels.

Une neutralité pensée comme équiproximité et non comme équidistance pourrait ainsi jouer un rôle décisif pour nous arracher à la spirale de la violence mimétique. Toute agression infligée se donne pour une légitime défense face à une agression subie, remontant la chaîne des responsabilités qu'il devient impossible d'arrêter, sauf à isoler une origine de manière arbitraire. Le *con-flit* est toujours à la fois un *être-contre* et un *être-avec* (comme l'atteste la racine commune reliant le germanique *wider*, « contre », et l'anglais *with*, « avec »). Plus encore : l' *être-contre* surgit d'avoir été *avec*, et parce qu'on l'a été — affirmation de sa propre différence née d'un excès insupportable de contiguïté et de ressemblance.

Pour interrompre la rivalité mimétique et enrayer l'escalade de la violence, la neutralité équidistante — propre à celui qui entend demeurer pur et intact pour arbitrer le conflit depuis le confort de sa distance — ne suffit plus. Il faut une neutralité de l'équiproximité : celle qui accepte le contact empathique avec les uns et les autres pour habiter jusqu'au bout la chair souffrante que cette guerre, comme toute guerre, met à vif.

La communication dispose de ressources décisives pour ouvrir un horizon de paix. Encore faut-il préserver la possibilité même de la neutralité. Cela suppose d'engager un autre paradigme : celui d'une communication à venir, capable de suspendre les évidences du paradigme binaire afin de rouvrir l'espace de l'écoute, du témoignage et de la coexistence. Le chapitre suivant en proposera une première esquisse.

La couleur du blé : pour une pédagogie de la paix

En ces temps de bellicisation de la culture et du discours public, il devient salutaire de relire ce chef-d'œuvre de philosophie condensée qu'est *Le Petit Prince* d'Antoine de Saint-Exupéry. En particulier, la célèbre rencontre avec le renard — qui lui demande d'être apprivoisé — énonce un principe cardinal pour penser la coexistence entre des êtres singuliers hors de la logique conflictuelle.

Tout semble opposer les deux personnages : leur monde d'origine (l'astéroïde B-612 et la Terre), leur condition (un humanoïde et un animal sauvage), leur genre¹⁴ et jusqu'à leur génération (l'un est un enfant, l'autre incarne la maturité par son expérience). Pourtant, en dépit de cette distance, ils parviennent à « créer des liens » par un apprivoisement réciproque. Une relation de communication s'instaure, où chacun accepte de quitter le réduit du soi pour accéder au centre intime de l'autre et le soustraire à l'anonymat et à l'indifférencié. Ce geste ne procède d'aucun bonisme sirupeux ; il répond au désir d'enrichir et d'accroître son propre être.

14 On doit rappeler que « renard » est un nom féminin en italien (*la volpe*).

Considéré sous cet angle, l'apprivoisement s'oppose radicalement à la domination. Étymologiquement rattaché au latin *privatus* (« privé »), il consiste à faire entrer l'autre dans sa sphère privée, c'est-à-dire à lui permettre d'habiter notre demeure intérieure — et inversement¹⁵. Dès lors, l'altérité cesse d'être une entité anonyme ou menaçante pour devenir une présence dense, habitant notre espace le plus intime.

Comment une telle rencontre entre êtres si divergents devient-il possible ? Et dans quelle mesure éclaire-t-il les principes d'une pédagogie de la paix, voire d'une anthropologie de la coexistence ?

Le renard l'explique au Petit Prince en lui montrant un champ de blé : ne mangeant pas de pain, le blé lui est inutile et le laisse indifférent. C'est un morceau de réalité qui lui reste étranger — occasion manquée, et motif de tristesse. Mais le Petit Prince a les cheveux couleur de blé. Après l'apprivoisement, chaque étendue dorée rappellera au renard le souvenir de son ami. Un élément du monde jusque-là insignifiant acquiert une résonance affective par la médiation du lien. La réalité demeure identique, mais elle s'éclaire d'un sens nouveau par le détour d'un autre venu d'ailleurs.

Qu'importe si vient le jour de la séparation. Au moment du congé, le renard pleurera l'absence de son ami, mais il aura reçu un don inestimable : « la couleur du blé ». Il aura intégré à son expérience une réalité qui lui demeurait jusque-là inaccessible. La leçon est décisive : loin de menacer l'identité, l'autre l'élargit en nous donnant à voir ce qui demeurait invisible.

De cette scène allégorique se dégage une réflexion sur la portée éducative du lien à l'autre dans les contextes de polarisation. Chaque lien authentique constitue un prolongement du soi, non une restriction. Si « les frontières comptent » (Furedi, 2021) au milieu des fanfares souverainistes, c'est précisément parce qu'elles relient les séparés plus qu'elles ne les disjoignent — ce que la langue anglaise suggère par la parenté entre *to bind* (« lier ») et *boundary* (« frontière »).

Il en découle une certitude : nul n'est si distant qu'on ne puisse déceler en lui un élément de ressemblance apte à ouvrir un espace de relation. Envisagé ainsi, le rapport à l'autre renie la logique de la guerre de tous contre tous. L'autre n'est plus l'ennemi potentiel ni la menace pour notre intégrité ; plutôt qu'un mur, il se fait pont entre nous et le monde. Il devient la ressource grâce à laquelle nous découvrons de nouveaux sens : notre zone proximale de développement à l'échelle existentielle.

Dans la psychologie du développement de Lev Vygotski, la zone proximale de développement désigne l'espace où l'individu ne grandit que par le secours d'autrui. Transposée sur le plan existentiel, cette notion rappelle que ce qui nous transforme relève toujours d'un apprentissage par l'altérité. Mais une telle transformation exige de repenser l'autre : non comme un danger, mais comme la possibilité d'étendre notre univers symbolique et affectif.

Cet argument rejoint les fondements des théories décoloniales du savoir, qui réfutent la tendance occidentale à concevoir le réel comme un assemblage d'entités closes et s'attachent à le penser comme une trame de relations poreuses. Walter Mignolo (2018, p. 230) le souligne :

« Dire que les civilisations non occidentales ont des ontologies différentes signifie projeter des catégories occidentales sur des pensées non occidentales. La plupart des cultures et des civilisations de la planète voient des relations là où nous, en Occident, pensons voir des entités, des choses. Des relations qu'on ne saurait qualifier d'ontologiques : si l'on veut préserver ce vocabulaire, il faudrait parler de *relationalogie*

15 Alors que la traduction italienne utilise le terme « addomesticare », suggérant l'idée de faire entrer l'autre dans sa *domus* (maison) intérieure (d'où le mot « domestiquer »), Saint-Exupéry choisit le verbe « apprivoiser ». Loin de toute idée de soumission ou de domestication, *apprivoiser* c'est rendre *privé*, ouvrir le jardin secret de son intimité et créer un lien unique.

(discours sur la relationalité de l'univers vivant). Ce qui existe dépend de la manière dont nous sommes programmés à nommer ce que nous connaissons. Ainsi, la colonialité du savoir implique la colonialité de l'être ; les deux avancent de concert. Quant à la colonialité de l'être, elle est instituée par le racisme et le sexisme » [*ma traduction*].

L'ontologie coloniale apparaît ainsi comme intrinsèquement polémogène. À l'opposé, la rencontre du Petit Prince et du renard esquisse une anthropologie relationnelle de la paix : non fondée sur la neutralisation du différent ou son assimilation, mais sur l'écoute, la reconnaissance et la transformation réciproques. C'est à cette condition qu'on passe de la logique de la guerre (l'identité *contre* l'altérité) à la logique du lien (l'identité *par* l'altérité).

La leçon est simple mais souveraine : on ne vit réellement que ce qu'on a apprivoisé et ce qui nous a apprivoisés — qu'il s'agisse des êtres, des lieux, des langues ou des cultures. Une éducation à la paix commence là : apprendre à discerner dans l'autre non pas un péril, mais une révélation du monde qui n'attend que d'être accueillie.

De quoi est faite la paix : de la tolérance au désir

L'apprivoisement mutuel constitue une condition indispensable non seulement pour la constitution du soi, mais aussi pour la prévention des conflits. La paix ne saurait naître d'une simple coexistence d'identités qui se tolèrent à distance, chacune retranchée dans ses frontières — selon la formule du slogan souverainiste « maîtres chez nous ». Certes, l'époque actuelle semble s'être égarée au point de perdre jusqu'à ce principe élémentaire de respect mutuel : la montée de l'intolérance entre groupes culturels, peuples et nations montre à quel point des identités conçues comme closes et autosuffisantes basculent rapidement dans l'antagonisme et la violence.

Pourtant, le seul paradigme de la tolérance demeure insuffisant pour garantir une paix durable. Comment agir face à l'intolérant, ou face à un rival qui ne reconnaît que la loi de la force ? Une tolérance sans limite face à l'intolérance risque d'exposer la société ouverte à sa propre destruction. Mais la combattre par la force revient à ruiner les principes d'une civilisation fondée sur cette même tolérance. Ce dilemme, bien connu, occupait déjà John Locke et se trouve au cœur du « paradoxe de la tolérance » énoncé par Karl Popper.

C'est pourquoi la paix ne peut reposer sur la seule culture de la tolérance : elle exige d'être pensée à partir d'une véritable anthropologie du désir. Il ne suffit pas de respecter l'autre dans sa différence pour demeurer indifférent à ce que cette altérité nous apporte. Il faut désirer le contact avec l'altérité précisément parce que sa différence enrichit notre être de nouveaux horizons de sens — à l'instar du renard découvrant « la couleur du blé ».

Non plus seulement le respect, mais le désir : telle doit être la clef de voûte de notre rapport à l'autre si l'on entend construire une paix qui ne soit pas la simple absence de conflit armé, mais le soin apporté aux relations. Le respect (*respicere* : « se retourner pour regarder ») désigne un vis-à-vis attentif et non belliqueux ; il maintient une distance entre des identités qui demeurent intransitives et closes sur leur autosuffisance. Le désir, à l'inverse, signale une incomplétude (le préfixe privatif *de-*) et une aspiration à la transcendance (*sidera*, les étoiles, au-delà de l'immanence) qui déconstruisent la notion même d'identité.

Il convient de dépasser la simple coexistence pour accéder à une véritable cohabitation. L'acceptation respectueuse ne suffit pas à fonder des relations transformatrices et sûres. Le fardeau dont l'anthropologue Francesco Remotti (2019) nous invite à nous défaire pour penser la coexistence pacifique est précisément le concept d'*identité*, auquel il faut substituer celui de

ressemblance — premier pas pour délaisser une pensée de l'ontologie au profit d'une pensée de la relation.

La quête identitaire conduit à concevoir les cultures et les sujets comme des entités closes vers l'extérieur et homogènes à l'intérieur (*idem* signifiant en latin « le même »). Elle amène à surestimer la cohésion interne tout en minimisant les ressemblances extérieures qui nous unissent ou pourraient nous unir. Les discours identitaires produisent au mieux la tolérance, au pire l'inimitié. L'identité du soi transforme l'étranger en un autre absolu, tandis qu'une épistémologie de la ressemblance jette des ponts capables de faire apparaître dans l'autre un semblable sans effacer son altérité.

Il est toujours plus difficile de faire la guerre à ceux que l'on perçoit comme ses semblables. À l'inverse, la violence s'exerce d'autant plus aisément que l'autre est privé de toute humanité commune. Plus l'altérité est déshumanisée, plus l'inhibition à détruire s'amenuise. S'approprier signifie à l'inverse se reconnaître et s'humaniser mutuellement, en apprenant à concevoir les différences non comme des menaces, mais comme des stimulants désirables pour l'élargissement de notre horizon intérieur.

Les chances de succès de la non-violence reposent sur cette dynamique entre le Soi et l'Autre. Comme l'explique Johan Galtung (1989, p. 31-32) à propos de la guerre du Vietnam, la solution non violente n'agit que lorsqu'elle parvient à rendre l'opresseur conscient de la souffrance qu'il inflige. Mais si les opprimés sont ignorés, perçus comme dangereux ou déshumanisés par certains stéréotypes occidentaux présentant les populations asiatiques comme moins affectées par la perte des proches, l'empathie devient impossible, faute d'humanité partagée.

Seule une paix conçue comme une ouverture désirante à l'autre peut briser la logique de l'isolement et de la suspicion. C'est alors seulement que la paix cesse d'être une trêve fragile pour devenir une forme durable de vie commune.

L'Éthique Silencieuse des Justes

Nous avons dénoncé la bellicisation croissante du discours public en Italie, où d'importants intellectuels invoquent le retour d'un « esprit guerrier » et déplorent l'état de décadence morale causé, selon eux, par des décennies de paix. La préparation à la guerre se trouve ainsi réhabilitée comme fondement identitaire et éthique de l'Europe, dissimulée sous la rhétorique de la vertu et de la défense démocratique. Ces mêmes maîtres à penser considèrent la paix non comme un *ktêma es aiei* (κτῆμα ἐς αἰεί) — un bien durable à préserver et à transmettre aux générations futures —, mais comme une faiblesse à surmonter pour racheter une grandeur perdue.

Face à cette dérive, nous soutenons qu'il faut désarmer les mots et explorer d'autres voies pour préserver le monde dans son ensemble, et non pas seulement le fragment que nous habitons. Aucun territoire ne saurait se sauver seul, fût-il le plus puissamment armé.

Il serait illusoire de croire qu'une telle posture éthique suffira, à elle seule, à conjurer la catastrophe de la guerre. Ce que nous pouvons — et devons — faire, c'est nous rendre aussi peu perméables que possible à cette entreprise de militarisation de l'existence. C'est à cette seule condition que pourront émerger des dispositions non belligérantes et des horizons de pensée désarmés.

Cette résistance puise dans l'univers de valeurs anti-héroïques exprimé par Jorge Luis Borges dans son poème *Les Justes*. Chez Borges, le monde n'est sauvé ni par les guerriers ni par les héros, mais par les « justes » : des hommes et des femmes anonymes auxquels l'histoire ne reconnaît aucun rôle salvateur, et qui ne se perçoivent pas eux-mêmes comme des sauveteurs.

C'est pourtant cette communauté des « justes qui s'ignorent » — dans le double sens de personnes ignorées par le récit dominant et ignorantes de leur propre contribution invisible — qui préserve au

quotidien l'habitabilité du monde. Ils accomplissent cette œuvre par la pratique ordinaire de leurs plaisirs les plus humbles et les plus idiosyncrasiques. À l'héroïsme des guerriers, ils opposent l'« inopérativité » de la vie commune : la présence de celui « qui cultive son jardin », de celui « qui caresse un animal endormi », la responsabilité du « céramiste qui médite une couleur et une forme » ou du « typographe qui compose bien cette page, qui peut-être ne lui plaît pas ». Leur existence est portée par la gratitude envers le réel — « celui qui est reconnaissant à la musique d'exister » ou « à Stevenson d'exister » — et par la curiosité de « celui qui découvre avec bonheur une étymologie », réjouit de comprendre que les significations du monde ont pu être pensées autrement et peuvent encore changer.

Mais surtout, les justes agissent avec la douceur de « celui qui préfère que les autres aient raison ». La figure borgesienne du juste rejoint ici celle du *doux* décrite par Norberto Bobbio (1993) comme une vertu civique exemplaire. Le doux est celui qui n'entre pas dans la relation avec autrui pour concourir, rivaliser ou vaincre. Il vit entièrement hors de la logique agonistique de la compétition et de la victoire, aspirant à « une histoire sans vainqueurs ni vaincus, parce qu'y font défaut les conditions mêmes qui divisent les hommes en dominants et dominés : les luttes pour la supériorité, le pouvoir ou la richesse » (p. 17).

La douceur ne signifie nullement soumission, peur ou résignation. Comme l'explique Bobbio, le doux refuse la compétition destructrice par détachement à l'égard des biens qui excitent la convoitise commune, et par absence de cette passion que Hobbes désignait comme l'une des causes de la guerre de tous contre tous : la vanité ou la vaine gloire. Il demeure étranger à cette obstination qui perpétue les querelles par la logique du ressentiment et de la vengeance — cet engrenage de représailles qui conduit inéluctablement à la destruction mutuelle ou à la domination.

De même, celui qui préfère que les autres aient raison ne le fait ni par lâcheté ni par commodité, mais parce qu'il juge essentiel de demeurer ouvert aux raisons d'autrui — pour « laisser l'autre être ce qu'il est ». Une telle disposition exclut tout manichéisme : il n'y a jamais une raison absolue d'un côté et un tort total de l'autre, mais une pluralité de raisons qu'il convient d'écouter et de faire dialoguer au sein d'un espace discursif commun, sans exiger pour autant un consensus univoque.

Le désaccord fait partie de la vie collective. Ce qui devient impardonnable, ce n'est pas le manque d'accord avec l'autre, mais le refus de comprendre ses raisons — cette renonciation à l'effort d'empathie qui permet de reléguer hâtivement l'autre dans la catégorie de l'ennemi.

En ce sens, la rationalité des justes consiste à donner voix aux raisons opposées, non pour les dissoudre dans le compromis artificiel d'une « paix juste » (souvent brandie comme un nouvel étendard de guerre), mais pour les rendre intelligibles aux yeux des uns et des autres. Ce n'est pas seulement le sommeil de la raison qui engendre des monstres, mais la surdité volontaire aux raisons d'autrui. Et ce sont, plus encore, nos propres monstruosité intérieures — nos sentiments non questionnés de supériorité et nos tentations de domination — qui finissent par engendrer les monstres qu'on prétend combattre.

Critique et clinique : désarmer le discours, prendre soin du monde

Une raison capable de rendre intelligibles les raisons d'autrui est une raison tout aussi critique que clinique. Pour développer une authentique culture de la paix, nous devons conjuguer l'attitude critique et l'attitude clinique dans une tension féconde (Deleuze 1993). Une critique privée de dimension clinique risquerait de se transformer en un exercice arbitraire du pouvoir ; inversement, une clinique détachée de toute exigence critique pourrait facilement dégénérer en une simple justification de l'existant.

Désarmer les mots signifie faire coexister deux postures fondamentales : la lucidité de la distinction, propre à la critique, et le soin de la relation, propre à la clinique. Telle est, selon nous, la tâche cruciale qui incombe à l'homme de pensée en temps de guerre — qu'elle soit imminente ou déjà déclarée. Elle s'oppose frontalement aux péans irresponsables entonnés aujourd'hui par certains intellectuels qui contribuent à belliciser l'espace public.

Le terme « critique » provient du grec *krínein*, qui signifie essentiellement « séparer », « distinguer ». Exercer la critique consiste donc à isoler des éléments hétérogènes entremêlés afin de les rapporter à des catégories spécifiques. On exerce la critique lorsque l'on sépare le pur de l'impur, le vrai du faux, le juste de l'injuste, tout en rassemblant sous une même catégorie des éléments semblables malgré leurs différences internes.

Il ne faut toutefois pas méconnaître la violence inhérente à une telle opération. Toute classification introduit une coupure dans le continuum de l'expérience afin d'établir des distinctions, des ordres et parfois des hiérarchies. Catégoriser revient ainsi, d'une certaine manière, à mettre la réalité en procès : le continu est transformé en discret, tandis que des différences partielles sont absorbées dans des ensembles logiques communs. Le vocabulaire grec de la *katēgoría*, lié à l'acte de l'accusation publique, rappelle cette dimension judiciaire du geste critique : séparer, nommer et classer implique toujours une certaine manière de faire comparaître le réel.

Toute autre est la constellation sémantique qui entoure le mot « clinique ». Issu du grec *klínein* (« s'incliner », « se pencher »), il évoque un mouvement vers autrui plutôt qu'une mise à distance. Celui qui se penche vers l'autre, parfois pour lui porter soin et secours, met en relation deux espaces distincts : l'espace intime de celui qui souffre et l'espace propre de celui qui accompagne. Il s'incline pour entrer dans l'espace d'autrui sans pour autant perdre ses propres appuis.

La clinique est un savoir situé qui n'opère pas par abstraction, mais par présence, écoute et proximité. Elle ne se contente pas d'observer à distance et de juger : elle accepte l'exposition à la réciprocité de la rencontre. Avec elle, le jugement immédiat se suspend, la complexité est accueillie et une éthique de l'attention devient possible. En ce sens, la clinique résiste à la simplification, à la précipitation du diagnostic, du catalogage ou de la condamnation. Elle reconnaît dans la vulnérabilité des existences précaires — telle que pensée notamment par Judith Butler (2004) — le lieu premier de la compréhension.

C'est précisément cet inclinement vers l'autre, cette manière de se pencher sans chercher à dominer, qui peut devenir une forme profonde de pacification du discours et de soin du monde.

Faire la sourde oreille (*fare orecchie da mercante*): du réalisme capitaliste au réalisme belliciste

Dans plusieurs langues européennes subsiste une expression figurée — *faire la sourde oreille* (en italien *fare orecchie da mercante*, « avoir des oreilles de marchand », en allemand *Händlerohren machen*) — qui désigne l'attitude de celui qui, indifférent et comme si de rien n'était, continue de se consacrer à ses affaires face à des événements inouïs qui exigeraient un changement de cap décisif. Celui qui fait la sourde oreille ne s'aperçoit pas — ou feint de ne pas s'apercevoir — que le monde autour de lui vacille et qu'il n'est plus possible de poursuivre selon le mode habituel du *business as usual*.

Le marchand ne devient tel qu'en se déliant de ce qui l'entoure pour concentrer son attention sur un seul objet : le profit. Il se plaît à se considérer comme un pragmatique soucieux du monde tel qu'il est, loin de toute prétention idéaliste de le transformer. Or les marchés — et donc les marchands — exigent stabilité et prévisibilité. Tout ce qui échappe à sa vision étroite du monde (le désastre

écologique, les fractures sociales) se trouve simplement ignoré. Il fait la sourde oreille, y compris lorsque ses propres affaires figurent parmi les causes des urgences qui menacent autrui et la biosphère.

La figure du marchand, imperméable à tout ce qui excède ses calculs utilitaristes, ne constitue pas seulement une métaphore individuelle : elle incarne une disposition anthropologique plus vaste. C'est cette surdité systémique qui a caractérisé l'attitude culturelle de notre vieille Europe face aux grands défis globaux. À l'heure d'une « troisième guerre mondiale par morceaux », certaines orientations dominantes de l'Union européenne ont fait de l'économie la variable indépendante et de la politique la variable dépendante, en choisissant ainsi de faire la sourde oreille. Elle a ignoré les déséquilibres géopolitiques s'envenimant à ses frontières méridionales et orientales, refusant de voir que la crise économique et la crise écologique sont les deux faces d'une même médaille (Gallino, 2015).

L'Europe a fait la sourde oreille au moment même où elle aurait pu s'engager avec détermination dans le soin du monde. Désormais, elle se tourne vers les armes sous prétexte que le monde devient toujours plus insécurisé — sans voir que le réarmement contribue activement à cette insécurité. Or la véritable sécurité — au sens originaire de *sine cura*, c'est-à-dire d'une existence libérée de l'inquiétude — ne se réalise que lorsque l'on porte un soin maximal à la relation avec autrui (Mauro 2025). Privée du soin, la sécurité dégénère en une obsession sécuritaire : fortification des frontières et accroissement des arsenaux.

L'amitié entre les peuples — condition d'une liberté et d'une sécurité véritablement partagées — exige à l'inverse la capacité d'instituer des communautés. Elle refuse la posture immunitaire de celui qui se barricade contre ceux dont les valeurs diffèrent des siennes (Esposito 1998 et 2002). Ce n'est pas un hasard si, en allemand, la liberté (*Freiheit*) et l'amitié (*Freundschaft*) partagent la même racine sémantique. Comme l'observe Byung-Chul Han (2014), on ne se sent réellement libre que dans une relation satisfaisante, dans un heureux être-avec-l'autre. La conception néolibérale de la liberté, fondée sur l'autosuffisance et la compétition, constitue en réalité une forme larvée de captivité : l'absence de liens nous aliène de nos nécessités vitales les plus communes.

Notre continent s'est ainsi accoutumé à une réduction progressive du champ du visible, une vision en tunnel qui le rend aveugle aux urgences qui échappent aux impératifs marchands de l'*homo oeconomicus*. Longtemps, nous avons tenu pour acquis un progrès continu vers la prospérité, tout en déterminant inconsidérément les conditions de notre propre déclin. Nous sommes demeurés enfermés dans l'ère du « réalisme capitaliste » (Fisher 2009), cette croyance selon laquelle aucune alternative au système n'est même imaginable — au point qu'il semble « plus facile d'imaginer la fin du monde que la fin du capitalisme ». Ce réalisme se révèle paradoxalement irréaliste lorsqu'il est confronté aux limites écologiques et sociales de sa propre reproduction : le succès de quelques-uns ne garantit plus le bien-être de tous, démentant la promesse de la théorie du ruissellement (*trickle down*).

Après des décennies de réalisme capitaliste, le discours public bascule aujourd'hui vers un nouveau dogme : le « réalisme de guerre », continuation inavouée du premier par d'autres moyens. Faire la guerre exige du capital, et la préparation à la guerre s'avère providentielle pour en générer. Présentée comme la seule réponse rationnelle face à la menace russe, cette logique s'abrite derrière la maxime de Végèce selon laquelle la paix exige la préparation de la guerre. Tout discours plaidant pour la limitation des armements se trouve aussitôt disqualifié comme irréaliste, heurtant un double préjugé : l'impératif de défense et l'idée qu'une économie de guerre serait indispensable à la croissance.

C'est ici que l'entrepreneur et le général se rejoignent : tous deux se veulent réalistes, mais tous deux demeurent aveugles — ou font la sourde oreille — aux effets destructeurs de leur logique.

Face à ce consensus, la perspective pacifiste incarne un véritable « réalisme de l'utopie » (Balducci et Grassi 1983). Ce n'est pas celui qui invoque la paix et le désarmement qui fait preuve de naïveté, mais le prétendu pragmatique qui s'obstine à vouloir la garantir par les armes. Comme le souligne Michael Wallace, « ceux qui cherchent la paix par la préparation à la guerre ont méconnu l'histoire et engagent une action dangereusement irréaliste » (1981, p. 95). L'analyse empirique de 99 conflits militaires (...) met en évidence une forte association entre les dynamiques de course aux armements et les processus d'escalade vers la guerre (Wallace 1979). Ces données remettent fondamentalement en question la validité du principe *si vis pacem, para bellum*, brandi aujourd'hui avec désinvolture par de nombreux dirigeants politiques pour légitimer le réarmement au sein de l'OTAN et de l'Union européenne.

L'agenda planétaire : dépasser la scission du vivant

La posture européenne analysée jusqu'ici — telle qu'elle se manifeste aujourd'hui dans certaines orientations de ses politiques étrangères, économiques et sécuritaires — révèle un ordre culturel et symbolique plus profond. Elle peut être comprise comme l'expression d'un modèle civilisationnel dominant, fondé sur un récit particulier de la liberté, du progrès et de la maîtrise du monde. Pour comprendre l'impasse européenne contemporaine, il convient de revenir aux réflexions critiques qui ont entrepris de déconstruire les grands récits de la modernité occidentale.

Les crises cumulatives auxquelles nous sommes confrontés — changement climatique, pandémies, migrations massives, famines et inégalités structurelles — montrent désormais que la fin du monde n'appartient plus seulement au registre de la fiction. Elle tend à devenir un horizon de possibilité historiquement tangible, à moins que nous ne parvenions à imaginer une alternative systémique à notre mode de vie et, plus largement, à la civilisation anthropocentrique que Jeremy Rifkin désigne sous le nom de « l'âge du progrès » (2022). Cette époque repose sur la conviction persistante que notre espèce occuperait une position ontologiquement séparée de celle des autres créatures terrestres, appelée à exploiter les ressources du monde et à dominer le vivant non humain. Une telle croyance nous a progressivement rendus insensibles aux voix qui rappellent notre appartenance fondamentale à la communauté écologique du vivant.

Cette surdité à l'égard du monde naturel a été largement critiquée par la pensée contemporaine. Timothy Morton (2019) désigne sous le terme de « coupure » (*the severing*) cette fracture ontologique fondamentale entre l'humain et le non-humain qui a structuré l'anthropologie moderne et empêché l'émergence d'une véritable conscience écologique planétaire. Cette matrice cartésienne continue de guider nos comportements et notre rapport existentiel au monde, alors même que ses limites apparaissent tragi-comiquement chaque jour. La pandémie de Covid-19 a rappelé avec force qu'il n'existe aucune frontière étanche entre nature et culture, entre le biologique et le social. De même qu'aucun écosystème ne reste indemne de l'activité humaine, le phénomène des zoonoses a montré que nos sociétés ne sont pas à l'abri du sort réservé à une chauve-souris ordinaire (Quammen 2022). À la lumière de cette interdépendance, la célèbre formule du dramaturge latin Térence — *homo sum, humani nihil a me alienum puto* (« je suis homme, et rien de ce qui est humain ne m'est étranger ») — appelle aujourd'hui une reformulation décisive : *rien de ce qui appartient au vivant ne doit nous être étranger*.

Mettre en cause cette scission originelle exige le développement d'un agenda culturel, psychologique et politique à l'échelle planétaire. Un tel agenda doit englober tout ce que le système

social contemporain a traditionnellement relégué hors du champ de la protection, de la reconnaissance et de la solidarité — et que nous nous sommes autorisés à exploiter comme une simple ressource économique. En effet, la plupart des coûts associés au modèle de développement capitaliste demeurent systématiquement occultés ou externalisés, de l'exploitation du travail reproductif (qui soutient la vie familiale elle-même) jusqu'à l'épuisement des ressources environnementales.

Le système économique contemporain, encore largement centré sur le « capital fossile » (Malm 2020), repose sur une dépendance structurelle à l'égard de ressources non renouvelables situées hors de son champ de vision étroit. Ce système autoréférentiel fait lui aussi la sourde oreille : il refuse d'entendre ce qui échappe à ses calculs de profit, ignorant systématiquement les signaux d'alarme de l'environnement qu'il exploite.

Il n'existe pourtant aucun « ailleurs » où les coûts générés par notre modèle social pourraient être définitivement effacés. Ce qui est externalisé revient toujours dans l'espace commun de la planète. Il nous faut donc élargir notre perspective et inscrire au passif du bilan collectif de notre espèce tout ce que nous détruisons en le rendant invisible.

La tâche qui nous incombe est à la mesure des risques globaux que nous courons en tant qu'espèce : redéfinir nos valeurs, nos priorités collectives, nos dispositifs de gouvernement et notre rapport fondamental à la biosphère. Une telle mutation implique une transformation des formes de subjectivité que notre époque produit. Si la gouvernamentalité néolibérale a eu pour figure emblématique l'*homo oeconomicus*, et si le tournant sécuritaire actuel tend à placer l'*homo strategicus* au centre, le défi consiste aujourd'hui à imaginer d'autres manières d'habiter la Terre. Il s'agit d'inventer des modes d'existence fondés non sur la compétition ou la menace mutuelle, mais sur le souffle partagé de l'interdépendance. En un mot, nous devons apprendre à écouter ce à quoi nous avons trop longtemps et coupablement fait la sourde oreille : le cri silencieux du vivant, de l'autre, de Gaïa (Lovelock 1979).

Dans cette perspective, il est profondément désolant d'observer que les guerres auxquelles nous persistons à nous préparer — au moment même où la crise écologique révèle notre vulnérabilité commune — évoquent une image célèbre de la littérature italienne : celle des chapons de Renzo dans *Les Fiancés* d'Alessandro Manzoni. Attachés ensemble sur le chemin de l'abattoir, ils trouvent encore le moyen de se donner de violents coups de bec, aveugles à la condition partagée qui les réunit. Lire le monde à travers les seules lunettes de la rationalité stratégique nous rend sourds à la vraie nature des défis qui nous attendent.

Références bibliographiques

- Arendt H. (1958), *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago (tr. fr.: *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris 1961).
- Balducci E. e Grassi L. (1983), *La pace realismo di un'utopia. Testi e documenti*, Principato, Milano.
- Barthes R. (2002), *Le Neutre. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Éditions du Seuil, Paris.
- Benasayag M. (2018), *Fonctionner ou exister?*, Éditions le Pommier-Humensis, Paris.
- Bennato D., Farci M., Fiorentino G. (2023), a cura di, *Dizionario mediologico della guerra in Ucraina*, Guerini e Associati, Milano.
- Bobbio N. (1993), *Elogio della mitezza*, Linea d'Ombra Edizioni, Milano.
- Boltanski L., Chiapello Y. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Éditions Gallimard, Paris.
- Bourdieu P. (1997), *Méditations pascaliennes*, Éditions du Seuil, Paris.

- Bourdieu P. (2012), *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Éditions Raisons d'agir/Éditions du Seuil, Paris.
- Brancaccio E., Giammetti R. E. Lucarelli S. (2022), *La guerra capitalista. Competizione, centralizzazione, nuovo conflitto imperialista*, Mimesis, Milano - Udine.
- Butler J. (2004), *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London, New York (tr. it: *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence*, Éditions Amsterdam, Paris 2005).
- Buzzati D. (1940), *Il deserto dei Tartari*, Mondadori, Milano (tr. fr.: *Le Désert des Tartares*, Classiques Hachette 1981).
- Cacciari M. (2025), "Questa realpolitik Usa può funzionare, la UE è una scuola di bugie", *Il Fatto Quotidiano*, 14.V.2025.
- Calvino I. (1971), *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 1993 (tr. fr.: *Les villes invisibles*, Gallimard, Paris 2002).
- Canetti E. (1960), *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg (tr. fr.: *Masse e puissance*, Gallimard, Paris 1986).
- Caridi C. (2025), "In gita col moschetto: novantamila studenti a lezione di guerriglia", *Il Fatto Quotidiano*, 18.V.2025.
- Céline L.-F. (1934), *Guerre*, Éditions Gallimard, Paris 2022.
- Chapoutot J. (2019), *Libres d'obéir. Le management, du nazisme à aujourd'hui*, Gallimard, Paris.
- Chomsky N. (2017), *The Responsibility of Intellectuals*, The New Press, New York (tr. fr: *De la responsabilité des intellectuels*, Agone, Marseille 2023).
- Connell R. (2019), *The Good University. What Universities Actually Do and Why It's Time for Radical Change*, Zed Books, London.
- Davies W. (2018), *Nervous States. How Feeling Took Over the World*, Jonathan Cape, London.
- de Certeau M. (1990), *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, Gallimard, Paris
- Deleuze G. (1993), *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, Paris.
- Derrida J. (2003), *Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, Paris.
- Draghi M. (2024), *Il futuro della competitività europea*, 9.IX.2024; disponibile al link <https://www.eunews.it/2024/09/09/il-rapporto-draghi-in-italiano/>
- Eco U. (2003), "L'Europa incerta tra rinascita e decadenza", *la Repubblica*, 31.V.2003; disponibile al link https://www.repubblica.it/dossier/cultura/cinquanta-anni-di-repubblica/2025/03/01/news/europa_appello_umberto_eco_2003_repubblica_50_anni-424034843/
- Esposito R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino (tr. fr.: *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Presses universitaires de France, Paris 2000).
- Esposito R. (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino (tr. fr.: *Immunitas. Protection et négation de la vie*, Éditions du Seuil, Paris 2021).
- Esposito R. (2004), *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino.
- Fisher M. (2009), *Capitalist Realism. Is There No Alternative?*, Zero Books, Ropley (tr. fr.: *Le réalisme capitaliste. N'y a-t-il aucune alternative?*, Entremonde, Paris 2018).
- Folli S. (2025), "I valori dell'Occidente e le ambiguità nascoste", *la Repubblica*, 19.IV.2025.
- Foucault M. (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Seuil / Gallimard, Paris.
- Frank D. J. e Meyer J. W. (2020), *The University and the Global Knowledge Society*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Furedi F. (2021), *Why Borders Matter. Why Humanity Must Relearn the Art of Drawing Boundaries*, Routledge, Abingdon, Oxon - New York.
- Galli della Loggia E., "La perdita di fiducia", *Corriere della Sera*, 4.V.2026.
- Gallino L. (2015), *Il denaro, il debito e la doppia crisi spiegati ai nostri nipoti*, Einaudi, Torino.
- Galtung J. (1984), *There are Alternatives. Four Roads to Peace and Security*, Dufour Editions, Nottingham, England - Chester Springs, PA.
- Galtung J. (1989), *Nonviolence and Israel/Palestine*, Univ. of Hawaii Institute for Peace, Honolulu.
- Gilbert G. M. (1947), *Nuremberg Diary*, Farrar Straus, New York (tr. it.: *Le journal de Nuremberg*, Flammarion, Paris 1947).

- Girard R. (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris.
- Greco T. (2025), *Critica della ragione bellica*, Laterza, Roma – Bari.
- Habermas J., (2004), *Der gespaltene Westen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Han B.-C. (2014), *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main (tr. fr.: *Psychopolitique. Le néolibéralisme et les nouvelles techniques de pouvoir*, Circé, Strasbourg 2016).
- Hegel G. W. F. (1807), *Die Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg - Würzburg (tr. fr.: *Phénoménologie de l'esprit*, Flammarion, Paris 2012).
- Illouz E. (2024), *Explosive Moderne. Eine scharfsinnige Analyse unserer emotionsgeladenen Gegenwart*, Suhrkamp Verlag AG, Berlin (tr. fr.: *Explosive modernité. Malaise dans la vie intérieure*, Gallimard, Paris 2025).
- Kant I. (1797), *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kants Werke*. Akademie Textausgabe. Bd. 6: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*. Unveränderter photomechanischer Abdruck von *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin 1907/14. de Gruyter, Berlin 1968 [1797], S. 203-493 (tr. fr.: *Métaphysique des mœurs*, Flammarion, Paris 2018).
- Laval C., Vergne F., Clément P., Dreux G. (2011), *La nouvelle école capitaliste*, La Découverte, Paris.
- Lovelock J. E. (1979), *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press (tr. fr.: *La Terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, le Rocher, Paris 1986).
- Malm A. (2020), *Corona, Climate, Chronic emergency. War Communism in the Twenty-First Century*, Verso Books, London - New York (tr. fr.: *La chauve-souris et le capital. Stratégie pour l'urgence chronique*, La Fabrique, Paris 2020).
- Mauro E. (2025), a cura di, *Dalla cura di sé alla cura dei legami. Per non morire di competizione*, Milella, Lecce.
- Mazzeo A. (2024), *La scuola va alla guerra. Inchiesta sulla militarizzazione dell'istruzione in Italia*, Manifestolibri, Genova.
- McLuhan M. (1964), *Understanding Media. The Extensions of Man*, McGraw-Hill, New York (tr. fr.: *Pour comprendre les médias. Les prolongements de l'homme*, Seuil, Paris 1977).
- Mieli P. (2026), “La sfilata degli Stati d’Europa”, *Corriere della Sera*, 3.VI.2026.
- Mignolo D. W. (2018), “The Decolonial Option”, in Mignolo D. W. e Walsh C. E., *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, Durham.
- Mignolo D. W. (2021), *The Politics of Decolonial Investigations*, Duke University Press, Durham and London.
- Mini F. (2026), “Guerra necessaria, mito occidentale”, *il Fatto Quotidiano*, 25.VI.2026.
- Montanari T. (2025), *Libera università*, Einaudi, Torino.
- Morton T. (2019), *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*, Verso Books, London - New York.
- Muller J. Z. (2018), *The Tyranny of Metrics*, Princeton University Press, Princeton, Oxford (tr. fr.: *La Tyrannie des métriques*, Éditions Markus Haller, Genève 2020).
- Osservatorio contro la militarizzazione delle scuole e delle università (2025), *Scuole e università di pace. Fermiamo la follia della guerra. Atti II convegno nazionale*, Aracne, Roma.
- Parsi V. E. (2022), *Il posto della guerra e il costo della libertà*, Bompiani, Milano.
- Quammen D. (2022), *Breathless. The Scientific Race to Defeat a Deadly Virus*, Simon & Schuster, New York.
- Reginella S. (2024), *Il fronte degli invisibili. La guerra d’Ucraina da una diversa prospettiva*, Exorma, Roma.
- Remotti F. (2019), *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma - Bari.
- Resta E. (2002), *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma - Bari.
- Revelli M. (2025), “Guerra! Il tradimento dei chierici!”, *Volerelaluna. La politica puntoacapo*, 10.IV.2025, <https://volerelaluna.it/in-primo-piano/2025/04/10/guerra-il-tradimento-dei-chierici/>

- Rifkin J. (2022), *The Age of Resilience. Reimagining Existence on a Rewilding Earth*, St. Martin's Press, New York (tr. fr.: *L'âge de la résilience. La Terre se réensauvage, il faut nous réinventer*, Les liens qui libèrent, Paris 2023).
- Rodano T. (2025), "Riarmo globale: 2.718 miliardi. È la cifra più alta di tutti i tempi", *il Fatto Quotidiano*, 28.IV.2025.
- Ruffino S. (2025), "Come trapiantare la guerra nella testa degli adolescenti", *Il Fatto quotidiano*, 15.XII. 2025, <https://www.ilfattoquotidiano.it/in-edicola/articoli/2025/12/15/come-trapiantare-la-guerra-nella-testa-degli-adolescenti/8227684/>
- Sandel M. J. (2020), *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?*, Farrar, Straus and Giroux, New York (tr. it.: *La tirannia del merito. Perché viviamo in una società di vincitori e di perdenti*, Feltrinelli, Milano 2021).
- Santos B. d. S. (2014), *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*, Paradigm Publishers, Boulder (tr. fr.: *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*, Desclée de Brouwer, Paris 2016).
- Santos B. d. S. (2018), *The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of the South*, Duke University Press, Durham.
- Scott J. C. (1998), *Seeing like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven (tr. fr.: *L'oeil de l'État. Moderniser, uniformiser, détruire*, la Découverte, Paris 2021).
- Scurati A. (2025), "Dove sono ormai i guerrieri d'Europa?", *la Repubblica*, 4.III.2025; disponibile al link: https://www.repubblica.it/cultura/2025/03/04/news/guerrieri_europa_scurati_guerra-424041770/
- Simmel G. (1908), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin (tr. fr.: *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Presses universitaires de France, Paris 2010).
- Starobinski J. (1989), *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Gallimard, Paris.
- Taddeo M. (2024), *The Ethics of Artificial Intelligence in Defence*, Oxford University Press, New York.
- Telò M. (2004), *L'Europa potenza civile*, Laterza, Roma-Bari.
- Thomas I. W., Swaine Thomas D. (1928), *The Child in America*, Alfred A. Knopf, New York.
- Travaglio M. (2024), "I guerrapiattisti", *Il Fatto quotidiano*, 23.XI.2024.
- Turato D. (2025), "'Sentinella, quanto resta della notte?'. Sulla militarizzazione delle scuole italiane", *laletteraturaenoi.it*, 12.V.2025; disponibile in rete al link <https://laletteraturaenoi.it/2025/05/12/sentinella-quanto-resta-della-notte-1-sulla-militarizzazione-delle-scuole-italiane/>
- Wallace M. D. (1979), "Arms Races and Escalation. Some New Evidence", *Journal of Conflict Resolution*, n. 1, vol. 23; pp. 3-16.
- Wallace M. D. (1981), "Old Nails in New Conflicts. The *Para Bellum* Hypothesis", *Journal of Peace Research*, n. 1; pp. 91-95.
- Wind M. (2024), *Towers of Ivory and Steel. How Israeli Universities Deny Palestinian Freedom*, Verso, London – New York.
- Woolf V. (1938), *Three Guineas*, The Hogarth Press, London (tr. fr.: *Trois guinées*, Blackjack, Montreuil 2012).
- Zagrebelsky G. (2025), "Preferisco una pace ingiusta alla 'morte giusta' di innocenti", *Il Fatto quotidiano*, 22.III.2025.