

Cosmopolitisme et mondialisation dans l'université contemporaine

Francisco NAISHTAT

Université de Buenos Aires
Collège International de Philosophie

I. INTRODUCTION

Le cosmopolitisme universitaire et la mondialisation des universités sont souvent interprétés, par la doxa de l'universitologie, comme des processus d'une très grande affinité, voire homogénéité: on dit que puisque les universités ont été de tous temps, et constitutivement, dès leur fondation médiévale, des institutions cosmopolites de vocation universaliste, alors elles seraient très bien munies aujourd'hui pour affronter cette phase de la modernité appelée *mondialisation*. Et ici tout semble s'ensuivre: l'anglais est notre *lingua franca*, comme le latin au XIII^e siècle. La mobilité qu'avaient les médiévaux pour circuler dans les universités de la chrétienté grâce à leur *Licentia ubique docendi* serait, toutes proportions gardées, comme un précédent des mobilités multiples de nos diplômés universitaires, de nos masters et doctorats, soupesés symboliquement dans le *ranking* de Shangai. La très grande circulation des étudiants eux-mêmes dans les universités du monde entier à travers les différents programmes d'échanges et de cotutelles ne trouve-t-elle pas par ailleurs un antécédent précieux dans les cosmopolitismes universitaires du bas Moyen Age, avec ces « nations » médiévales, ces corporations d'étudiants étrangers selon les langues de provenance ? Par ailleurs l'autonomie et l'autarcie financière des universités médiévales n'est elle pas un antécédent dans le sillage des autonomies et des autarcies en ce qui concerne nos universités contemporaines : rien de plus adapté au besoin de se soustraire au poids d'une dépendance nationale jugée trop encombrante, lourde et

inadaptée au jeu concurrentiel de la mondialisation que la tradition des autonomies universitaires avec une dialectique exemplaire entre l'*oeconomos* local et le logos universel, qui assoirait ainsi un précédent pour la dimension régionale et locale des universités, au-delà de leur dimension nationale.

On pourrait prolonger à l'infini ces jeux d'affinités rhétoriques, où le modèle d'université contemporaine de la mondialisation viendrait citer en quelque sorte le cosmopolitisme originaire de l'université occidentale, de telle sorte que le XXI siècle viendrait à être perçu comme le siècle d'une *renaissance universitaire* au sein d'une mondialisation qui a promu les universités et leur structure au rang de véritable cellule protéiforme de la société de la connaissance. Comment expliquer autrement que les ministères d'éducation aient remis la politique universitaire au premier rang des priorités politiques et financières du monde de l'éducation, bien souvent au détriment des politiques d'enseignement primaire et secondaire pourtant dans une très grande détresse et précarité dans tous les pays du monde capitaliste ? L'autonomie, l'autarcie, le monolinguisme académique, la spécialisation et segmentation des études, les cycles, la concurrence acharnée, la méritocratie, le *ranking* des diplômés, la très grande mobilité des acteurs, enseignants et étudiants, la course au prestige, sont pour ainsi dire des paramètres du monde universitaire depuis son origine médiéval et placeraient les universités en une position avantageuse pour voyager dans le train de la mondialisation et devenir en son sein un acteur de premier rang.

Dans ce qui suit je me propose de montrer que ce tableau, propre d'une rhétorique immédiatement perlocutionnaire pour l'élaboration des politiques universitaires, a complètement escamoté entretemps la question du sens, en permettant subrepticement une confusion conceptuelle grave entre les instances qui sont comme des ouvertures de sens dans l'histoire universitaire, et je placerais au premier rang de ces instances le cosmopolitisme originaire de l'université, qui en est comme un *esistenziall* du monde académique, et d'autre part des instances qui sont réfractaires au sens, relevant simplement d'une facticité, c'est-à-dire d'une dictature des faits nullement choisis, décidés, affirmés ou compris par les acteurs, et qui s'imposent obliquement et de

manière opaque en comminant une adaptation et une tyrannie fonctionnelle qui apparaît comme condition inévitable de la survie institutionnelle. De ce point de vue, le cosmopolitisme correspond à un ordre catégoriel nettement différent de celui de la mondialisation : pour le dire brièvement *on choisit* d'être cosmopolite et on peut *comprendre* et se *réclamer* d'une dimension cosmopolitique du monde, mais *on ne choisit pas* la mondialisation, on ne choisit pas d'être mondialisés, on ne comprend pas même où la mondialisation est-elle en train de conduire le monde. Alors que le cosmopolitisme contient beaucoup plus que la factualité (*Faktizität*), la mondialisation est un concept dérivé de la factualité et qui ne délivre aucune lumière, aucune clarté sur lui-même. A l'aide du cosmopolitisme on peut assurément regarder le monde d'une autre manière que sous la contrainte des faits économiques, culturels ou sociaux. Mais la mondialisation elle-même ne nous aide pas à regarder le monde autrement qu'en termes de processus empiriques et d'adaptation fonctionnelle.

L'expression *cosmopolite* se place ainsi sur une perspective philosophique ou philosophico-politique, qui se remonte à l'Antiquité hellénistique et romaine, renaît avec les Lumières au XVIII^e siècle, se radicalise en tant qu'internationalisme à l'heure des révolutions et des utopies sociales du XIX^e et XX^e siècles, et reprend vigueur aujourd'hui avec la naissance d'une philosophie politique des mondialisations. Comme le rappelle Etienne Tassin (Tassin, 2003 : 163) c'est le philosophe cynique Diogène de Sinope qui est réputé avoir été le premier à employer et définir le mot « cosmopolite » : interrogé sur ses origines il répondait qu'il était *cosmopolite*, c'est-à-dire, littéralement, *citoyen du monde*, voulant ainsi se placer au-dessus des conflits d'intérêts particuliers et mesquins des cités-Etats¹. Ultérieurement cette idée est reprise avec une intensité particulière chez les stoïciens pour qui l'idée d'hu-

1. Rappelons ce passage de Cicéron par la voix de Lélius : « Il existe une loi vraie, c'est la droite raison, conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours d'accord avec elle-même, non sujette à périr, qui nous appelle impérieusement à remplir notre fonction, nous interdit la fraude et nous en détourne. L'honnête homme n'est jamais sourd à ses commandements et à ses défenses (...) Cette loi n'est pas autre à Athènes, autre à Rome, autre aujourd'hui, autre demain, c'est une seule et même loi éternelle et immuable, qui régit toutes les nations et en tout temps », Cicéron, *De la République*, III, 22, Garnier Flammarion, Paris, 1965 : p. 86.

manité forme une *cosmopolis* (Tassin, 2003 : 161). Placé dans cette indifférence affectée à l'égard de la cité-Etat le cosmopolitisme antique peut paraître anti-politique, et les analyses très détaillées des cours de Foucault des années quatre-vingt (Foucault, 2001) reliant le cosmopolitisme stoïcien avec l'*epimeleia heautou* i.e. le souci de soi aux périodes hellénistique et romaine confirment le principe sinon d'un repli du moins d'un déplacement par rapport à la centralité de la cité qui est caractéristique de la forme de vie propre de l'époque grecque classique, où l'éthique apparaissait entièrement subordonnée à la vie politique de la *polis*. Comme le remarque Tassin « même si le stoïcien respecte l'ordre politique des communautés finies auxquelles il appartient, il cherche à échapper aux ordres préétablis, aux appartenances de caste, pour se développer en tant que personne affranchie de la tutelle communautaire. En étendant les limites de la cité aux dimensions de la terre, le stoïcisme entend substituer à l'allégeance politique envers la cité une allégeance plus haute, d'esprit religieux, envers le *politikon systema*, cette communauté de vie rationnelle obéissant à une loi universelle commune à tous les hommes » (Tassin, 2003 : 163)². Il y aura après l'antiquité des formes de cosmopolitisme et d'oecuménisme liés au fait de la chrétienté dont un exemple majeur est précisément le phénomène de l'université médiévale avec ses groupements des *nations* et son monolingüisme savant. Cependant ce n'est qu'avec les Lumières et le phénomène de la révolution moderne que le cosmopolitisme réapparaît non plus comme expression de forme de vie dont la basse antiquité avait donné l'exemple mais comme projet

2. Ces remarques s'assortissent cependant de trois réserves :

- a) l'attitude stoïcienne n'est pas une fuite par rapport au présent mais se place au contraire entièrement dans un vécu de celui-ci en tant que plénitude ; elle est donc solidaire d'une vision dynamique du sujet engagé au présent, qui n'est pas sacrifié en vue d'un projet ni au vu d'une origine (Goldschmidt, 1998) ;
- b) le déplacement par rapport à la politique de la cité-Etat n'est pas un repli individualiste dans l'intériorité au sens où l'entendrait un moderne, mais il est au contraire entièrement médiatisé par l'acte pédagogique et par le phénomène du groupement sectaire qui est typique des périodes hellénistique et romaine (Foucault, 2001) ;
- c) l'écart par rapport à la cité est de toute manière présidé par l'horizon historique impérial, c'est à dire, par la dissociation entre la civilisation et la *polis*, le déclin des cités, la conquête hellénistique puis romaine de l'Europe méditerranéenne et de l'Orient (Tassin, 2003).

politique rationnel destiné, dans le cadre d'une pensée de l'humanité, à endiguer la guerre interétatique et à instituer une nouvelle forme de droit rationnel. Des déclarations des droits de l'homme et du citoyen sanctionnés par la Révolution française aux projets de paix cosmopolitique nous assistons au XVIII^e siècle à une nouvelle expression du cosmopolitisme qui prend cette fois la forme d'une cosmo-politique (Habermas, 1995 ; Tassin, 2003, Derrida, 1997), dont une expression non moindre est le Projet de Paix Perpétuelle de Kant (1795). Ici Kant essaye précisément de dépasser le droit civil et le droit des gens (*ius gentium*) par une forme nouvelle du droit en tant que *droit cosmopolitique* ou droit de la personne en tant que citoyen du monde. Alors que les deux premières formes du droit restent figées par le phénomène étatique (intra-étatique et inter-étatique respectivement), le droit cosmopolitique devrait pour Kant dériver d'une fédération des nations républicaines régie par des principes de la raison pratique, et non pas par l'intérêt empirique des États. Kant y voyait la seule manière d'instituer une paix permanente et de dépasser l'état de nature entre les nations. Il n'y a aucun doute que le projet cosmopolitique kantien reste redevable de la cosmovision optimiste et progressiste des Lumières, et que, comme le démontre Habermas (Habermas, 1995), les impasses et les échecs historiques de cette utopie républicaine durant les siècles suivants suffiraient à enterrer une bonne partie des présupposés kantien. Cependant le principe d'une pensée cosmopolitique assortie d'une reformulation du lien entre le géopolitique et le politique d'une part, et entre la philosophie et la théorie démocratique d'autre part, resurgit d'autant plus fortement aujourd'hui que le cadre national de la démocratie classique semble dépassé par la crise de légitimité de nos systèmes politiques. Les questions ayant trait aux flux des populations du Sud vers le Nord, aux frontières ad intra et ad extra des démocraties capitalistes, à la pauvreté et exclusion structurelles à l'échelle mondiale, à la nouvelle modalité d'une guerre endémique de la puissance impériale, aux capacités de résistances et des actions citoyennes au delà des frontières nationales, à la gouvernance biopolitique mondiale en termes des contrôle des populations et des états d'exceptions permanents, interpellent ce fond disponible du cosmopolitisme critique.

II. MONDIALISATION ET SOUVERAINETE

La mondialisation contemporaine secoue et met en crise la dynamique des souverainetés modernes liées à l'exercice du pouvoir souverain par les Etats- Nation sur leur territoire. La mondialisation capitaliste a déclenché en effet depuis longtemps un processus de transformation accélérée du rapport entre les pouvoirs et l'espace. Carl Schmitt signalait dans son ouvrage classique *Le Nomos de la Terre* (Schmitt, 2001) que l'origine du pouvoir est la possession de la terre, au sens littéral de territorialité, et que l'idée même de loi renvoie originellement à une distribution du sol. Schmitt soulignait qu'il n'y a rien de tel, originellement, en ce qui concerne la mer, abandonnée, au-delà d'une certaine limite, au sort du piratage.

Le pouvoir originellement est donc territorial : on n'est souverain qu'en référence à un territoire, qu'en référence au sol ; aucun pouvoir souverain ne s'assoit originellement sur la possession de la mer ou du ciel, et si avec le temps le droit international, originellement *ius gentium*, a intégré une portion conventionnelle de la mer côtière à la souveraineté d'un pays, ce n'est qu'en référence au régime de souveraineté territoriale du sol.

Cependant ce système de souveraineté a commencé à fléchir dès lors que la mondialisation économique du capitalisme a créé une telle force d'expansion autour du globe que les souverainetés territoriales ont été confrontées à un pouvoir économique dont la vitesse de déplacement et la portée ne se mesurent aucunement à l'échelle des territoires. Les pouvoirs du marché et du capitalisme institutionnel (on le voit de nos jours : les banques transnationales, les agences de qualification de risques, les Bourses, etc.) délimitent à un tel point la souveraineté classique héritée du XVII^e siècle, que le souverain n'est plus celui qui *décide* de la situation exceptionnelle dans laquelle il est plongé³ mais plutôt celui qui *ne peut pas* décider : le pouvoir souverain est de plus en

3. Selon la définition classique de Schmitt, « Souverän ist wer über den Ausnahmezustand entscheidet » (« Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle »), (Schmitt, 1988 : 15).

plus atteint dans sa légitimité par les limites à sa *puissance de décision* qui le rendent inapte à évacuer la situation exceptionnelle⁴. Toutes les situations présentées dans les dernières décennies comme situations exceptionnelles ont ainsi vocation à s'installer dans la durée d'une mondialisation qui révoque les circuits souverainistes de légitimation du politique : les catastrophes écologiques, notamment le changement climatique, le guerre antiterroriste, la précarisation du travail, la délocalisation industrielle, l'extrême pauvreté dans le monde et, dernièrement, la condition chaotique du capitalisme financier, avec sa tendance à la formation des bulles financières spéculatives dépassant plusieurs fois la masse des richesses qui s'estiment réelles et les vitesses de circulation et d'échanges physiques des marchandises, montrent, s'il en est besoin, le caractère impuissant de la politique souverainiste classique, mais du coup cela rend aussi évident la crise de légitimité et de sens des processus issus de la mondialisation en tant que tels, qui sont subis mais nullement compris, choisis, délibérés ou décidés à travers les mécanismes de légitimation politique du monde moderne issu des révolutions démocratiques du XVIII et du XIX siècles.

Ainsi la mondialisation ne se présente nullement comme un autre pouvoir souverain qui viendrait arracher la souveraineté d'un territoire à un souverain vaincu ; la mondialisation n'est nullement un système alternatif de souveraineté dans le monde. Il s'agit bien plutôt d'un processus d'intégration et de désintégration économique, technologique, culturelle et sociale de grande échelle qui dépasse, par sa percée globale, les territoires, les souverainetés nationales ainsi que les sociétés elles-mêmes. La mondialisation en ce sens ressemble à la modernisation selon l'idée d'une rationalisation weberienne des formes d'existence politique, économique, religieuse et autres. Cependant sa différence avec la rationalisation de la modernité en tant que processus systémique réside dans le fait qu'alors que les États modernes eux-mêmes sont issus de la sécularisation comme modernisation, l'actuelle mondialisation opère plutôt comme une force de désintégration des souverainetés modernes au profit d'une intégration

4. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1925 (Origine du drame baroque allemand, Paris, Flammarion, 1985).

des pouvoirs à travers des processus systémiques autonomes et qui se révèlent réfractaires aux mécanismes modernes de légitimation. On peut choisir la sécularisation contre l'ancien ordre religieux et en faveur du pluralisme des sphères de valeurs, mais on ne choisit pas, encore une fois, la mondialisation.

Si la sécularisation moderne de la politique et de l'Etat fut une réponse à la crise de légitimité émanant de la décomposition de l'autorité religieuse comme source traditionnelle pré-moderne de légitimation du politique, la politique contemporaine n'a pas trouvé de nos jours un mécanisme de légitimation de la décision qui puisse faire face à la crise dans laquelle les processus de la mondialisation mettent la politique contemporaine. En ce sens les processus de légitimation légale-rationnelle qui sont propres de la légitimité post-traditionnelle et post-charismatique ne sont plus suffisants ; on peut comparer cela au règles de circulation automobile : en situation normale, nous n'avons nul besoin de justifier les normes de circulation autrement que par les normes elles-mêmes. Il n'y a nul besoin d'adopter une justification substantive de ces normes elles-mêmes ni de connaître les différentes interprétations ou orientations des valeurs des automobilistes pour savoir que ces codes de circulation son légitimes, car en situation normale la légitimation légale-rationnelle est suffisante. En revanche, si un élément exogène aux normes de circulation mettait en crise la circulation automobile, par exemple, une augmentation exponentielle de voitures dans la ville susceptible de faire collapser la circulation, alors le système normatif de la circulation ne serait plus d'aucune validité⁵. Il faudrait faire face à une situation exceptionnelle, et ici les ressources classiques de la validité légale-rationnelle mettrait à la lumière du jour ses propres limites, car les différentes orientations axiologiques et herméneutiques des usagers, dont on pouvait se passer à l'heure de la circulation normale, pourraient se montrer critiques à l'heure de la décision et surtout de la légitimation d'une autre forme de vie, surtout si celle-ci venait imposer des sacrifices pour ainsi dire existentiels aux différents usagers.

5. P. L. Berger et T. Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Verlag Bertelsmann Stiftung, 1995.

J'ai fait ce bref détour pour montrer à quel point les dynamiques de mondialisation sont réfractaires aux instances de légitimation politiques. Notre situation contemporaine ressemble à celle du chaos de circulation, pour lequel les formes de rationalité légale-rationnelle qui modélisent la légitimité de la politique sécularisée, post-traditionnelle et post-charismatique, se trouvent mises en crise. En ce sens, si on comprend le cosmopolitique comme les formes actives, politiques, de la construction d'un monde commun par le biais de la praxis politique et historique, on peut comprendre que seulement un agenda cosmopolitique, qui rouvre pour ainsi dire le chantier du sens du monde, pourrait s'avérer suffisamment doué de contenu et de capacité pour reconstruire l'horizon de légitimité moderne et permettre une réinvention du politique. En revanche, la mondialisation nous plonge dans un sens de l'histoire comme présent et de celui-ci comme catastrophe, qui évoque avec une surprenante actualité les analyses benjaminienes sur les limites de la souveraineté moderne et le caractère permanent de l'exception (*die Ausnahmestand*)⁶.

III. UNIVERSITES ET COSMOPOLITISME

Si on revient maintenant à la question universitaire ayant trait à la mondialisation, il aisé de comprendre maintenant que toutes les politiques qui font du cosmopolitisme universitaire une prémisses pour adapter les universités au train de la mondialisation en cours, font un contre-sens, car le fond cosmopolitique de l'université non seulement n'est pas du même ressort que les dynamiques de mondialisation universitaires, mais apparaît exactement comme l'ouverture sur le monde⁷ qui pourrait servir précisément de prémisses critique pour l'élabora-

6. Benjamin écrit : « Der Fürst, bei dem die Entscheidung über den Ausnahmestand ruht, erweist in der erstbesten Situation, dass ein Entschluss ihm fast unmöglich ist ». (Benjamin, 1978: 250) (« Le prince, qui détient le pouvoir de décider de l'état d'exception se révèle presque incapable de prendre un parti quelconque dans la première situation venue » (Benjamin, 202 : 71).

7. L'idée derridienne de corréler le mode du discours de l'Université à un *als ob* ... , c'est à dire à un *comme si*, illustre très parfaitement combien l'Université échappe à travers son ouverture sur le possible à la clôture par les faits dont le présentisme de la mondialisa-

tion d'un horizon de sens prenant en main le souci du monde, permettant la précompréhension mondiale susceptible de redonner au politique sa force et son efficacité face aux processus aveugles et incompréhensibles de la factualité contemporaine. Il y a plus dans la réalité que dans la factualité, et c'est dans cet écart entre une réalité capable d'inclure l'ouverture sur le sens, et qui nous renvoie, encore une fois, à la modalité non assertorique de ce que Derrida appelle, à la suite de Kant, le *als ob*, le *comme si* inconditionnel, qu'une Université, pensée du point de vue cosmopolitique, peut ouvrir l'espace du monde à une problématisation critique sur le sens politique du monde⁸. Or, précisément les dynamiques de la mondialisation universitaire tous azimuts font l'impasse la plus totale sur la problématisation critique du sens, aussi bien dans le choix de ce qui est valable comme produit universitaire mesurable en vue du jugement d'excellence que comme idée de la pertinence réclamée des curricula universitaire en tant qu'attention aux demandes de la société⁹. Ces dynamiques opèrent toujours à partir de l'assimilation de la réalité à la factualité, qui occulte toute possible ouverture universitaire sur la problématique critique du sens inhérent à l'horizon politique mondial. De ce point de vue, on comprend aisément que le langage emprunté pour remplir la rhétorique fonctionnelle à la mondialisation universitaire s'inspire toujours de préférence d'une modélisation formelle et vide qui ne reprend jamais les contenus culturels et les résistances aussi bien des universités médiévales que celles de la *Bildung* universitaire ou celui des révoltes culturelles et politiques de l'université contemporaine, qui sont de tous temps constitutives du sens de l'Université. On ne verra jamais dans les documents de la Banque Mondiale ou des experts universitologues l'idée que par exemple Mai 68 ait été un événement de première importance pour le cosmopolitisme universitaire, car ayant été le premier événement véritablement cosmopolitique de l'enseignement supérieur contemporain, ayant ouvert un horizon de transformation politique dans les universités à l'échelle de la planète, procédant du bas vers le haut, de la masse critique des étudiants vers

tion est le principe recteur, (Derrida, 2001).

8. Derrida, 2001.

9. Voir en ce sens la présentation ici même de Yuji Nishiyama, ainsi que Readings, 1996.

les instances des direction institutionnelles, et se portant très directement sur les couches herméneutiques et culturelles de l'enseignement supérieur et de la culture modernes. Mais la pertinence sociale de l'université tant réclamée par les documents officiels n'est elle pas déjà d'abord dans le réveil d'une université qui pose un autre regard sur le monde ? Certes ce n'est pas de cette pertinence herméneutique que se réclame le discours de l'excellence et de la pertinence fonctionnaliste qu'on voit prédominer de nos jours dans les politiques universitaires ; et le réveil auquel nos universités sont comminées n'est pas de l'ordre de l'ouverture herméneutique et critique sur le monde, mais plutôt de celui qui va manquer le départ d'un train auquel il faudrait impérativement monter, même si c'est un secret de polichinelle qu'on ignore le destin du trajet ¹⁰.

10. La science ne peut certes pas donner un sens au monde. Par transitivité, puisque l'Université est aussi le lieu voire le monopole de la science légitime, on ne devrait pas s'attendre non plus à ce que l'université donne, produise, pourvoie, un sens du monde. Mais cela ne veut nullement dire que l'Université devrait devenir alors un inventaire du monde, un inventaire des lois qui régissent les faits du monde. En effet, si rien dans le monde sécularisé ne peut plus prétendre au monopole culturel de la signification du monde, si l'Université contemporaine n'est plus en état de pourvoir au sens du monde, aussi bien à cause de l'incommensurabilité entre le fait et la valeur remarquée par Weber que du fait incontournable de la sécularisation moderne, si donc aucune institution ne détient plus le monopole du sens du monde : ni l'Eglise, ni l'Etat, ni l'Université, cela ne soustrait pas l'Université, et la science en elle, de la responsabilité de pourvoir à la culture critique qui doit médiatiser l'ouverture sur le sens dans notre modernité, si toutefois nous ne voulons pas retomber dans les fondamentalismes qui menacent la culture moderne : le fondamentalisme du marché ou le fondamentalisme d'une religion devenant politique sans médiatisation critique. En somme, si on n'est pas en droit d'attendre de l'Université ou de la science moderne des contenus de sens, nous sommes en droit d'espérer d'elles les éléments de notre culture critique nous permettant de nous porter librement sur les horizons du sens de notre modernité, et c'est à la philosophie contemporaine que revient ici le rôle d'exercer les médiations et les dialectisations critiques pertinentes.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Benjamin, W., 1978 : *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Gesammelte Schriften, Band I.1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W., 2000: *Origine du drame baroque allemande*, Paris, Flammarion, 2000.
- Derrida, J., 1997 : *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, UNESCO-Verdier, 1997.
- Derrida, J., 2001 : *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001.
- Foucault, M., 2001 : *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982*, Gallimard, Paris, 2001.
- Goldschmidt, V., 1998 : *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1998.
- Habermas, J., 1995 : *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Cerf, Paris, 1996.
- Kant, I., 1974 : *Vers la Paix Perpétuelle* (édition originale en 1795), Paris, Vrin, 1974.
- Readings, B., 1996 : *The University in Ruins*, Cambridge, Massachusetts Harvard University Press, 1996.
- Schmitt, C., 1988 : *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.
- Schmitt, C., 2001 : *Le Nomos de la Terre*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Tassin, E., 2003 : *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Seuil, Paris, 2003.