

Retrouver le sens de la vie sociale

Entretien avec Michèle Lamont

Nicolas DUVOUX, Elise TENRET, Nadège VEZINAT

Dans cet entretien, Michèle Lamont évoque différentes facettes de son travail intellectuel, sa relation avec la France et ses sociologues, et sa vie d'universitaire aux États-Unis. Elle y revient sur la sociologie culturelle qu'elle pratique et sur sa volonté double de comprendre comment les individus donnent du sens à leur vie et de donner du sens à la sociologie.

Entretien réalisé avec l'aide de Bruno Cousin. La version écrite est la transcription de la conversation orale. Elle ne constitue pas un texte indépendant même si certaines précisions ont pu être apportées par rapport à l'entretien vidéo.

Formation et structures profondes d'une pensée sociologique

La Vie des Idées : Est-ce que vous pourriez définir la sociologie culturelle, ce courant dans lequel vous inscrivez vos travaux ?

Michele Lamont : Je répondrai par le biais d'une analyse rapide des développements disciplinaires dans la sociologie américaine des trente dernières années. Au début des années 1980, la sociologie de la culture y était un petit domaine de recherche très marginal, étudiant les industries culturelles, la production et la réception culturelle. L'interactionnisme symbolique avait perdu beaucoup d'influence pour un ensemble de raisons et ceux qui y étaient rattachés étaient dans des départements relativement périphériques et peu prestigieux. On sortait aussi des années 1970 où une sociologie *mainstream* très structurale s'était fortement affirmée (ce qui se manifestait par exemple par une hégémonie des travaux quantitatifs de la Wisconsin School sur la mobilité). La polarisation entre l'analyse des

structures sociales et des phénomènes culturels, ainsi qu'entre le micro et le macro, était à son maximum.

Au début de cette décennie, on assiste à l'émergence d'un mouvement qui correspond d'ailleurs à l'entrée plus massive des travaux de Bourdieu aux États-Unis. Il y a une auto-organisation des chercheurs qui s'intéressent non seulement à la sociologie de la culture mais aussi à ce qu'on appelle *cultural sociology*. Ceci correspondrait en France à tout ce qui est analyse des catégories, des représentations, et à l'analyse symbolique qu'on retrouve non seulement chez Bourdieu mais aussi chez Goffman, dans les pragmatismes sociologiques, dans la sociologie de l'action, etc.¹

Chez les sociologues américains, il y a un débat qui se poursuit pour savoir si on doit utiliser le label « sociologie culturelle » ou celui de « sociologie de la culture. » Chacun se situe par rapport à cette question, selon le type de recherche et d'objet qu'il/elle privilégie. Pour ma part, j'utilise surtout le terme « sociologie culturelle » que je définis de façon très vaste pour inclure tant ceux qui travaillent sur la production et réception des cultures populaires et cultivées que tous les sociologues qui travaillent sur le *meaning making*, que ce soit en sociologie des organisations, en sociologie économique, en sociologie des mouvements sociaux ou dans la sociologie de l'éducation.

Il y a eu un événement marquant qu'il faut bien souligner: une section de l'*American Sociological Association*, la « *Culture Section* » est créée en 1986, et elle devient très rapidement « *the place to be* ». Son importance s'accroît à un rythme extraordinaire. Beaucoup de jeunes y viennent. C'est un lieu très dynamique et « *bottom up* ». Des réseaux ou *working groups* qui y ont été créés leur permettent de discuter les uns avec les autres, de définir un agenda intellectuel commun. Cette section est vite devenue une des trois sections les plus importantes de l'ASA, avec plus de 1000 membres (tout comme c'est le cas pour la sociologie du genre et la sociologie médicale).

Il faut se rappeler que l'*American Sociological Association*, c'est plus de 14 000 membres, qui sont organisés dans des sous-groupes (ou sections) autour de « sous champs » disciplinaires. Ces sections donnent des prix pour le meilleur livre, la meilleure thèse, le

¹ Sur la réception des travaux de Bourdieu aux USA, voir Jeff Sallaz et Jane Zavisca, (2007) « Pierre Bourdieu in American Sociology, 1980-2005. » *Annual Review of Sociology* 33, 21-41

meilleur article écrit par un doctorant, etc. Donc elles fonctionnent comme un système de distribution de reconnaissance et de distinction professionnelle important, axé sur la qualité des travaux de recherche telle qu'évaluée par des pairs. Elles sont un lieu d'identification, d'échange, d'inter-reconnaissance, et bien sûr aussi de compétition. Ces sections jouent un rôle important dans l'institutionnalisation de la « *cultural sociology* » et comme mécanisme pour enrôler les meilleurs jeunes sociologues dans ce mouvement intellectuel². J'ai écrit un article quand j'étais la présidente (*chair*) de la section « Théorie » de l'*American Sociological Association* montrant que quand les départements de sociologie voulaient engager des enseignants pour leurs cours en sociologie théorique (cours obligatoires enseignés partout, donc source importante de poste), ils se tournaient vers des juniors qui sont spécialisés en sociologie de la culture en partie parce ceux-ci ont tendance à avoir une formation théorique d'une certaine envergure (du moins pour les États-Unis) et une formation empirique solide. On a donc maintenant une situation où la plupart des départements de sociologie les plus cotés qui forment beaucoup des chercheurs de demain ont recruté des enseignants chercheurs qui se spécialisent dans ce domaine. Il y a donc eu une révolution intellectuelle fondamentale entre 1980 et aujourd'hui dans la place qu'occupe la « *cultural sociology* » (qui est en bonne partie une sociologie qualitative, mais aussi quantitative) dans la sociologie américaine³. On est loin de la caricature d'une sociologie américaine plus ou moins exclusivement quantitative qui prédomine encore dans des milieux peu informés des sciences sociales en France et en Europe.

Il n'y a pas de parallèle à la « *cultural sociology* » en France, et c'est intéressant en soi. Pourquoi est-ce le cas ? Il me semble que les sociologues français des diverses écoles ont souvent par le passé mis plus l'accent sur leurs différences que sur les similitudes. Ceci expliquerait en partie qu'on n'a pas de « *cultural sociology* » ici quoique Bourdieu, Boltanski, Latour et beaucoup d'autres s'intéressent tous au *meaning making*.

Il faut aussi souligner que presque tous les chercheurs en sciences sociales aux États-Unis sont enseignants-chercheurs – nous n'avons pas d'équivalent du CNRS, c'est-à-dire de structure nationale qui soutienne des carrières dédiées presque exclusivement à la recherche

² Sur les mouvements intellectuels, voir Neil Gross et Scott Frickel (2005) "A General Theory of Scientific/Intellectual Movement". *American Sociological Review* 70, 204-232.

³ Lamont, Michèle (2004) "The Theory Section and Theory Satellites." *Perspectives: Newsletter of the ASA Theory Section* 27, 1-17.

(quoique nous ayons des *think thanks* qui emploient des chercheurs). Ceci a eu des conséquences pour la carrière des sociologues culturels américains. Ces derniers doivent coexister dans les départements universitaires avec des chercheurs spécialisés dans un éventail élargi de sujets (démographes, criminologues, etc.) car les départements doivent offrir des cours sur un grand éventail de sujets. Cette diversité a des implications profondes sur nos conditions de production et d'évaluation : nous sommes obligés de négocier constamment les uns avec les autres autour d'enjeux comme le recrutement et la titularisation d'enseignants, et l'admission de doctorants. Dans ce contexte, des différences théoriques qui peuvent sembler incontournables dans le contexte français peuvent être atténuées, d'autant plus qu'on fonctionne dans un champ beaucoup plus large démographiquement, plus dispersé géographiquement, et mieux doté de ressources, donc un champ fonctionnant moins comme « jeu à somme nulle. » Cela veut aussi dire que les sociologues culturels doivent apprendre à évaluer un vaste éventail de types de recherche, et à produire des travaux qui peuvent être appréciés par une variété de sociologues. Ce type de dispositif influence la culture évaluative de la discipline dans son ensemble⁴.

Je retourne à la question de ma participation à cette sociologie culturelle. J'arrive aux États-Unis en 1983, ce qui coïncide à une année près avec la traduction de *La distinction* en anglais (en 1984). J'ai l'avantage d'avoir passé les quatre années précédentes à Paris à faire mes études doctorales. J'avais travaillé entre autres avec Bourdieu, dont je connais très bien les travaux. J'arrive comme post-doc à Stanford University qui est à l'époque un grand centre de *mainstream sociology*, où il y a beaucoup de psychologues sociaux expérimentaux, des sociologues des organisations de l'école néo-institutionnelle (autour de John Meyer), etc. À quelques exceptions près, ces chercheurs voient Bourdieu un peu comme Baudrillard, une autre mode « *frenchie* » qui va passer. Dur !! Je suis évidemment bien engagée dans ma propre démarche sociologique mais j'essaie aussi de comprendre ce qu'est la sociologie américaine, de comprendre aussi comment publier aux États-Unis. Cette transition-là se produit en même temps que la sociologie culturelle démarre et, dès le début, je m'intéresse aux questions que ce nouvel environnement soulève pour moi avec, comme toile de fond, évidemment tout ce que j'avais appris au cours de mes études doctorales. Je deviens vite consciente des défis analytiques et empiriques qui se posent quand on essaie d'appliquer Bourdieu au contexte « Palo Alto » du début des années 1980, au moment où la « *yuppy*

⁴ Sur la notion de culture évaluative, voir Charles Camic, Michele Lamont et Neil Gross, eds. Forthcoming. *Social Knowledge in the Making*. Chicago : University of Chicago Press.

culture » est dans une phase de constitution et de diffusion. La société californienne est alors dans une phase de transformation sociale incroyablement intense. La Silicon Valley est dans son essor et les universitaires commencent à utiliser des ordinateurs pour écrire leurs articles. C'est comme vivre sur la lune⁵ ! Cette coïncidence est extraordinaire. J'ai beaucoup bénéficié du fait que ma propre trajectoire se développe en parallèle avec ces transformations-là.

La Vie des Idées : Peut-on vous définir comme une bourdieusienne hétérodoxe ?

Michele Lamont : Mes structures intellectuelles profondes, pour employer le concept de Lévi-Strauss, sont bourdieusiennes. J'ai grandi en tant que néo-marxiste ou post-marxiste avant de devenir bourdieusienne en 1978, à l'âge de 20 ans (quand je suis venue à Paris). Je faisais de la pensée politique avant d'y venir et j'avais écrit une thèse sur la théorie de la connaissance et de la conscience de classe (ou le lien sujet-objet) chez Lénine. C'est mon enfance intellectuelle. J'étais aussi sous l'influence de Henri Lefebvre, de Marcuse... Et juste avant de partir pour Paris, le premier texte de Bourdieu que je lis, c'est les « doxosophes »⁶. Tout de suite je me rends compte qu'il pose des questions qui me semblent mille fois plus intéressantes et mille fois plus empiriques que ce que je faisais en tant que théoricienne de la connaissance. *La distinction* paraît en 1979 et a un effet profond sur moi. En même temps, en tant que nord-américaine, j'ai l'impression que Bourdieu avait, et de loin, exagéré l'importance de la culture cultivée et de la sophistication dans la culture des cadres. Je voyais comme une forme de parisianisme le fait d'exagérer l'importance de la sophistication culturelle. Cela ne résonnait pas avec ma compréhension de ce qui fait marcher les gens. Bien sûr, ceci a nourri mon programme intellectuel pour un temps.

Alors, quand j'arrive à Stanford, je vivais dans une commune. Aux repas, mes coloc, des jeunes assez *upper-middle class*, parlaient des grandes randonnées à bicyclettes qu'ils faisaient, de choses assez concrètes (genre, comment réparer des grilles pains), et aussi beaucoup de – excusez l'expression – de *assholes*... Ce langage moral était omniprésent dans leurs discussions des uns et des autres et c'est un peu ce qui m'a amené à concevoir mon premier livre *Money, Morals and Manners : the Culture of the French and the American*

⁵ Michèle Lamont (1988) "De Paris a Stanford." *Politix* 3-4, 22-29.

⁶ Pierre Bourdieu (1972) "Les doxosophes," *Critique*, pp. 26-45.

*Upper-Middle Class*⁷. Le point de départ, c'est que Bourdieu prédéfinit la familiarité avec la haute culture comme étant centrale à la culture des cadres supérieurs et conçoit la moralité comme le domaine des *losers*. Je me dis : examinons empiriquement ce qu'il en est.

Peu après, j'ai passé un semestre à Indianapolis et j'ai décidé de faire une étude pilote pour laquelle j'avais interviewé des cadres supérieurs du Midwest. Le mot « *phony* » était très présent dans les interviews. Je ne crois pas qu'il y ait d'équivalent en français pour ce mot. Etre « *phony* », c'est manquer de sincérité, d'authenticité, de substance, être opportuniste, manquer de profondeur émotionnelle ou personnelle. Cette observation m'a amenée à explorer des questions qui ne sont pas du tout bourdieusiennes : comment est-ce qu'on juge une vie bien vécue aux États-Unis et en France ? Quelle est l'importance relative de la moralité, de la culture et du statut socioéconomique dans la manière dont on établit la valeur des autres ? J'ai examiné cette question en interviewant 160 cadres à New York, Paris, Indianapolis et Clermont-Ferrand.

Le dernier chapitre du livre était une critique forte des travaux de Bourdieu et en particulier du concept de champ comme modèle présupposant un jeu à somme nulle, où ce que tu gagnes, je le perds. À cette époque il n'y avait certainement pas encore de critique empirique de ses travaux. Le livre de Jeffrey Alexander « *Fin de Siècle Theory* » par exemple est sorti après le mien et n'était pas empirique. En France aussi, les critiques empiriques à partir de Bourdieu suivront. Pour ne prendre qu'un exemple, le livre de Bernard Lahire, *L'homme pluriel* sortira plusieurs années plus tard.

Il faut bien souligner un autre facteur important dans la définition de mon identité de sociologue : quand j'étais étudiante chez Bourdieu, j'ai été frappée par une certaine paranoïa ambiante et par un certain manque de confiance qui me semblaient être associés avec des présuppositions partagées concernant le fonctionnement du monde social en général et du monde universitaire en particulier. Foncièrement, je ne pouvais partager l'idée que le concept de champ était une description adéquate de la réalité – je percevais les champs comme relativement ouverts et perméables. Alors je me suis distancée du milieu bourdieusien, non seulement parce que je pensais que cette description de la réalité était empiriquement incorrecte mais aussi parce que j'ai fait un choix éthique de ne pas vivre de manière

⁷ University of Chicago Press, 1992. Ce livre est publié en 1994 en français par Anne-Marie Métaillié sous le titre *La morale et l'argent: les valeurs des cadres en France et aux États-Unis*.

hobbesienne. Alors est-ce que je suis bourdieusienne ? Je le suis au niveau des « *deep structures* » (par exemple en tant que sociologue de la connaissance, intéressée à une analyse des genèses du social, de l'interaction entre les représentations, la construction de catégories sociales, etc.) mais, je suis plus « post-bourdieusienne » il me semble. Aux États-Unis, mon premier livre a certainement influencé la façon dont on allait approcher les travaux de Bourdieu. J'explique tout ça dans deux articles récents sur ma relation à Bourdieu et sur la réception de Bourdieu aux États-Unis⁸. Dans ce dernier papier, je développe l'idée que Bourdieu compte beaucoup moins aux USA qu'en France, même si la présence de ses travaux a profondément transformé la sociologie américaine.

La Vie des Idées : Pouvez-vous nous dire comment vous en êtes venue à forger une définition de la culture ?

Michele Lamont : Dans le numéro des *Annals* « Reconsidering Culture and Poverty » que j'ai préparé en collaboration avec David Harding et Mario Small⁹, on décrit divers concepts qui ont été développés en sociologie culturelle au cours des 25 dernières années : cadrage, habitus mais aussi répertoire, récit, institution, frontière symbolique, etc. J'aborde ces concepts-là comme des outils analytiques qui ont un air de famille au sens wittgensteinien du terme : ces concepts ont à voir avec « faire sens » mais ce sont des concepts qu'on peut utiliser ensemble, de façon complémentaire ou séparément pour analyser différents aspects des phénomènes culturels. Plutôt que d'avoir *une* définition de culture, c'est plus utile d'avoir un ensemble d'outils dont on peut se servir pour analyser différentes manifestations ou différents processus culturels qui participent à la constitution du social.

Donc, mon objet, c'est la constitution du social et je m'intéresse au rôle de la sémiotique, de l'aspect représentationnel, symbolique du social, à l'évaluation ou la valorisation (*valuation*), et à leur relation avec la production de l'inégalité. Contrairement à Bourdieu, et c'est là où je me rapproche beaucoup plus des travaux de Boltanski et Thévenot,

⁸ Lamont, Michèle (2009) "Looking Back at Bourdieu" in Silva E., Warde, A. (eds.) *Cultural Analysis and Bourdieu's Legacy: Settling Accounts and Developing Alternatives*. Routledge, London, pp. 128-141. Aussi M. Lamont, « How is Bourdieu Good to Think with? » À paraître dans *Sociological Forum*. Cet article a été présenté en conférence d'ouverture au colloque « La distinction : trente ans après », Sciences Po : <http://iatur2010.sciences-po.fr/index.php/distinction/Distinction>.

⁹ Harding, David, Michèle Lamont, and Small, Mario Luis (2010) "Reconsidering Culture and Poverty: Special issue on Reconsidering Culture and Poverty." *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 629, 6-27.

ou de l'interactionnisme symbolique, je m'intéresse plutôt à la question de ce qui fait tenir la vie sociale ensemble et à la perspective de l'acteur. En 1991 je crois, Luc Boltanski passait l'année à l'*Institut for Advanced Study* à côté de Princeton University où j'enseignais. Il écrivait *La souffrance à distance*, et on discutait de l'importance qu'il y a à analyser les points aveugles des travaux de Bourdieu et de comprendre la logique dans laquelle les gens fonctionnent. Donc il y avait déjà à l'époque une convergence forte entre nos objectifs, quoique nous soyons arrivés à cette position par des expériences différentes (lui, par une critique de la sociologie critique, moi par la sociologie comparative telle qu'elle est développée dans *Money, Morals and Manners*). Par contre, contrairement aux travaux de Boltanski et Thévenot je ne me suis pas du tout inspirée d'une logique de « cités » où de la question de savoir comment produire des justifications démontrant l'universalité de positions dans un espace critique. Mes travaux étaient déjà plus inductifs que les leurs dans mon approche des phénomènes de valorisation (*valuation*) et d'évaluation. J'analysais les relations à la moralité, à l'argent et à la culture parce que ce sont les catégories d'évaluation qui ont émergé de mes interviews. Ces différences étaient assez évidentes lorsque j'ai travaillé avec des membres du Groupe de sociologie politique et morale (y compris Laurent Thévenot, Cyril Lemieux, et Nathalie Heinich qui faisait partie du GSMP à l'époque) et mes étudiants de Princeton pour l'ouvrage *Rethinking Comparative Cultural Sociology*¹⁰. Mais bien sûr, nos intérêts se recoupaient aussi à plusieurs niveaux.

Cette préoccupation pour la perspective des acteurs et pour les modes d'évaluation se manifeste aussi dans la recherche collaborative et comparative à laquelle je travaille maintenant. Il s'agit d'une étude des réponses à la stigmatisation chez les noirs au Brésil et aux États-Unis, et en Israël (chez les éthiopiens noirs, les mizrahis et les arabes israéliens)¹¹. Je poursuis la même question : j'analyse de façon inductive quelles sont les réponses que des gens ordinaires donnent à la stigmatisation, quels sont les arguments qu'ils développent pour démontrer leur valeur, leur spécificité, leurs similarités, ou leur égalité par rapport à d'autres

¹⁰ Lamont, Michèle and Laurent Thévenot (eds.) (2000) *Rethinking Comparative Cultural Sociology. Repertoires of Evaluation in France and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press. Il y aurait lieu de comparer mes recherches avec les travaux plus récents de Cyril Lemieux sur la notion de grammaire, qui s'apparente à celle de répertoires (*Le devoir et la grâce. Pour une analyse grammaticale de l'action*, Paris, Economica, 2009) ou à ceux de Nathalie Heinich autour de la notion de valeur. Ses travaux récents sur les commissions d'experts convergent avec mes publications sur le sujet qui sont parues au cours des huit dernières années.

¹¹ Les collaborateurs sont pour les États-Unis: Crystal Fleming et Jessica Welburn (Harvard University) ; Pour le Brésil: Elisa Reis et Graziella Moraes de Silva (Université fédérale de Rio) ; et pour Israël, Hannah Herzog et Nissim Mizrahi (Tel Aviv University) et Joshua Guetzkow (Hebrew University).

groups – le cas échéant¹². Peut-être parce que je demeure une immigrante vivant entre différentes sociétés, ce qui m’a toujours intriguée, c’est d’essayer de comprendre comment les gens donnent sens à leur vie. Quand on est antiraciste, c’est difficile de comprendre comment un raciste peut se voir comme étant moral tout en étant raciste. Pour moi, c’est là une question vraiment intéressante. Ou encore : qu’est-ce que ça veut dire pour les Noirs américains de vivre avec la question « comment est-ce que je vais démontrer que les stéréotypes ne s’appliquent pas à moi ou que les stéréotypes raciaux qui existent par rapport à mon groupe sont infondés ? Que je suis une personne de valeur ? » Quel est l’ensemble de réponses que nos interviewés donnent à ces questions – les réponses idéales, mais aussi les réponses dans des contextes très précis ? Comment fait-on pour vivre au jour le jour avec cette expérience de stigmatisation ? À quels dialogues intérieurs donnent-ils lieu ? Comment gèrent-ils leur concept de soi dans ces conditions ? Comment les réponses des Noirs américains convergent et divergent de celles données par les Afro-Brésiliens et les Ethiopiens immigrés en Israël ? Comment sont-elles formées et influencées par les idéologies nationales, le néo-libéralisme, les courants transnationaux tels que le Black Power, etc. Ce sont là les questions sur lesquelles mes collaborateurs et moi nous sommes penchés dans un numéro spécial de *Ethnic and Racial Studies* qui sortira au cours des prochains mois, et que nous analysons de plus près dans un volume comparatif en préparation¹³.

Des questions semblables animent mes écrits plus récents sur la pauvreté. Cette question de la pauvreté est devenue particulièrement intéressante pour moi dans le contexte du projet *Successful societies* que je codirige avec mon collègue de Harvard le politologue Peter Hall (<http://www2.cifar.ca/research/successful-societies-program/>) où la question de la résilience sociale est au centre de nos réflexions (le projet inclut aussi l’historien Bill Sewell, le philosophe Will Kymlicka, les sociologues Ann Swidler et Peter Evans, la politologue Jane Jenson et plusieurs autres). Les psychologues parlent de résilience psychologique alors que nous nous intéressons à la résilience sociale – qui a à voir avec les outils institutionnels et culturels dont les groupes disposent pour amoindrir divers chocs, y compris celui de la pauvreté et de ce que les épidémiologistes appellent « *the wear and tear of inequality* ». Notre deuxième livre collectif qui sortira l’année prochaine et que nous achevons maintenant, est

¹² Lamont, Michèle and Nissim Mizrachi (eds.) (forthcoming). “Responses to Stigmatization in Comparative Perspective.” Special Issue of *Ethnic and Racial Studies*.

¹³ Il y aurait un certain rapprochement à faire entre ces recherches et les travaux de Laurent Thevenot autour des politiques du proche et des régimes d’engagement. Voir en particulier Laurent Thévenot, 2006, *L’action au pluriel : sociologie des régimes d’engagement*, Paris, La Découverte.

intitulé « *Social resilience in the age of neo-liberalism* ». Il concerne les amortisseurs culturels et institutionnels présents dans le contexte où les gens vivent et qui leur permettent de mieux naviguer entre les défis auxquels ils font face. Les outils institutionnels de reconnaissance constituent de tels amortisseurs. Pensons à la politique multiculturelle du Canada par exemple.

Les débats autour de la culture et de la pauvreté sont souvent posés en termes de « est-ce que parler du rôle de la culture dans la reproduction de la pauvreté, ce n'est pas blâmer les victimes, et donc foncièrement conservateur ? » En France et aux USA, certains disent que les arguments culturels servent à pointer du doigt les pauvres, à les blâmer pour leurs problèmes (par exemple, le fait d'avoir des enfants hors mariage), plutôt que de mettre l'accent sur les problèmes structurels et économiques comme le chômage. Dans notre numéro spécial de *Annals*, nous avons fait le pari de développer une troisième position qui est de dire que la dimension symbolique de la réalité doit absolument être analysée et prise en compte en mobilisant les outils de la sociologie culturelle (les concepts de cadrage, répertoire, frontière symbolique, etc.) si l'on veut comprendre l'ensemble des mécanismes qui mènent à la pauvreté et ceux par lesquels on en sort). Nous disons aussi qu'il est possible d'analyser cette dimension de la réalité sans blâmer la victime – en mobilisant les outils dont on parle – par exemple, en démontrant que certains outils culturels sont plus présents dans certains environnements plutôt que dans d'autres (cet argument est inspiré par *Rethinking Comparative Cultural Sociology*). Mais c'est là un sujet qui est loin d'être résolu, comme on l'a vu dans les débats qui – en France – ont entouré le livre de Hugues Lagrange, *Le déni des cultures*. Certains pensent que le seul fait de mentionner les structures culturelles implique le péché originel de négliger les structures sociales. Il est assez difficile d'imaginer que trente ans de lectures, de réflexions chez les sociologues n'ont pas eu un impact sur la culture disciplinaire et sur la façon dont on approche ces questions.

Frontières symboliques et moralité ordinaire : sur quelques concepts centraux

La Vie des Idées : Vous montrez dans vos recherches que les valeurs au travail diffèrent entre la société française et américaine. Comment en êtes-vous arrivée à vous intéresser à ces questions-là ? Autrement dit, quels sont les enjeux de contexte qui vous ont conduite à considérer la moralité comme un moyen de distinction par rapport aux autres classes ?

Michele Lamont : Je m’y suis intéressée dans mon analyse des cadres supérieurs, *Money, Morals and Manners* où j’analyse le concept américain de « *phony* » que j’ai mentionné plus haut. Quand je faisais les interviews ici dans les banlieues bourgeoises de Paris, il y avait ce concept d’« intégrité intellectuelle » qui était utilisé (en lieu et place de « *phony* ») pour parler de moralité. Je trouvais vraiment intéressant que les termes « intégrité » et « intellectuelle » soient couplés et utilisés comme signe de distinction morale. Donc dans ce premier livre, j’ai fait beaucoup de travail pour expliquer quels étaient les outils de distinction morale dont les cadres supérieurs et membres des professions libérales se servaient en France et aux USA. Le livre a été construit autour de la signification et de l’importance relative de différents types de distinction chez les cadres supérieurs.

Pour mon deuxième livre, *La dignité des travailleurs* (publié en anglais en 2000 et en français en 2004)¹⁴ la question était à la fois semblable et différente. J’ai grandi dans une famille de classe moyenne (mon père avait été formé en théologie puis était devenu un homme d’affaire avec une entreprise en décoration). Ma mère avait grandi dans un village du Québec où l’on fabriquait de la pâte pour faire du papier. C’est un village où les gens vivaient des vies d’ouvriers. J’avais observé dans les familles de profondes tensions autour des questions de dignité (entre cousins et oncles par exemple). Ces travailleurs avaient de la fierté pour leur mode de vie et pour qui ils étaient d’un point de vue moral. Je savais que cette fierté était ancrée dans une capacité de vivre selon des principes moraux, mais aussi dans une mise en valeur de relations interpersonnelles, de l’intégrité mais pas de l’intégrité intellectuelle. Donc, des façons de se construire et de s’évaluer comme personne de valeur malgré un niveau de réussite économique limité.

Et dans le contexte des États-Unis, où l’*American dream* est tout, où le concept de *loser* est utilisé sans arrêt, mon intérêt pour ces questions était peut-être aussi une expression de mon identité en tant que non américaine. Je savais bien que les ouvriers américains avaient un niveau de dépression très important. Ceci me choquait en partie à cause du contraste entre mon expérience des sociétés française, canadienne et américaine. Et bien sûr, j’avais étudié la philosophie politique où je mettais des questions de solidarité et de justice sociale au premier

¹⁴ Lamont, Michèle (2000) *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*. Cambridge: Harvard University Press and New York: Russell Sage Foundation. French translation : *La dignité des travailleurs*. Paris: Presses de Science Po. 2002.

plan : quelles sont nos obligations envers les pauvres, comment les pauvres sont compris, quels sont les cadrages à travers lesquels les pauvres sont saisis, etc. Ce livre concernait la définition des communautés symboliques et de leurs frontières internes et externes en France et aux USA – un peu avant que les frères Fassin ne commencent à publier sur la question¹⁵. Mon approche était une façon d’ouvrir des questions qui avaient fait l’objet d’une littérature sociologique très fournie –, que ce soit sur le *Welfare state*, sur les frontières de classes ou sur les questions de redistribution – mais pas dans cette perspective. Ce sont des questions qui ont été posées par des politologues mais sans qu’ait été examinée de manière systématique la façon dont ces représentations sont ancrées dans des questions de moralité ordinaires qui résonnent ou non avec des politiques et des programmes électoraux et qui nous permettent de mieux comprendre des résultats d’élections – dans une perspective de culture politique beaucoup plus élargie. Tout ceci résonnait beaucoup avec mon imagination sociologique compte tenu du fait que ce sont là les questions qui m’avaient amenée à vouloir devenir chercheur.

La Vie des Idées : Et le contexte néo-libéral a-t-il eu un impact dans le choix de ces objets ?

Michele Lamont : Quand je travaillais sur *La dignité des travailleurs* dans les années 1990, le concept de néolibéralisme était beaucoup moins utilisé qu’il ne l’est maintenant. Et, en plus, c’est compliqué parce que l’*American dream* tel que défini historiquement partage beaucoup avec le néo-libéralisme, et les notions qui l’accompagnent : la privatisation des risques, l’individualisation, le *market fundamentalism*, etc. Cela définit en grande partie la société américaine. Le néo-libéralisme accentue des tendances profondes, rend le *market fundamentalism* encore plus central dans la structuration de la vie des gens mais c’est de toute façon quelque chose qui était là avant. Il accentue la fragilité, amoindrit les parachutes et les tampons, etc. C’est le sujet du livre mentionné plus tôt, *Social Resilience in the Age of Neoliberalism*.

¹⁵ L’argument est développé dans *The Dignity of Working Men* et repris dans Lamont, Michèle (2006) “How French and American Workers Define Cultural Membership.” In *Inequalities of the World*. Goran Therborn (eds). London: Verso, 93-118. Voir Eric Fassin et Didier Fassin, eds. (2006) *De la question sociale à la question raciale*. Paris : La Découverte. Aussi Didier Fassin, ed (2009), *Les nouvelles frontières de la société française*. Paris, La Découverte.

La Vie des Idées : Pouvez-vous redéfinir la notion de frontière symbolique utilisée dans vos travaux et la situer à l'intérieur du champ en plein développement des *boundary studies* ?

Michele Lamont : Le concept de frontière est évidemment présent chez Bourdieu, à travers la notion de lutte de classification. Ce qui a été original je pense dans ce que nous avons fait aux USA, surtout dans l'article de 2002¹⁶ c'est d'analyser de façon explicite les propriétés et mécanismes de formation des frontières alors que ces sujets sont absents chez Bourdieu. Cet article discutait aussi de la façon dont les frontières opéraient non seulement autour des cultures de classes mais aussi autour de la formation des identités, de la compétition entre professions, dans la sociologie des sciences, etc. On traçait des parallèles entre des littératures qui n'avaient pas jusque-là été rassemblées, quoiqu'elles concernent les mêmes mécanismes sociaux fondamentaux d'établissement de frontières. Il s'agissait de poser de nouvelles questions : qu'est-ce qui génère des frontières plus fluides ou perméables, que ce soit des frontières ayant à voir avec les identités, les professions ou les groupes raciaux ? Cette problématique-là a été reprise par les personnes qui travaillent maintenant en sociologie de l'immigration. Je pense aux travaux de Douglas Massey ou à ceux d'Andreas Wimmer. Ces idées sont en train d'avoir un effet de pollinisation théorique sur la sociologie de l'immigration, un domaine de démographes davantage centré sur des dimensions structurelles (comme la ségrégation spatiale) que sur les dimensions culturelles et symboliques des frontières.

Pour revenir à votre question, on peut définir les frontières symboliques comme les démarcations qui sont essentielles à l'identification. J'utilise beaucoup les travaux de Richard Jenkins sur l'identité sociale qui distingue « *self identification* » et « *group categorization* »¹⁷. Ces termes renvoient au processus par lequel les noirs américains se définissent : qu'est-ce que ça veut dire d'être un noir américain pour eux et de quelle façon est-ce que cette définition est en tension avec les définitions du groupe données par ceux qui n'en font pas partie.

¹⁶ Lamont, Michèle and Virag Molnar (2002) "The Study of Boundaries in the Social Sciences," *Annual Review of Sociology* 28, 167-95. Aussi Mark Pachucki, Michèle Lamont, and Sabrina Pendergrass (2007) "Boundary Processes: Recent Theoretical Developments and New Contributions." *Poetics* 35, 331-351.

¹⁷ Jenkins, Richard (1996) *Social Identity*. Routledge, London.

Ce qui est intéressant pour moi dans l'analyse des frontières symboliques c'est de se concentrer sur les négociations autour de leur signification par rapport à la définition des frontières symboliques internes et externes de la communauté. On peut lier ces définitions-là à la transformation des frontières sociales qui ont à voir avec la ségrégation spatiale et sociale. C'est un point d'ancrage qui est aussi particulièrement intéressant et qui n'a pas été analysé de façon suffisamment systématique ou en profondeur. Les psychologues sociaux inspirés par les travaux de Henri Tajfel ignorent ces questions de contenu des frontières sur lesquelles nous nous concentrons. Ils étudient plutôt des mécanismes de définition de l'identité qu'ils considèrent *a priori* comme universels.

La Vie des Idées : Vous nous apprenez, dans votre ouvrage *Money, Morals and Manners*, qu'en France ce sont la loyauté envers l'entreprise ou l'intégrité personnelle qui sont valorisées par la classe moyenne supérieure alors qu'aux États-Unis, la convivialité et l'évitement du conflit priment. Dans votre autre ouvrage, *La dignité des travailleurs*, vous montrez que la moralité se construit différemment chez les hommes blancs et noirs. Comment intégrez-vous tous vos résultats sur les ouvriers et les cadres ? Pouvez-vous nous dire quels rapprochements et/ou spécificités vous avez noté entre le monde des cadres et le monde des ouvriers dans les contextes français et américain ?

Michele Lamont : Idéalement ces deux livres auraient été suivis d'un troisième livre qui aurait fait la comparaison entre classes dans chaque pays et de manière transversale. Par exemple, j'aurais dû examiner les points de convergence entre les ouvriers et les cadres supérieurs américains autour des questions de moralité. La notion d'altruisme et la relation entre moralité et religion sont évidemment bien différentes aux USA de ce qu'on trouve en France : une moralité d'altruisme interpersonnel ou de relations à l'autre en tant qu'être humain, c'est-à-dire en s'adressant à ses besoins. Qu'est-ce que ça veut dire « *to be nice* », c'est un concept qui n'existe pas vraiment en France, c'est une question de « *caring* » mais au niveau du souci de l'autre, de façon très sincère. C'est quelque chose qui pourrait être vu comme ringard dans certains milieux français ou plutôt parisiens¹⁸.

¹⁸ Paul Lichterman, Prudence Carter, and Michèle Lamont. 2009 "[Race-bridging for Christ? Conservative Christians and Black-White Relations in Community Life](#)". In *Evangelicals and Democracy in American*, Vol 1, edited by Steven Brint and Jean Raith Schroedel. New York; Russell Sage. pp. 187-220.

Alors je pense que c'est à articuler avec un concept de soi qui est structuré de manière différente dans les deux contextes nationaux, ce qui va aussi de pair avec une société américaine qui est énorme d'un point de vue démographique, mais qui est aussi très anonyme et où il y a un niveau de mobilité spatiale élevé (surtout dans la *upper-middle class*).¹⁹ Quand on considère ces caractéristiques en comparaison avec celles de la société française (où les gens déménagent peu) c'est quand même très différent. On ne peut pas du tout prendre pour acquis que les gens savent comment se lire ou se positionner les uns par rapport aux autres, ce qui peut neutraliser les rapports et les rendre plus superficiels. Un nombre non négligeable d'Américains passe une partie de leur vie à fonctionner de manière hyper anonyme et dans un niveau d'incertitude élevé concernant leurs interactions avec les autres.

Mais ce n'est pas seulement une question de mobilité spatiale ou sociale. Aux USA on a recours au volontariat pour énormément de choses. Ce volontariat devient un mode de sociabilité, à travers l'église, les associations de parents d'élèves, etc. On va parler de l'école tout à l'heure, du contexte de la *upper-middle class*, qui est hyper ségrégué spatialement et socialement. Les contributions que les parents font dans les écoles publiques locales sont largement organisées autour du volontariat des mères qui restent à la maison, qui font de la sociabilité les unes avec les autres et qui négocient la sociabilité de leurs enfants et leurs participations dans tous les cours, qui les préparent, qui les mettent sur des trajectoires scolaires...

Analyser ces questions de façon comparative est très important. Mon amie Annette Lareau analyse ceci dans son livre *Unequal Childhoods* : comment les ouvriers envoient leurs enfants jouer dans la rue plutôt que de superviser leurs activités, de faire de la « *concerted cultivation* » comme c'est le cas dans la classe moyenne...²⁰ Mais la formation du choix des ouvriers va bien au-delà de ça. Je pense que ça a aussi à voir avec la façon dont les négociations de relations interclasses se déroulent. Il y a énormément de travail à faire sur ces questions. On est loin d'avoir compris comment la reproduction de l'inégalité aux États-Unis passe par un travail d'entre-soi non seulement au niveau des cadres moyens et supérieurs mais aussi au niveau des ouvriers.

¹⁹ Jasper, James (2002). *Restless Nation*, Chicago: University of Chicago Press.

²⁰ Lareau, Annette (2004) *Unequal Childhood: Class, Race, and Family Life*. University of California Press, Berkeley, CA.

Et c'est d'autant plus compliqué que la société américaine se veut plus égalitaire mais superficiellement. Il y a moins de différence entre cette société et la société française qu'on ne le croirait. Il est difficile de comprendre comment c'est vécu au niveau interpersonnel quand on observe les classes moyennes supérieures et les travailleurs dans leurs rapports (pas si fréquents que ça) les uns avec les autres. Mais en fait les relations que les travailleurs ont avec les classes moyennes supérieures sont quelque chose de très complexe et qui n'a pas encore été suffisamment analysé. C'est là une autre question sur laquelle je réfléchis en collaboration avec Peter Hall.

La Vie des Idées : Vous diriez donc que les valeurs d'altruisme sont plus importantes aux États-Unis ? Voyez-vous des rapprochements avec la France ?

Michele Lamont : Je pense que la notion de solidarité (plutôt que celle d'altruisme) contribue encore à la qualité de vie dans le contexte français et que son absence quasi totale dans le contexte américain (où l'altruisme est plus central) contribue à l'appauvrissement de la qualité de vie. L'une des lignes directrices du projet *Successful societies* est de voir précisément quelles sont les sources de reconnaissance. Plutôt que d'analyser ces questions comme le fait Nancy Fraser, de manière philosophique, nous nous demandons où les gens trouvent le sentiment de reconnaissance, le sentiment de « *you belong, you are part of us* ». Quelles sont les institutions culturelles qui soutiennent ces définitions plus ou moins élargies d'appartenance à la communauté symbolique (ce sont là des questions non pas de philosophe, mais de sociologue culturelle intéressée par les processus de diffusion) ?

Il me semble bien que la solidarité demeure plus centrale dans des lieux de travail ou à l'école en France. Les enfants sont punis par leur maîtresse parce que leurs copains se comportent mal. Il y a une norme très forte contre la dénonciation quand on vit en groupe. Dubet écrit dans *Injustices* que la méritocratie est parfois condamnée car trop darwiniste²¹. Ce sont des choses qui n'existent plus aux USA depuis belle lurette. La relation entre l'individu et le groupe, le processus par lequel la position relative des membres dans le groupe est négociée est à certains égards moins individualiste ici que ce n'est le cas dans le contexte américain. Alors il y a là des pistes de recherche intéressantes à poursuivre.

²¹ Dubet, François, Valérie Caillet, Régis Cortéséro, David Mélo, and Françoise Rault (2006). *Injustices: l'expérience des inégalités au travail*. Paris : Éditions du Seuil

Mais je dois souligner que je me sens très mal à l'aise avec le culturalisme. Je me suis toujours définie très fortement comme anti-culturaliste, quoique quand je suis arrivée aux États-Unis, c'était Seymour Martin Lipset (un des pères du concept de *national character*) qui fut mon premier mentor. Mais l'univers conceptuel a bien basculé depuis *The First New Nation*, *Political Man*, *The Civic Culture* d'Almond et Verba. Dans *Rethinking Comparative Cultural Sociology*, avec Laurent Thévenot, nous avons avancé la notion de disponibilité relative de répertoires culturels. Nous proposons par exemple de dire qu'une logique civique pouvait être plus présente dans le contexte français que dans le contexte américain, où il y a une plus grande probabilité que les américains utilisent des arguments d'équivalence reposant sur le marché que ce n'est le cas en France, dans des circonstances semblables (voir aussi sur ce sujet le livre *Forging Industrial Policy* de mon mari Frank Dobbin). Ce qui n'est pas du tout la même chose que de dire que les Français sont civiques, ou que les américains ne le sont pas, car cette conceptualisation souligne les conditions de possibilité qui se trouvent dans l'environnement, de manière non-essentialiste. Il ne s'agit donc pas de produire un comparatisme naïf fondé sur des stéréotypes nationaux, mais de documenter le degré auquel divers répertoires culturels sont plus ou moins accessibles dans un environnement ou un autre.

Par exemple, on sait que les constructions du civisme sont radicalement différentes dans les contextes américains et français, et que la logique marchande est évidemment présente dans les deux contextes mais structurée différemment. C'est moins simple que de dire « les Français mettent l'accent sur la solidarité ». Ce n'est pas ce que je veux dire. Là je me rapproche du programme du GSPM. Mais je m'intéresse plus qu'eux à l'*explication* des répertoires, à leur transformation historique et aux relations de causalité : par exemple, comme je le décris dans *Money, Morals et Manners*, il faut considérer l'histoire du socialisme et du communisme, et même du catholicisme et du républicanisme en France pour comprendre pourquoi les pauvres et les noirs sont intégrés comme « *part of us* » alors que les immigrés Maghrébins ne le sont pas – avec le modèle contraire aux USA où les noirs et les pauvres sont rejetés et les immigrés intégrés (c'est là l'argument de *Dignity of Working Men*). Je demeure une sociologue de la culture intéressée par les problèmes de diffusion culturelle, de construction historique de répertoires, et par les processus d'appropriation. Ces questions ne sont pas présentes dans les problématiques du GSPM, il me semble, quoi qu'il y ait des connections avec le Nouvel esprit du capitalisme de Boltanski et Chiapello.

L'argument dans *La dignité des travailleurs*, était en partie que le thème de la solidarité est plus central chez les interviewés français que chez les Américains. Pour ce livre j'avais aussi fait des interviews avec trente maghrébins qui réparaient des toits, nettoyaient des cabines téléphoniques, faisaient toutes sorte de boulots très durs. Je les ai interviewés dans leurs chambres meublées, dans des cafés, etc., sur leur sens de la qualité de leur vie, sur ce qui fonde leur propre valeur et celle des autres, y compris « les Français ». J'avais fait des interviews parallèles auprès de trente ouvriers noirs aux USA. Dans ces deux cas, les réponses mettaient l'accent sur les relations interpersonnelles et une relation à l'humain dont les Américains blancs parlaient moins. Pour les maghrébins, la question de la relation, de ce qui fait qu'on est essentiellement tous humains, était une trame au centre de leur description. Pour leur part, les autres ouvriers français mentionnaient spontanément l'importance de la tradition républicaine, à la notion de « ah, les pauvres, il faut s'en occuper parce que ça pourrait être nous » ou encore « on est tous exploité par le marché qui est inhumain ». « Marché cruel » c'est un terme qu'on entend rarement dans le contexte américain, qui n'est pas ou plus nourri par la tradition socialiste.

La Vie des Idées : C'est toute cette notion d'État-providence qui était très présente ?

Michele Lamont : C'est ça. Et l'anti-américanisme. C'est une question qui revenait aussi dans le sens où une partie non négligeable des interviewés français se définissaient et définissaient une bonne vie en opposition avec tout ce qu'ils imaginaient être les États-Unis comme univers néolibéral, dur, inhumain etc. Dans ce contexte, la question de savoir si la France se transforme sous Sarkozy est importante.

La Vie des Idées : Comment se fait cette absorption du récit néolibéral ? Vous décrivez une mise en avant des catégories raciales comme caractéristiques identitaires fortes dans ce contexte de forte responsabilisation de l'individu.

Michele Lamont : Il a des aspects du néo-libéralisme qui peuvent être positifs pour les stigmatisés parce que cela donne des outils de libération importants, de pouvoir dire « le fait que je sois black ne veut absolument rien dire de ma compétence. » Ça, c'est le côté libérateur du néo-libéralisme qui est trop souvent ignoré par tous les chercheurs progressistes qui dénoncent le fondamentalisme de marché (pour de bonnes raisons). Le succès du néo-

libéralisme repose sur son ambiguïté, ce que l'on appelle sa « *double sidedness* ». Il ouvre aussi des possibilités qui peuvent être libératrices.

De la sociologie du monde académique à l'utilité sociale de la recherche

La Vie des Idées : Observe-t-on une spécificité des valeurs des cadres académiques ?

Michele Lamont : Pour *How Professors Think*²², j'avais fait des entretiens approfondis avec des chercheurs qui étaient membres de comités d'évaluation, et qui sont choisis parce qu'ils ont développé une réputation en tant qu'excellents chercheurs, parce qu'ils sont vus comme ayant un bon jugement et étant des « *superior people skills* ». En les interviewant, j'ai vite compris qu'ils *croient* dans le système de l'évaluation par les pairs. Ils y croient en partie parce qu'eux-mêmes sont le produit d'un système qui, à leur avis, récompense le bon travail. L'argument du livre, c'est de dire, les 81 personnes que j'ai interviewées, qui étaient impliquées dans cinq commissions d'évaluation différentes, croient, en général, que le système marche. Quelles sont les conditions de cette croyance ? Quels actes font qu'ils se perçoivent comme porteurs et qu'ils contribuent à supporter cette croyance, à faire marcher le système ? Quelles sont les règles qu'ils respectent quand ils produisent des évaluations ? Comment définissent-ils un très mauvais panéliste ?

Une certaine conception de la moralité est centrale dans ce qu'ils font. Un article qui est sorti de ce projet-là et qui est paru dans l'*American sociological review* en 2004, portait sur l'originalité²³. On y démontrait que les évaluateurs définissent l'originalité de façon morale, comme une forme de courage, de non-conformisme, et comme intégrité intellectuelle, une capacité d'avoir une vocation intellectuelle vraie, non pas motivée par une ambition sans borne et un opportunisme mais par le fait d'être guidé par des questions réelles, qui se traduisent par une profondeur intellectuelle.

Le livre suggère aussi que les concepts de soi de ces évaluateurs sont des produits sociaux, sont des produits de la « *graduate school* » américaine qui, au cours des six à huit années que l'on passe à faire le doctorat, fonde une façon d'appréhender le monde

²² Lamont, Michèle (2009) *How Professors Think: Inside the Curious World of Academic Judgment*. Harvard University Press, Cambridge, MA.

²³ Joshua Guetzkow, Michèle Lamont et Grégoire Mallard. 2004. ["What is Originality in the Humanities and the Social Sciences?"](#) *American Sociological Review*. 69: 190-212

universitaire ou le monde de la recherche qui est peut-être beaucoup plus dépendante des mécanismes de marché que ce ne serait le cas dans le monde intellectuel français, où les relations de dépendance par rapport à quelques patrons peuvent être souvent perçues de manière beaucoup plus déterminantes pour les trajectoires professionnelles.

À Harvard où j'enseigne, notre rôle est de former des chercheurs qui vont aller enseigner dans toutes les autres universités. On passe beaucoup de temps à expliquer à nos doctorants quels sont les critères de la discipline, comment satisfaire les critères que nous ne définissons pas individuellement. Je dis à mes étudiants, « c'est beaucoup moins important que vous me plaisiez à moi que vous appreniez à faire un travail qui serait jugé comme de grande qualité par les collègues qui évalueront les articles que vous soumettrez aux revues scientifiques ». Nous avons donc une relation à des critères d'évaluation relativement dépersonnalisés qui contribue à la formation d'un soi de chercheur, lequel est ainsi très lié à ce processus d'évaluation que je décris.

Dans le contexte français et européen actuel, il y a beaucoup de préoccupation pour l'excellence dans la recherche et l'enseignement supérieur ainsi que les modes d'évaluation, et on se demande « mais comment on fait aux États-Unis ? ». On oublie souvent qu'on travaille dans un contexte où l'individu est situé spatialement et institutionnellement très différemment que ce n'est le cas dans l'univers intellectuel français. Comme je le disais, on apprend davantage à fonctionner à travers des normes plus impersonnelles. Je ne dis pas que ce sont des normes entièrement impersonnelles, parce qu'évidemment, la lettre de recommandation du directeur de thèse a beaucoup de poids, mais néanmoins cela me semble plus dépersonnalisé que ce n'est le cas ici. Mes étudiants vont poser leur candidature dans 30 ou 40 universités, et je ne prends certainement pas le téléphone pour appeler mes collègues et leur dire d'interviewer mon étudiant, ou pour les remercier si on leur fait une offre. Je ne trouverais pas ça approprié. Bien sûr, les Américains n'ont pas tous les mêmes normes autour de ces questions-là...

Néanmoins, je crois que les relations entre l'universalisme et le particularisme (et le localisme) structurent le champ intellectuel de façon assez différente dans les deux pays. Une des raisons pour lesquelles je suis allée aux États-Unis au lieu de rester en France ou de revenir au Canada, à part des raisons personnelles, c'est que – en tant que femme – ça me plaisait qu'il y ait une certaine ouverture rendant les relations de dépendance beaucoup moins

accentuées qu'elles ne l'étaient dans le contexte français ou dans le contexte canadien qui est un univers académique beaucoup plus petit. Cela me donnait une liberté de faire ce que je voulais au niveau intellectuel sans nécessairement devoir devenir membre d'une école. Ça peut faire peur, parce que le danger de la liberté, c'est qu'on travaille sans filet, mais par contre il y a aussi un esprit d'aventure, qui rend le travail intellectuel beaucoup plus intéressant, à mon avis en tous les cas. C'est ce qui me convient.

Mais je reviens à *How Professors Think*. Alors que Merton définissait les facteurs non cognitifs comme corrompant l'évaluation, l'argument de ce livre est qu'on ne peut pas comprendre l'évaluation si on ne comprend pas le type d'identité, de « *self concept* » qui rend l'évaluation possible. Quelles sont les implications au niveau normatif ? Il ne s'agit pas de dire que le système d'évaluation américain marche, et ce n'est pas du tout ce que je dis. Ce que je dis, c'est que si les gens *croient* qu'il marche, ils vont adopter des comportements, quand ils siègent dans des commissions, comme par exemple se récuser quand leurs étudiants sont évalués, comportements sans lesquels il est impossible de continuer à y croire. Là je m'inspire de la théorie de la performativité. Il y a un certain nombre de choses qu'il faut faire pour permettre au système de continuer à fonctionner, à moins d'être complètement cynique et c'est quand même difficile de continuer à fonctionner avec un très haut niveau de cynisme même si beaucoup y réussissent!

La Vie des Idées : Est-ce qu'il est facile, quand on est universitaire, de faire une étude sur le monde académique?

Michele Lamont : C'est un projet que j'avais commencé alors que j'étais encore à Princeton. Je venais tout juste d'être promue « *full professor* », et ça me faisait plaisir de faire ce projet-là en partie parce qu'il y avait un côté un peu... peut-être désacralisant. Je voulais comprendre, et je voulais montrer à ceux qui étaient à l'extérieur de la machine, comment la machine marche. Et j'aimais le côté un peu « *daring* » ou « Don Quichotte » du projet, ça me faisait vraiment plaisir, et évidemment j'avais atteint une position dans le système universitaire américain où je pouvais me permettre de le faire. Je n'allais plus jamais être évaluée formellement, alors il y avait une affirmation de liberté qui était quand même importante, et aussi je *pouvais* le faire, dans la mesure où j'étais capable d'avoir accès à des délibérations qui se passent normalement derrière des portes closes. Le sociologue Craig Calhoun qui était le président du *Social Science Research Council* m'avait donné accès aux comités de sélection

pour les bourses de recherche que cet organisme octroie. Cela m'a mis en position de convaincre les autres organismes subventionnaires de me donner accès à leurs comités

La Vie des Idées : En plus de votre analyse sociologique des normes académiques dans *How Professors Think*, vous êtes également intervenue de manière plus prescriptive sur la pratique de la recherche qualitative en sciences sociales dans votre rapport pour la National Science Foundation²⁴. Comment s'est fait pour vous le lien entre ces deux contributions, autrement dit le passage du descriptif au normatif ?

Michele Lamont : Ma tendance personnelle ne serait pas de faire des affirmations normatives concernant les pratiques de recherche qualitative car je suis assez pragmatique et pluraliste. Aussi, quand on enseigne, on se rend compte que différentes positions sont plus appropriées pour différents objets. Mais bien sûr, je prescris quand j'enseigne. Pour le moment j'ai à peu près quinze étudiants doctoraux et une bonne partie de ma vie est passée à les former, ce qui est une source de plaisir et de travail, évidemment !

Dans *How Professors Think*, je ne voulais certainement pas célébrer le système d'évaluation par les pairs tel qu'il existe aux États-Unis, en disant par exemple que « les meilleurs sont récompensés » de façon naïve. L'analyse concerne plutôt la façon dont les évaluateurs construisent/appréhendent le système. Mais en même temps je veux reconnaître les ouvertures possibles qui existent du fait que le système de l'enseignement supérieur et de la recherche aux USA est très large, qu'il y a quand même pas mal de sources de financement, plusieurs sous-cultures intellectuelles qui existent, de nombreux réseaux, et que c'est certainement possible de passer d'un réseau à l'autre.

Mais quand j'ai fini d'écrire *How Professors Think*, autour de moi on me posait la question « alors, est-ce que le système marche ou est-ce que le système ne marche pas ? » Ma conclusion est qu'on ne peut pas dire si le système marche, on peut dire si une décision en particulier a été faite de manière correcte, en fonction de règles et critères cohérents, dans un contexte où les évaluateurs étaient des experts du sujet, mais pas des collègues proches ou amis des auteurs, où moins d'importance était accordée aux préférences particulières des évaluateurs qu'à leur jugement concernant la compétence relative des projets et des

²⁴ Pour un résumé, voir Lamont, Michèle and Patricia White. NSF Report Tackles Standards of Evaluation for Qualitative Research. *Footnotes* 37. http://www.asanet.org/footnotes/nsf_0709.html.

chercheurs. J'ai refusé de prendre position sur le système dans son ensemble – ce serait difficile d'éviter qu'une telle position ne soit beaucoup plus qu'un travail de représentation sociale. Comme je l'ai indiqué plus tôt, je dois dire qu'en tant que jeune universitaire, femme et immigrante, fonctionner dans le contexte nord-américain m'était beaucoup plus facile que de fonctionner dans le système français. Quand j'étais étudiante ici, à la fin des années 1970, au début des années 1980, la hiérarchie de genre était encore beaucoup plus forte qu'elle ne l'est maintenant, et pour les immigrés, c'était pratiquement impossible de trouver des postes dans le système français. Je n'ai jamais pensé à le faire.

Pour revenir à votre question, on m'avait invitée à être responsable du workshop sur l'évaluation systématique de la recherche qualitative en sciences sociales qui était organisé par la *National Science Foundation* (NSF). (voir http://www.nsf.gov/sbe/ses/soc/ISSQR_workshop_rpt.pdf.) Ce rapport portait sur l'anthropologie, la science politique, la sociologie et ce domaine interdisciplinaire qu'on appelle « *law and society* ». Le programme de sociologie de la NSF était et est toujours dirigé par Patricia White, qui a été formée par un des grands départements du Midwest. Elle faisait face à une croissance importante du nombre de demandes de subventions de jeunes doctorants faisant des thèses mobilisant des données qualitatives ou une articulation de données qualitatives et quantitatives. Elle et les autres directeurs de programme impliqués avaient l'impression que la NSF n'avait pas suffisamment réfléchi à la façon adéquate d'évaluer la recherche qualitative. Ils avaient aussi l'impression que les critères d'évaluation pour ce type de recherche n'étaient pas cohérents d'une discipline à l'autre, ce qui pose problème à la NSF où les sciences dures supposément plus consensuelles donnent le ton.

En général dans mes propres travaux j'utilise un nombre assez élevé d'interviews – 150, 160. Aussi, j'analyse mes données de façon exhaustive. Par exemple, j'examine de près les données pour trouver des éléments qui contredisent mes thèses et j'essaye d'éviter d'utiliser les interviews de façon illustrative seulement. J'ai donc une approche très systématique de la recherche qualitative. C'est peut-être pour ça que la NSF m'avait demandé d'organiser ce workshop qui a mené au rapport que vous avez mentionné.

Ce rapport avait été précédé d'un autre rapport sur les méthodes qualitatives en sociologie qui avait été coordonné par Charles Ragin, Patricia White et Joan Nagel²⁵. Le groupe impliqué dans ce rapport incluait plusieurs ethnographes qui n'étaient pas d'accord entre eux sur la place de la théorie dans le travail ethnographique – pour simplifier, sur la question de savoir s'il faut encourager les étudiants à développer des hypothèses préliminaires avant de les envoyer sur le terrain. Ces différences reflètent une transformation générationnelle dans la façon dont les recherches qualitatives sont enseignées, avec une polarisation entre le qualitatif et le quantitatif plus rigide chez les plus âgés. Avec l'essor de la sociologie culturelle, la sociologie qualitative est devenue plus systématique et plus compatible avec une approche à la fois compréhensive et résolument empirique. Cette tendance agace certains ethnographes qui ont une vision plus « inspirée » ou artisanale de la recherche qualitative, où l'intuition et la séduction jouent pour beaucoup.

Quand Howard Becker a critiqué sur *La Vie des idées*²⁶ ce deuxième rapport dont j'avais la charge, il y avait en toile de fond ces disputes parmi les ethnographes dans lesquelles je n'avais pas baigné et que j'avais à peine remarquées. Je n'ai pas répondu à son article sur l'instant car je ne voulais pas jeter de l'huile sur le feu : j'ai dit que ma génération est plus pluraliste, mais il y avait eu pas mal de querelles très publiques entre les ethnographes américains au cours des années précédentes. De manière générale, ma position est la suivante : je préfère voir les sociologues qualitatifs s'affairer à démontrer à notre discipline ce que nos méthodes peuvent révéler, leur « *added value* » plutôt que de nous entredéchirer et prétendre qu'il n'y a qu'une seule bonne façon de faire. Après tout, un des avantages de la sociologie par rapport à l'anthropologie, c'est que nous soyons « *multi-methods* ».

Nos jeunes sociologues culturels sont souvent embauchés dans des départements où l'ensemble des méthodes est utilisé et sont évalués par des sociologues qui sont d'une grande variété d'écoles et qui utilisent toutes sortes de données. Les demandes qui sont mises sur ces jeunes sont tout à fait différentes des demandes auxquelles Becker a fait face quand il a débuté. Aussi, les sociologues de sa génération ont connu une situation d'hyper polarisation méthodologique et certains de mes héros tel le super sociologue Joseph Gusfield de l'University of California, à San Diego n'ont pas reçu la reconnaissance professionnelle qu'ils

²⁵ Charles C. Ragin, Joane Nagel, and Patricia White (eds.) *Evaluating Qualitative Research: Some Empirical Findings and an Agenda. Workshop on Scientific Foundations of Qualitative Research*, Washington, D.C.: National Science Foundation, 91-95.

²⁶ <http://www.laviedesidees.fr/A-la-recherche-des-regles-de-la>

méritaient du fait de cette polarisation *mainstream/anti-mainstream* dans un contexte où l'interactionnisme symbolique et l'ethnométhodologie étaient marginalisés. Ce n'est pas du tout la situation dans laquelle la sociologie culturelle contemporaine se trouve à l'heure actuelle. Pour être titularisés, les jeunes sociologues doivent produire des travaux de qualité, publier dans les meilleures maisons d'édition et revues scientifiques, et de préférence obtenir des subventions de recherche, y compris de la NSF.

Dans le rapport, nous avons pris soin de ne pas utiliser un langage trop positiviste – par exemple en utilisant « *expected findings* » plutôt que le mot « hypothèse » que certains sociologues qualitatifs abhorrent. Donc mon opinion est que dans sa réponse Becker avait exagéré nos différences et que sa critique du rapport répétait des arguments développés pour une autre occasion. Lui et moi avons échangé des e-mails après la publication de son texte, dont le ton m'avait beaucoup surpris d'ailleurs parce que je me suis toujours sentie proche de lui intellectuellement. Nos façons de faire de la sociologie ne sont pas du tout incompatibles. Peut-être voulait-il définir une position qui affirmait la différence de la pratique de l'interactionnisme symbolique par rapport à la sociologie culturelle ? L'interactionnisme symbolique est extrêmement important ici en France, en partie parce que l'école de Chicago a été importée en tant que telle et célébrée, alors que dans le contexte américain, on en parle relativement peu, ça fait partie des cours d'histoire de la sociologie, ça peut être ou ne pas être intégré. Je dirais même qu'un certain nombre de jeunes sociologues américains ne savent pas que Goffman ou Becker, c'est de la sociologie de Chicago, alors que « présentation de soi », et « construction de la réalité » sont des concepts que tout le monde utilise. Les sociologues américains ont beaucoup moins l'habitude de lier les concepts à leur histoire. Il me semble donc qu'il y a un défi pour les interactionnistes symboliques de continuer à affirmer leur présence dans la sociologie américaine. Il y a des super chercheurs comme Nina Eliasoph ou Paul Lichterman qui sortent de cette tradition-là mais qui peut-être se définissent plus comme sociologues de la culture que comme « *symbolic interactionists* ». Et il y a des gens comme Joseph Gusfield qui devraient certainement être au centre de la discipline et auraient dû être élus comme président de l'*American Sociological Association* mais qui ont peu de chance de l'être parce que ce sont des réseaux qui sont restés un peu marginaux par rapport à une « *mainstream sociology* » qui dans les années 1970 se définissait de façon extrêmement étroite.

Une dernière remarque : Quand je dis que je suis « *mainstream sociology* », c'est faire acte de foi dans le fait que la « *mainstream sociology* » est de plus en plus intéressante et de moins en moins étroite. Certains de mes collègues qui ont une vue beaucoup plus étroite de ce qu'est la « *mainstream sociology* » vont continuer à penser que la sociologie culturelle est une excentricité bizarre, et ce jusqu'au début du XXI^e siècle. C'est un sujet de débat et ça a à voir avec les enjeux suivants : « où va la discipline ? » et « qui est au centre de la discipline ? » Contrairement à certains, je préfère dire que le centre de la discipline est de plus en plus constructiviste, plutôt que de répéter « on a toujours été marginal, et on est très bon parce que l'on demeure marginal ». Je préfère essayer de capturer « *the middle* », et ça veut certainement dire en partie faire de la construction de la réalité, donner une vision, et présenter un agenda pour la discipline et pour la sociologie culturelle. C'est ce qu'on faisait en fait dans ce rapport pour la NSF. Pour conclure, encore une fois, ce débat/non débat, c'est un peu comme une tempête dans un verre d'eau parce que si les gens lisent le rapport ou lisent mes travaux, ils verront bien que la différence entre mon approche méthodologique et celle de Howie n'est pas très grande. Je me demande si certains ne l'avaient pas poussé à rigidifier sa position et à exagérer les différences.

La Vie des Idées : En référence à votre ouvrage *Successful societies* pensez-vous que les sciences humaines peuvent contribuer à faire comprendre ce qui fait qu'une société « réussit » et dans quel sens ?

Michele Lamont : *Successful societies* a été une aventure assez intéressante²⁷. La *Canadian Institute for Advanced Research* nous avait demandé, au politologue Peter Hall et à moi, de codiriger ce groupe en 2003. C'est un organisme qui subventionne surtout des projets de recherche dans les sciences dures, et ils créent des projets de recherche interdisciplinaires auxquels ils vont ensuite apporter un soutien matériel à travers une collecte de fonds du côté du secteur public et des philanthropes. On nous avait dit « vous pouvez faire ce que vous voulez », mais au début on était un peu mal à l'aise avec la notion de « *Successful Society* », parce qu'on doutait de pouvoir définir une société comme étant plus performante ou plus « *successful* ». C'est aussi difficile à traduire – le terme de « société réussie » ne fait pas sens... Alors comment l'a-t-on définie? En cohérence avec les critiques qui ont amené à la création de l'indicateur de développement humain développé par l'ONU, on ne voulait pas le

²⁷ Hall, Peter A. and Michèle Lamont (eds.) (2009) *Successful Societies: How Institutions and Culture Affect Health*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

définir par des indices comme le « produit national brut ». On rejetait aussi des notions individualistes telles que la notion de « capacité » chez Sen. Les membres du groupe incluent surtout des spécialistes de l'analyse des institutions et des répertoires culturels, et on a analysé quels sont les supports institutionnels et culturels auxquels les groupes et les individus peuvent avoir accès pour surmonter les défis auxquels ils font face. Pour ma part, ma contribution au groupe a été de mettre l'accent sur la reconnaissance comme dimension des « *successful societies*. » Le concept de reconnaissance est crucial pour comprendre la santé mentale, le sentiment d'isolement, les conséquences de la pauvreté, etc. C'est lié non seulement aux ressources culturelles que l'on a, mais aussi aux réseaux sur lesquels on peut compter. Dans *Money, morals and manners* et *La dignité des travailleurs*, j'ai discuté de la morale comme matrice ou échelle d'évaluation alternative à l'argent et au prestige. Dans ce contexte, la reconnaissance comme source de résilience sociale est absolument cruciale et la résilience dépend non seulement des ressources individuelles, mais aussi du message qu'une société envoie concernant la valeur relative d'un groupe, sa place dans la communauté symbolique ou la communauté imaginée, que ce soit à travers le type de politique sociale pour la pauvreté qui est mis en place, la politique d'immigration, ou la politique de multiculturalisme. Certains chapitres inclus dans le livre que nous terminons maintenant (*Social resilience in the age of neo-liberalism*) abordent cette notion de succès social à travers différents angles complémentaires. Mais le livre est avant tout un défi lancé aux économistes. Nous voulons proposer une vision du social qui soit moins individualiste, et être présents dans les pages du *New York Times* pour influencer la vision du social qui y est diffusée, les cadrages culturels à travers lesquels les problèmes sociaux sont perçus – en termes moins individualistes et plus institutionnels, culturels, et collectifs. C'est quasiment plus important de pouvoir définir les termes des questions que la réponse qu'on y apporte. Et ce qu'on essaie de faire dans le livre *Successful Societies* ou dans le livre *Social Resilience*, c'est de poser la question différemment, par exemple de dire que les questions de reconnaissance sont absolument cruciales pour comprendre les disparités dans le domaine de la santé par exemple. On ne peut discuter du succès relatif des sociétés sans considérer l'identité collective des groupes et les cadrages qui leur sont associés.

La Vie des Idées : Pouvez-vous parler des suites, notamment de ce projet *Social Resilience in the Age of Neoliberalism* ?

Michele Lamont : *Social Resilience*, c'est la continuité de *Successful Societies*, c'est notre deuxième mandat. On est maintenant en train de préparer notre troisième mandat, qui va porter sur l'inégalité, et analyser la reproduction de l'inégalité en tant que produit non seulement des actions des classes dominantes, mais aussi des classes dominées, des effets pervers de l'interaction entre les cultures de classes, ce qui revient justement à la question que tu me posais... La question de la résilience sociale, c'est aussi la question de la reconnaissance, c'est lié à la question de la dignité et de la moralité : comment est-ce que les gens qui sont dans les groupes dominés font face aux défis, surtout dans le contexte de la crise économique actuelle?

Ce mois-ci, je suis en train de commencer à faire des choses que je n'ai jamais faites : travailler avec la Banque Mondiale et des économistes et psychologues autour de la question de l'impact de la crise financière sur les enfants. J'espère avoir un impact plus concret sur les cadrages théoriques dominants dont je parlais plus tôt. Je me dis : c'est bien de parler à des sociologues culturels, on peut passer une bonne partie de sa vie à se féliciter de ses succès, du fait que c'est maintenant un mouvement intellectuel affirmé qui transforme la discipline de l'intérieur, mais je trouve que ça a un côté un peu trop narcissique, facile ou « *self-serving* ». Je m'intéresse maintenant à travailler davantage avec des agences, des organismes, qui essaient d'avoir un impact social, comme la *Open Society Institute* qui a des programme où ils donnent des bourses à des jeunes à travers le monde, dans des sociétés où la capacité étatique est sous-développée ou la ou les capacités organisationnelles sont situées ailleurs que dans l'État.

Si on pense à une trajectoire intellectuelle sur 60 ans, j'ai 53 ans, et j'aime à penser qu'il me reste encore 20-30 ans, comment puis-je utiliser ces années à bon escient pour créer des changements sociaux ? Pas juste une différence dans la transformation de la sociologie comme discipline, parce que c'est important comme objectif, mais c'est quand même un objectif un peu limité. À mon avis, la question de la bataille pour la définition de la façon dont on pose les questions sociales, le rôle de l'individu par rapport au groupe, le rôle des institutions, le rôle des répertoires culturels, les messages que les sociétés envoient au groupe concernant leur valeur relative, ce sont là des questions importantes. S'il y a un changement qui me tient à cœur, c'est de faire disparaître le mot « *loser* », de soutenir la multiplication des matrices d'évaluation, leur coexistence, de façon à ce qu'il y ait plusieurs régimes de valeurs qui puissent coexister, y compris des régimes où la valeur morale des gens est reconnue

comme principe d'auto-évaluation légitime (et non pas comme le recours de ceux qui ne réussissent pas socialement). Un livre qui m'avait beaucoup frappée quand j'étais étudiante, c'est *L'Homme unidimensionnel*, d'Herbert Marcuse, qui défendait des idées marxistes de base, une critique de l'aliénation, le problème de l'unidimensionnalité, de ce qui définit une vie qui vaut la peine d'être vécue, sa réduction à la valeur marchande, l'idéal d'aller à la pêche le matin, de lire de la poésie l'après-midi, etc. Ça a à voir avec ce qui définit la qualité de la vie et ce qui devrait nous motiver en tant que sociologues : quels sont les modèles sociaux qui déterminent ce qui nous motive, pourquoi est-ce qu'on fait ce qu'on fait? Si on décide de consacrer notre vie à faire ça, c'est que c'est quelque chose qui est important pour nous. La question a été posée dans le contexte américain en termes de « *public sociology* ». C'est un peu une erreur au sens où cela a amené un durcissement des positions entre ceux comme Michael Burawoy qui faisaient la promotion de la « *public sociology* », et ceux qui disaient « nous, on est des professionnels experts, pas des idéologues. » Pour ma part, je crois que ces questions normatives nourrissent la majorité des vocations sociologiques, de façon plus ou moins intense.

Si je prends le projet *Successful Societies*, notre groupe est multidisciplinaire : il y a un épidémiologiste, il y a un expert en développement humain, etc. Ce qui était l'intérêt de notre groupe, c'était justement de créer un nouveau type de conversation autour de ces questions-là... on est allé présenter le livre à la *Banque mondiale* et l'idée était justement d'étendre ce qui définit le succès social et je dois dire que le travail a été très bien reçu. Je pense qu'on tombe à un bon moment parce que vraiment il y a un sentiment d'épuisement des paradigmes économiques quand ils en viennent à définir ce qui est la qualité de la vie, quels sont les objectifs sociaux que l'on doit poursuivre collectivement.

La façon dont les économistes posent la question est trop étroite. Les enquêtes de Danny Kahneman révèlent qu'on est le plus heureux quand on voit ses amis et quand on fait de l'exercice. Ce sont des images très individuelles du bonheur. Les questions de solidarité par exemple n'ont pas de place dans cette formulation de la question où les enquêtés doivent remplir des « *diaries* » en notant quand ils se sentent mieux. Est-ce qu'on est moins heureux quand on sait qu'on vit dans une société qui ne s'occupe pas de ses pauvres ? Ou on est autorisé à ne s'occuper que des gens « comme nous » ? Il faut répondre à ces questions de manière empirique, pas présupposer des réponses.

Au final, ce qui importe, c'est moins la frontière entre sociologues et économistes que la question de savoir si les problèmes sociaux sont définis en termes individuels et de faillite morale individuelle ou en termes de structures sociales et culturelles. Ce n'est pas juste une question de déterminants sociaux, c'est aussi la question de savoir quels sont les parachutes institutionnels et culturels, quelles sont les structures de protection, les « *buffers* », auxquels les gens ont accès. C'est la question que nous examinons dans notre livre *Social resilience in the age of neo-liberalism*. Qu'est-ce qui fait par exemple que les immigrants dans le contexte canadien ont un niveau d'intégration et d'insertion supérieur à celui qu'ils ont aux États-Unis ? Les travaux de Irene Bloemraad à Berkeley sont très intéressants là-dessus. L'État canadien met en place des structures institutionnelles *et* culturelles pour permettre aux immigrants non seulement de prospérer, d'apprendre la langue, mais aussi de se considérer comme membres de la communauté symbolique, des membres qui ont une « *cultural membership* ». Alors ça, ça a vraiment à voir avec les politiques sociales, le « *social engineering* » de l'insertion sociale, l'insertion sociale étant définie non seulement en termes de ressources, comme le Revenu minimum d'insertion, les ressources matérielles qui sont données aux gens, mais aussi quelles sont les ressources symboliques que l'État est capable de mettre en place pour permettre aux femmes, à tous les membres de la diversité, de se définir et d'être définis par d'autres comme « *full members* », et bien sûr aussi d'avoir des ressources. Je trouve que c'est là où la sociologie peut vraiment apporter une contribution importante. Les questions de reconnaissance sont souvent laissées à des philosophes qui les abordent ces questions de façon plutôt abstraite. Alors qu'il faut plutôt mobiliser les outils de la sociologie pour analyser les processus par lesquels la reconnaissance est produite.

La Vie des Idées : Cela a à voir avec le fonctionnement du monde académique ?

Michele Lamont : Ce n'est pas juste une question de « *political correctness* », mais aussi la question : de quelle façon la diversité ethno- raciale est intégrée dans la formation des professeurs. Sans vouloir critiquer la nation qui me reçoit cette année, la France, ... il y a quand même pas mal de travail à faire à ce niveau là...

Si vous voulez, je déploie aussi mes critiques par rapport à l'absence de conscience post-coloniale dans le contexte français. Ça, c'est absolument remarquable... J'ai trois enfants qui passent l'année en France avec moi – âgés de 10, 10 et 14 ans. Quand nous sommes arrivés en septembre, ils avaient encore un accent québécois. Ils l'ont déjà perdu en 3 mois.

On leur dit « ah, mais vous parlez très bien français, vous n'avez pas d'accent! ». Cette notion qu'un bon Français est un Français universel est constamment énoncée, plutôt que de célébrer la diversité, que ce soit la diversité linguistique, ou ethnique, ou raciale, ou religieuse... Ma critique forte du monde intellectuel parisien, c'est que son hégémonie internationale (certainement déclinante) est ancrée dans un mode impérial culturel profond, réprimé, et non-assumé. Une psychanalyse collective bien nécessaire n'a pas encore commencé. Est-ce que pour les immigrés, les blacks, on doit être le moins immigré et le moins noir possible ? Nos collègues français qui se définissent comme des grands intellectuels internationaux vont au Brésil, vont en Chine, et ce qu'ils véhiculent, c'est le capital culturel impérial français qui n'absorbe pas sa diversité. Il y a donc un travail de psychanalyse collective profonde qui doit être mené. Les équivalents théoriques de Paul Gilroy, « *There Ain't No Black in the Union Jack*²⁸ » émergent à peine ici (dans les travaux de Nacira Guénif par exemple). Il y a beaucoup de travail à faire...

La Vie des Idées : Votre position de femme et d'immigrante a finalement orienté toute votre recherche...

Michele Lamont : Oui, c'est lié aux questions de reconnaissance. Et puis il faut dire que je suis née en 1957, je commence l'université l'année où le Parti Québécois (indépendantiste) est élu la première fois, alors ces questions d'affirmation, c'est à cette époque une question d'affirmation nationale mais avec le temps ça devient une question de reconnaissance. Quand j'étudie les noirs américains ou les noirs au Brésil, et leurs réponses à la stigmatisation, c'est en partie avec comme toile de fond les années de mon adolescence, où il y a au Québec un mouvement incroyable de créativité culturelle qui se déploie en même temps que le mouvement nationaliste gagne toute son ampleur avec des artistes tels Robert Charlebois et beaucoup d'autres. Le Québec a aussi une culture très sociale-démocrate. Sans idéaliser ou être nostalgique, c'est une société qui donne certains outils à ses membres. Et puis c'est intéressant de voir le cas des noirs brésiliens et des noirs américains en parallèle dans ce contexte-là, parce que les mouvements sociaux ou d'affirmation collective ont des similarités mais en même temps les catégories identitaires autour desquelles ils sont organisés varient complètement. Ce genre de déploiement d'arguments différents fait l'objet de notre analyse.

²⁸ University of Chicago Press 1987.

Article publié dans lavedesidees.fr, le 20 mai 2011.

© **lavedesidees.f**