

La ruse des petits, la sainteté des grands et la critique sociale

Petite note pour une archéologie d'une compétence contemporaine

MARIE-CLAUDE DEROUET-BESSON

UMR Éducation & Politiques (Université Lumière Lyon 2- INRP)

19 Mail de Fontenay, BP 17424

69347 LYON cedex 07

Cette contribution s'inscrit dans une série de travaux qui tentent de réfléchir sur ce qu'on appelle la crise de la critique et aux moyens de dépasser les difficultés actuelles (Van Haecht 2004). Son but est de les situer dans la longue durée. Si la démarche critique qui a occupé le devant de la scène dans les années 1960 et 1970 ne représente qu'un aspect d'une tradition beaucoup plus ancienne, la crise d'aujourd'hui ne concerne que cette forme et de nouvelles démarches peuvent se développer dans d'autres conjonctures.

L'histoire de la critique ne peut être abordée à partir de la théorie spontanée des trois âges qu'induit le terme de société postcritique (Derouet-Besson 2003). Celle-ci laisserait croire qu'il y a eu un âge positif où tout allait de soi. Ensuite un âge critique (sans doute les années 1960-1970) qui a déstabilisé les certitudes de la période précédente et un âge postcritique qui dépasse cette opposition et fonde de nouvelles certitudes. Rien n'est plus trompeur. La place de l'école dans la société a toujours été objet de débats, ne serait-ce que sur ses buts : intégration des enfants aux valeurs de leurs communautés ? Accès aux valeurs générales ? Formation de producteurs compétents ? Rendre réelle l'égalité de principe entre les citoyens ? De même, la définition de l'ordre dans les situations d'enseignement n'a jamais été de soi. Les maîtres ont toujours eu à le construire et à le justifier. De nombreux mémoires rapportent même, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, le souvenir de chahuts ignobles. Surtout, la critique constitue une des dimensions constitutive du positivisme : une mise en cause de la Révélation au nom de la Raison. Les années 1960-1970 n'ont fait que changer de point de vue en montrant que cette Raison qui se présentait comme universelle pouvait recouvrir des intérêts de classe et de civilisation.

Quant au terme de postcritique, il ne rend compte que d'une des dimensions de la société actuelle : le besoin d'un retour à des valeurs absolues. Il en occulte une autre, tout aussi importante : les ressources critiques sont maintenant à la disposition de tous. Quel que soit le point de vue exprimé, il a déjà été dénoncé et tous les arguments sont à la disposition des acteurs. On peut donc tout autant parler de société critique (Boltanski 1990).

Ce constat incite à embrasser une perspective plus large montrant à la fois l'ancienneté de la tradition critique et ses déplacements permanents. L'horizon recule en même temps que l'analyse avance : les années 1960 et 1970 ont interrogé la notion de Raison universelle qui a soutenu la démarche de la période précédente. Cette référence lui permettait de mettre en cause une conception du monde fondée sur la Révélation. La vision chrétienne du monde développait également un point de vue critique : la critique des grandeurs de ce monde au regard de celles de l'au-delà. Remontant ainsi dans le temps, l'analyse rejoint les propos de Walzer qui voit dans la critique une des composantes fondamentales de notre culture, enracinée dans la tension permanente entre le prophète et le roi dans l'histoire d'Israël (1988). Le prophète sacre le roi au nom des valeurs du monde qui doit être. Le roi gère ensuite le monde qui est. Il commerce avec ses voisins, s'allie aux uns et aux autres, épouse parfois des princesses philistines qui imposent le culte de leurs dieux à Jérusalem, etc. Le prophète dénonce ces compromissions. Le conflit tourne d'abord à son désavantage mais bientôt c'est le roi lui-même qui, abandonné de Dieu, est vaincu par ses ennemis. S'ensuit une période de troubles, puis un nouveau prophète apparaît qui sacre un nouveau roi et le cycle reprend.

Cette hypothèse pose plusieurs questions. La tension entre le monde qui doit être et le monde qui est est-elle une caractéristique de notre sphère culturelle ? Qu'en est-il, par exemple, de la critique sociale dans les traditions chinoises ou africaines ? Il serait utile d'interroger des anthropologues à ce sujet. Si nous l'admettons, au moins à titre provisoire, ne faut-il pas risquer une question complémentaire ? Quels sont les rapports de cette tradition cultivée avec les ethnométriques développées par les petits pour faire face aux situations de domination ? Ils ont développé une sagesse qui nuance la célèbre trilogie qu'Hirschman propose pour penser les rapports des personnes avec les institutions : *Exit, Voice and Loyalty* (1972). Les petits n'adhèrent évidemment pas à une situation de domination (*Loyalty*). La protestation (*Voice*) comporte des risques qu'ils ne peuvent assumer en permanence. Reste le retrait (*Exit*) mais celui-ci s'accompagne de différentes formes de réparation, voire de résistance : une attitude goguenarde qui pointe les faiblesses des forts, épingle les contradictions entre les beaux principes et les petites combines : il est bien connu qu'il n'y a pas de grand homme pour son valet de chambre. La ruse peut aussi parvenir à retourner la force contre elle-même en mettant en lumière des contradictions entre les prin-

cipes, ou entre les principes et les réalités, en exploitant la sottise et la vanité des puissants ou les rivalités qui les dévorent. Cette démarche a été théorisée à partir des textes homériques. C'est cettemetis qui permet à Ulysse de tromper le cyclope (Détienne & Vernant 1974). C'est la même intelligence rusée qui permet à Renard de duper le seigneur Ysengrin. Michel de Certeau (1990) étudie à la période moderne ces braconnages qui détournent le sens de la culture dominante. Elle se retrouve dans le mouvement ouvrier sous la forme du freinage de la production. Toute réflexion sur la critique savante doit tenir compte de son rapport avec cette base populaire.

La construction d'une telle perspective ne va pas sans danger. La réflexion sur la longue durée risque de s'appuyer sur une connaissance superficielle de chaque période historique et d'avancer des synthèses alors même que les analyses ne sont pas faites ; de travailler à partir de sources partielles qui correspondent à la thèse et d'en ignorer d'autres qui ne vont pas dans son sens. Ces dangers sont particulièrement importants en histoire des mentalités où les interprétations sont difficiles et les risques d'anachronismes permanents. Il y a peu de choses à répondre à de telles objections. Tout au plus peut-on faire remarquer que dans une société de l'information le travail de seconde main devient une nécessité pour dégager le sens des connaissances spécialisées. Le risque de superficialité demeure et le mieux est sans doute de l'assumer. La liberté de l'atelier permet de lancer une hypothèse risquée. Il faudra vérifier si elle peut être confirmée par des travaux plus précis.

La tradition chrétienne : le contemptus mundi

Reprenons la question là où Walzer l'a abandonnée. Comment le christianisme a-t-il récupéré la tradition critique de l'Ancien Testament ? Chez les intellectuels, par une rencontre avec une tradition platonicienne considérant que le monde visible n'est qu'apparence et que le but de l'humanité est de dépasser cette apparence pour atteindre l'Idée. Si les grandeurs du monde ne sont rien aux yeux de Dieu, le chrétien doit les mépriser. À partir de là, la tension entre le roi et le prophète se transporte à l'intérieur de l'Église dans un débat qui a animé l'Antiquité tardive et le Moyen Âge : l'opposition entre l'évêque et le moine. L'évêque prend la succession du pouvoir civil qui perd pied et gère le monde qui est alors que le moine fuit au désert (Derouet 1976). Ainsi s'établit une attitude théorisée autour du contemptus mundi. Cette orientation se situe à contre-courant des compromis que l'Église institutionnalisée cherche à conclure avec l'Empire à partir du règne de Constantin. Elle risque donc en permanence d'être renvoyée du côté de l'hérésie. Le gnosticisme est refusé mais un néoplatonisme chrétien est accepté. Il est permis de prêcher la pauvreté, pas d'imposer le par-

tage des richesses. Il est permis de célébrer la virginité, pas de prêcher l'encratisme. Certains mouvements sont condamnés (Derouet-Besson 1981), d'autres sont acceptés, comme celui de saint François d'Assise, même s'ils restent sous surveillance. Avec l'intériorisation des valeurs qui suit la réforme grégorienne, la contradiction passe dans les personnes elles-mêmes. Ainsi, il n'y a aucune raison de douter de la bonne foi de saint Bernard lorsqu'il dit aspirer à la solitude en même temps qu'il correspond avec les grands et organise les alliances entre les royaumes européens (Leclercq 1989). L'ensemble fut dépassé par la Réforme qui retrouva les mêmes tensions lorsque Luther désavoua la guerre des paysans.

Une des raisons du succès de cette inversion des valeurs est peut-être l'adhésion des pauvres qu'elle glorifie et dont elle adopte le mode de vie. Une autre, au moins aussi importante, est la fascination qu'elle exerce sur les puissants et spécialement les jeunes. Quoi de plus exaltant lorsqu'on a tout que d'y renoncer ? On peut évidemment se référer à ce que Devereux (1970) appelle les valeurs de désaveu. La société tient à tous ses membres le discours suivant : ne deviens pas fou mais si tu ne peux t'en empêcher, voilà comment il faut te conduire. Il donne comme exemple l'amok indonésien. La seule façon de tuer le chef ennemi est qu'un guerrier accepte d'être transpercé par sa lance au moment où il le frappe. Celui qui court ce risque est en même temps un chien fou qui veut mourir et un héros qui se sacrifie à l'intérêt collectif. On peut raisonner de même à propos du fils de famille qui embrasse le parti des pauvres.

La naissance de la critique sociale : de la ruse des pauvres aux libertins...

L'inversion des valeurs qu'annonce le discours sur la montagne –heureux les pauvres– correspond sans aucun doute à une orientation fondatrice du christianisme. Cette attitude rencontre en même temps des ethnométhodes que l'on peut rattacher à la tradition de la *metis* caractérisée par Détéienne et Vernant : face à la force, il reste la ruse. En rejoignant cette tradition populaire, le *contemptus mundi* devient une critique sociale qui progresse masquée. Le débat entre l'évêque et le moine se sécularise après la Réforme et la rhétorique savante passe de l'idée que le monde n'est qu'apparence à l'idée que le monde social est un théâtre. Montaigne opère peut-être une synthèse des traditions populaire et lettrée lorsqu'il propose, pour éviter d'être impressionné par les fastes de la magistrature, d'imaginer la figure que fait le magistrat en robe rouge sur sa femme ou sur son pot. Il peut être prudent, pour reprendre la formule de Pascal, d'afficher un respect pour les valeurs d'établissement mais bien fol qui s'y fierait. Du côté de la Cour, cette conception est largement développée par les "arts de prudence". Il est bon d'avoir des principes mais mauvais d'en faire étalage,

autant pour des raisons de civilité que par précaution politique. La question se pose évidemment de savoir si cette retenue ne constitue pas une nouvelle hypocrisie. L'homme de Cour passerait ainsi de la politesse au machiavélisme. Ce modèle inspire les grands moralistes français, surtout les perdants de la monarchie absolue. La critique de la complaisance avec laquelle les Jésuites s'accommodent aux obligations du monde permet à Pascal de prolonger les valeurs du jansénisme. La Rochefoucauld et Saint-Simon portent sur Versailles un regard qui se souvient de la Fronde. D'autres prennent des masques. En se présentant comme un traducteur d'Ésope et en faisant parler les animaux, La Fontaine annonce les libertins du XVIII^e siècle : un scepticisme devant les grands de ce monde et une prudence qui évite de les affronter. Madame de Sévigné se protège par le genre qu'elle choisit : un papotage mondain pour tenir sa fille, exilée en province, au courant du bon air de Paris. Ce point de vue domestique lui permet de dévoiler sans y toucher les petites faiblesses et les secrets d'alcôve. Il est repris au siècle suivant par Beaumarchais qui met en scène la parole des valets et par là préfigure la Révolution.

Cette prudence ne concerne pas que les dissidents de la Cour. Un brave prêtre de campagne, le curé Meslier, passe ses nuits à écrire et à recopier un libelle dont Voltaire tira la formule, "l'humanité ne sera heureuse que lorsqu'elle aura pendu le dernier roi avec les tripes du dernier prêtre" (Dommanget 1965). Le tunnel se dessine qui conduit les bases populaires du jansénisme et de la Fronde aux Lumières et à la Révolution.

Ce parcours montre comment la rencontre entre une tradition savante et une tradition populaire transforme une ethnométhode en critique sociale. Le monde social est illusion. L'intelligence comme la morale imposent de la dévoiler ce qui suppose une définition du Bien et du Vrai qui s'oppose aux faux-semblants. Dieu fournissait cette référence au Moyen-âge. Ce furent la Raison, la Loi morale et les valeurs permanentes de la culture à l'époque des Lumières ; les intérêts des dominés aux XIX^e et XX^e siècles. Bourdieu part de ce point de vue pour construire sa théorie de l'illuso et dénonce en particulier la mystification que constitue la promesse d'égalité des chances à l'école. D'où une question : quels rapports la critique des années 1960 entretient-elle avec cette méfiance des intellectuels vis-à-vis du monde, qui remonte aux Prophètes et aux moines de la Thébaïde, comme avec les traditions de résistance populaire ?

Le point de vue des dominés : illuso et metis

Un déplacement mérite d'être signalé parce qu'il est susceptible de relancer la réflexion : chez Bourdieu, l'illuso est vue comme une aliénation, c'est-à-dire une forme intériorisée de l'oppression. Elle permet à l'opprimé de récupérer

son expérience : de comprendre que son échec n'est pas dû à un manque d'intelligence ou de travail mais à un système qui joue contre lui. La démarche n'aboutit pas à prêcher la résignation mais elle n'ouvre pas non plus sur une perspective de changement. Prost pointe ce défaut dès l'origine. Les propositions pour une pédagogie de l'explicite qui figuraient à la fin des *Héritiers* disparaissent de *La reproduction* ou le système est présenté comme implacable. C'est peut-être que les références qui sous-tendent la critique commençaient à être elles-mêmes critiquées. Même s'il est abusif de considérer Bourdieu comme marxiste, la définition du bien à laquelle il adosse la défense des intérêts de la classe ouvrière se situe du côté du communisme. Cet idéal était désenchanté bien avant la chute du mur de Berlin (Furet 1995). D'où une difficulté qui risque, pour reprendre l'expression de Prost, d'aboutir à une sociologie stérile.

Ce déplacement peut en outre expliquer une dérive. La critique savante nourrit un psittacisme vulgaire : tout est critiqué sans jamais soumettre au débat la définition du bien sur laquelle on s'appuie. Pire : en changer en fonction des opportunités. Cette position a toujours existé dans un esprit chansonnier qui tape sur la gauche comme sur la droite, dénonce l'égoïsme des riches et se moque de la naïveté des pauvres, etc. Ce discours peut être amusant s'il est tenu avec verve mais il interdit tout débouché politique à la protestation et peut aboutir à un dangereux relativisme. Il peut même nourrir une définition assez étroite de la normalité lorsqu'il cède à la facilité qui consiste à ridiculiser les minorités et les étrangers. Ce psittacisme envahit les salles de classe et les cours de récréation au point que certains enseignants qui ont été à l'origine de l'introduction de la démarche critique dans l'enseignement au début des années 1970 reviennent sur leurs pas et sont aujourd'hui partisans d'un rappel à l'ordre. Ce n'est évidemment pas en cultivant la nostalgie d'une école de la République qui n'a jamais existé que le monde scolaire peut progresser. Il faut construire une autre démarche qui prenne acte de la situation actuelle et construise un cadre plus large permettant de maîtriser les effets de cette prolifération et d'ouvrir de nouvelles voies correspondant au nouvel état du monde. La démarche est difficile car un modèle de société ne succède pas à une autre en effaçant celui qui l'a précédé. L'essentiel des critiques adressées à l'école dans les années 1960 et 1970 restent d'actualité, en particulier pour tout ce qui concerne l'égalité. Mais simultanément le management a récupéré les critiques des années 1960 et 1970 et s'en sert pour renouveler ses instruments de domination (Boltanski & Chiapello 1999). L'exemple le plus clair concerne la critique du taylorisme qui montre que les organisations ne peuvent fonctionner sur une simple application des consignes. Il faut que les personnels d'exécution comprennent leurs tâches, prennent des initiatives et négocient des règles de portée locale. Ces compétences qui avaient été mises en valeur dans un but de libération deviennent une obligation qui renouvelle les moyens de la domination. Les personnes sont évaluées en fonction de leur engage-

ment, de leurs aptitudes à communiquer, travailler en équipe, faire face aux imprévus, etc. Et malheur à qui est jugé peu flexible. Non seulement les possibilités d'évolution lui sont fermées mais il fera partie de la première charrette en cas de réduction des personnels. Cette récupération des critiques des années 1960 et 1970 par le management déplace les enjeux, reformule les processus. La sociologie doit en même temps renouveler ses positions et ses méthodes.

Pour cela, il peut être stimulant de s'appuyer sur des logiques et des pratiques qui relèvent de cette tradition populaire que la mise en forme structuraliste avait écartées. Une sagesse ancestrale conseille d'éviter la confrontation directe avec les puissants. Elle sait que "la raison du plus fort est toujours la meilleure". Elle sait aussi que le roseau qui ploie sous l'orage résiste mieux que le chêne. L'ambiguïté de la tradition chrétienne ouvre sur ce plan un inépuisable champ de ressources. Pour parler de manière un peu schématique, la "culture dominante" renferme en elle-même toutes les ressources nécessaires pour critiquer les principes de la domination. Mandrou (1964), par exemple, qui étudie la littérature de colportage de la Bibliothèque bleue de Troyes montre qu'elle véhicule tous les classiques de notre culture. Aussi bien des vies de saints que la Chanson de Roland, les contes de la Table ronde, les légendes de Gargantua, des Quatre fils Aymon, etc. On peut y lire un "opium du peuple" qui prêche la résignation en ce monde mais aussi une distance vis-à-vis des grandeurs établies qui peut servir de point d'appui à la contestation. Et, si le risque est trop grand de donner de la voix, ces textes offrent aussi toutes les références qui justifient les pratiques de résistance sournoise.

Est-ce qu'une des manières de faire repartir la critique ne serait pas de récupérer cette puissance de l'intelligence rusée et des arts de faire ? Le premier problème est de les repérer, le second de leur donner une forme conceptuelle. Laurent Thévenot prend à bras-le-corps la question de la construction du lien social en tentant de conceptualiser ce qu'il appelle les politiques du proche (1999). Dans la théorie classique, les démarches de mobilisation supposent le détachement du local et des liens personnels. La crise du politique montre les limites de cette conception. Il est en revanche possible d'observer de nouvelles formes de mobilisation où les personnes gardent leurs attaches locales et particulières et travaillent ensemble pour l'intérêt général. Une des caractéristiques de ce travail est de construire un militantisme global qui ne sépare pas l'école de l'habitat, des transports, etc. (Dutercq & Lafaye 2003). Cette démarche s'inscrit dans le prolongement d'un mouvement qui avait été initié par les prêtres ouvriers et qui aboutit à l'idée de communauté scolaire dans les années 1960 et 1970 (Derouet 2001). À ceux qui s'étonnaient que des prêtres prennent des responsabilités syndicales ou participent à l'introduction de ce qu'on appelait après la deuxième guerre mondiale le planning familial, ceux-ci répondaient que la vision ordonnée du monde qui fait qu'on s'adresse au prêtre pour les besoins

spirituels, au médecin pour la santé, au syndicat pour le travail, etc., est le propre des classes cultivées. Les familles populaires ne pensent pas leurs problèmes par catégorie. Elles les débattent tout à trac et ont besoin d'une prise en charge globale, qui suppose une équipe paroissiale comportant aussi bien des médecins que des syndicalistes, des juristes, des psychologues qui peuvent en même temps être prêtres. D'où sans doute cette idée de communauté qui est passée des paroisses à la médecine, spécialement psychiatrique, puis de la psychiatrie à l'école.

D'une certaine manière la réflexion de Thévenot constitue un moyen de théoriser un mouvement qui a échoué dans le domaine de l'action militante (Normand à paraître). Cette orientation est mise en œuvre dans le domaine de l'habitat et de l'emploi (Breviglieri 1999, 2003). Elle gagnerait à être étendue au domaine de l'éducation. Du côté des enseignants d'abord. Ceux-ci sont soumis à une avalanche de prescriptions qui ne correspondent pas à l'état du terrain. Certains vivent cet échec comme une souffrance. D'autres élaborent une théorie spontanée de la résistance civile. Leur niveau d'études leur permet de construire et de défendre une conception du bien différente de celle que professent les instructions officielles. L'inspecteur comme le ministre ne sont que de passage. Le fonctionnement du système repose sur les décisions qu'ils prennent en situation. Pourquoi ne pas en profiter ? D'autres enfin travaillent de nouvelles normativités. Des règles de compromis entre les injonctions nationales –voire les évaluations internationales– et les contraintes de situation. C'est ce travail que tentent de suivre les récits de vie d'enseignants que mènent Hargreaves (2003).

Cette compétence est encore plus librement développée par les élèves qui ne se sentent pas tenus par les règlements officiels. Ils développent dans les établissements scolaires la construction d'un lien politique autonome que Rayou caractérise par le terme de *philia*. Celui-ci est sensible aux références civiques d'égalité mais ne les sépare pas de la proximité entre les personnes et de la reconnaissance des différences (Riccœur 2004). En poussant à bout cette logique, Rayou s'interroge sur la conformité des élèves conformes. S'agit-il d'une véritable intégration des valeurs portées par les adultes ? Ou d'arts de prudence qui évitent la confrontation entre les valeurs de l'école et une Cité lycéenne dont les règles sont totalement différentes ? Enseignants et élèves pourraient ainsi cohabiter dans le même espace et vivre dans des systèmes de valeurs totalement différents. C'est ce que Rayou appelle la logique du squatt. Hélou prolonge cette réflexion et s'intéresse aux arts de faire. Ce faisant, il formule une nouvelle théorie de la résistance. Il ne s'agit pas, comme chez les sociologues anglo-saxons, d'opposer une culture populaire à celle des élèves d'origine ouvrière (Willis 1977) mais d'étudier la manière dont les élèves utilisent des éléments de la culture de l'école pour résister. Ils retrouvent par là de vieilles techniques de freinage de la production de la classe ouvrière : casser le rythme du cours en posant des questions incongrues, etc. Ils utilisent aussi les nouvelles ressources qu'offrent la

définition de l'enfant partenaire et négocient tout : la définition des contenus, la charge de travail, les règles de l'évaluation.

L'étude des compétences qui sont ainsi mises en œuvre constituerait peut-être un moyen de fonder une nouvelle critique. Pour rester dans le registre du Conte, seule la Lance peut guérir la blessure qu'elle a infligée. Si le management récupère les savoirs et les instruments de la critique, l'analyse des nouvelles souffrances que cela entraîne et des nouvelles formes de résistance développées par les acteurs peut aider la critique à trouver une nouvelle position et de nouveaux instruments.

Conclusion : un retour à la base ?

Cette esquisse n'a pour but que de poser autrement le problème de la crise de la critique. La crise actuelle est celle d'une formulation historiquement datée. La démarche s'inscrit dans une tradition beaucoup plus longue, mêlant des références savantes et une ethométhode populaire. Cette perspective de longue durée ouvre de nouvelles voies pour penser la crise et les moyens d'en sortir. Si les apports de la critique dans les années 1960 et 1970 sont évidents, elle présente aussi quelques faiblesses. Son silence est assourdissant sur la conception du Bien que lui sert de référence. La fin des grands récits fait que la critique savante ne retrouve pas de références absolues, Dieu, la Raison ou le socialisme. Les sociétés sont entrées dans un monde à références multiples où toute conception du Bien peut être immédiatement critiquée par toutes les autres. Dans cette situation, il faut d'abord se garder du relativisme absolu : tout n'est pas égal à tout. Il faut ensuite reconstituer une autre perspective. Celle-ci doit d'abord tenter de maîtriser la circulation des savoirs qui fait que ses résultats sont récupérés par le management. Cette orientation pose le problème de l'expertise et appelle la construction d'un cadre plus large incluant dans l'objet de la sociologie la circulation des savoirs qu'elle produit.

Surtout la formulation savante perd sa base populaire et développe une conception peu dialectique qui enferme les dominés dans leur situation et ignore leurs capacités de ruse, de détournement, voire de retournement des situations. C'est en s'appuyant sur ces racines populaires de la protestation que la critique savante peut retrouver à la fois une extériorité et un débouché politique. L'étude des souffrances, des rancœurs constitue un point de départ en même temps que la pierre de touche. La mise en œuvre est compliquée mais la philosophie d'ensemble peut se résumer à une perspective simple. Dans une pensée dialectique, le négatif est aussi important que le positif pour faire avancer la réflexion. C'est ce négatif qu'il s'agit de mettre en forme à partir des échanges entre l'expérience populaire et la mise en forme savante.

Repères bibliographiques

- BOLTANSKI L. 1990 "Sociologie critique et sociologie de la critique", *Politix*-10-11, 124-134
- BOLTANSKI L. & CHIAPELLO E. 1999 *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard
- BOURDIEU P. & PASSERON J.-C. 1964 *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Minuit
- BOURDIEU P. & PASSERON J.-C. 1970 *La reproduction*, Paris, Minuit
- BREVIGLIERI M. 1999 *L'usage et l'habiter. Contribution à une sociologie de la proximité*, thèse de doctorat de sociologie, sous la direction de Laurent Thévenot, EHESS
- BREVIGLIERI M. 2003 "Quelques effets de l'idée de proximité sur la conduite et le devenir du travail social", *Revue suisse de Sociologie*-29-1, 141-157
- DE CERTEAU M. 1990-1994 *L'invention du quotidien. 1. Les arts de faire. 2. Habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard
- DEROUE J.-L. 1976 Une interprétation sémiologique des textes hagiographiques. *Revue d'histoire de l'Église de France*
- DEROUE J.-L. 1992 *École et justice. De l'égalité des chances aux compromis locaux ?* Paris, Métailié
- DEROUE J.-L. 2000 "La sociologie des inégalités d'éducation à l'épreuve de la seconde explosion scolaire : déplacements des questionnements et relance de la critique", *Éducation et Sociétés*-5, 25-41
- DEROUE-BESSON M.-C. 1981 "Inter duos scopulos. Hypothèses sur la place de la sexualité dans les modèles de la représentation du monde au XI^e siècle", *Annales Économies Sociétés Civilisations*, 1981-5
- DEROUE-BESSON M.-C. 2003 "Questions à la sociologie politique de l'éducation : peut-on maintenir l'unité du projet sociologique entre les sciences cognitives et le management ?", *Revue de l'institut de sociologie*-2001/1-4, Université Libre de Bruxelles, 93-107
- DÉTIENNE M. & VERNANT J.-P. 1974 *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion
- DEVEREUX G. 1970 *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard
- DOMMANGET M. 1965 *Le curé Meslier, athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Paris, Julliard
- DUTERCQ Y. & LAFAYE C. 2003 "Engagement et mobilisation de parents autour de l'école. Les actions pour le maintien en ZEP d'écoles parisiennes", *Revue française de sociologie*-44-3, 469-496
- FÈBVRE L. 2003 [1942] *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle, la religion de Rabelais*, Paris, A. Michel
- FOUCAULT M. 1961 *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon
- FURET F. 1995 *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Lafont-Calmann-Lévy
- HARGREAVES A. 2003 *Teaching in the Knowledge Society : Education in the Age of Insecurity*. New York, Teachers College Press
- HÉLOU C. 1994 *Ordre et résistance au collège*, Thèse de Doctorat nouveau régime, sous la direction de Luc Boltanski, EHESS

- HIRSCHMAN A.O. 1972 *Exit Voice and Loyalty : Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press
- LECLERCQ J. (éd) 1989 Saint-Bernard, *Bibliothèque d'Histoire du Christianisme-19*, Paris, Desclée
- MANDROU R. 1998 [1964] *De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles : la Bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, Imago
- NORMAND R. (à paraître) L'apprentissage de la Cité : les politiques du proche comme pédagogies du vivre ensemble, in Breviglieri M. & Thévenot L. *Les politiques du proche*, Paris, EHESS
- PROST A. 1971 "La reproduction. Une sociologie stérile ?" *Esprit-2*
- RAYOU P. 2000 *La Cité des lycéens*, Paris, L'Harmattan
- RICCEUR P. 2004 *Parcours de la reconnaissance : trois études*, Paris, Stock
- THÉVENOT L. 1993 Agir avec d'autres ; conventions et objets dans l'action coordonnée, in Ladrière P., Pharo P., Quéré L. (éds.) *La théorie de l'action. Le sujet pratique en débat*, Paris, Éd. du CNRS, 275-289
- THÉVENOT L. 1999 "Faire entendre une voix. Régimes d'engagement dans les mouvements sociaux", *Mouvements-3*, mars-avril, 73-82
- VAN HAECHT A. 2003 "Les politiques publiques d'éducation : un renouvellement nécessaire des outils théoriques ?", *Revue de l'institut de sociologie-2001/1-4*, Université Libre de Bruxelles, 15-40
- VAN HAECHT A. 2004 "La posture critique en sociologie de l'éducation : tentatives d'état des lieux et de perspectives d'avenir", *Éducation et Sociétés-13*, 5-10
- WALZER M. 1988 *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment*, New York, Basic Book inc.
- WILLIS P. 1977 *Learning to Labour : how working-class kids get working-class jobs*, Farnborough, Saxon House