

Dialogue posthume avec Alfred Gell

Natalie Heinich

Cher Alfred Gell,

Je dois vous faire un aveu : j'avais lu trop rapidement la version anglaise de votre *Art and Agency* lors de sa parution en 1998, et n'en avais pas perçu les richesses. Il m'a fallu le reprendre dans sa traduction française, en 2009, pour réaliser à quel point je me sens proche de votre pensée, nonobstant ce double « gap » qu'est l'abîme entre anthropologie et sociologie, d'une part, et le *Channel* entre France et Grande-Bretagne, d'autre part – et nonobstant aussi quelques petits points de désaccord que je me permettrai de vous soumettre.

Un autre obstacle de taille à notre rapprochement, ne l'oublions pas, est que vous êtes mort, tandis que je suis – je l'espère du moins – bien vivante. Je ne suis donc pas certaine que la tentative que je fais aujourd'hui pour vous parler par-delà les frontières entre morts et vivants, entre Britanniques et Français, et entre anthropologues et sociologues, trouve d'autre écho que les oreilles de mes collègues ici présents¹. Mais ce n'est déjà pas rien, n'est-ce pas ? Et pour peu que les morts, eux aussi, nous écoutent, pourquoi ne pas tenter cette entrée en communication, même si rien ne me garantit que j'obtienne un jour, sinon une réponse, du moins un petit signe suggérant que j'ai été entendue ?

Au cas où vous n'auriez pas la patience de m'écouter jusqu'au bout – les morts, je le crains, ont parfois plus amusant à faire que de hanter les colloques –, voici en résumé les quelques points d'assentiment, voire de convergence avec votre pensée, que j'aborderai successivement : le caractère résolument contextualiste de votre épistémologie ; le privilège que vous accordez à la relation plutôt qu'à l'objet ; votre sensibilité au

¹ Aux Journées d'étude *Pour une esthétique sociale*, organisées par Barbara Carnevali et Roberto Frega, Institut d'Études Avancées (IEA), en collaboration avec le Centre de Recherches sur les Arts et le Langage (CRAL-EHESS-CNRS-UMR 8566), Paris, 2-3 mars 2012.

pragmatisme ; l'attention que vous portez au niveau meso-social ; votre convergence avec ma théorie des « objets-personnes » (bien que, je le suppose et le regrette, vous n'en ayez jamais eu connaissance, en vertu de la difficulté générale de nos idées à circuler dans notre vaste monde académique, et aussi de la triste réalité bien résumée par cet adage d'un de vos compatriotes : « Quelqu'un qui parle trois langues est trilingue ; quelqu'un qui parle deux langues est bilingue ; quelqu'un qui ne parle qu'une langue est anglais ») ; et, enfin, votre sens de la neutralité du chercheur, qui vous évite le risque de la prise de partie – ce moyen très sûr de ringardiser rapidement une pensée.

Je m'aperçois, en énumérant ces points de convergence, que je n'en ai trouvé que six, ce qui me chiffonne un peu car mes raisonnements ont naturellement tendance à se structurer en sept parties. J'en déduis qu'il existe probablement entre nous une septième convergence, à l'état de fantôme – mais quoi de plus normal, après tout, qu'un fantôme, s'agissant de dialoguer avec un mort ?

1. *Une épistémologie contextualiste*

Tout d'abord donc, j'adhère pleinement à votre épistémologie, et ce dès le tout début de votre livre, lorsque vous affirmez que « l'anthropologie est une science sociale et non une science humaine. J'admets que la frontière est mince, mais « l'anthropologie de l'art » doit s'intéresser au contexte social de la production artistique, à sa diffusion et à sa réception, et non évaluer des œuvres d'art en particulier, ce qui pour moi relève du travail du critique d'art » (Gell [1998] : 3). C'est une position que je défends depuis longtemps, contre vents et marées et, notamment, contre la tendance de bien de mes collègues sociologues de l'art à faire de notre discipline une simple modernisation du discours critique sur les œuvres (cf. Heinich [1997], [1998]). S'il est difficile, et donc salutaire, d'affirmer l'appartenance de nos disciplines non plus aux « humanités » mais aux « sciences sociales », c'est dans le domaine de l'art – cet enfant chéri de la culture lettrée – que cette entreprise est la plus coûteuse à réaliser et, surtout, à faire accepter. En vous lisant, j'ai été soulagée de me sentir un peu moins isolée dans cette entreprise – même si la complicité d'un mort possède probablement une « *agency* » moins prononcée que celle d'un vivant. Mais on fait avec ce qu'on a, n'est-ce pas ?

Là où je ne suis pas d'accord avec vous, en revanche, c'est lorsque vous définissez ainsi le « partage des tâches » entre nos deux disciplines : « L'anthropologie s'attache au contexte immédiat des interactions sociales ainsi qu'à leur dimension « personnelle », tandis que la sociologie se préoccupe davantage des institutions » (Gell [1998] : 9). Voilà

une conception bien réductrice, ou bien datée, de la sociologie, et qui risque de froisser maints sociologues – dont je suis – attachés à une définition beaucoup plus large du domaine sociologique, incluant non seulement les institutions mais les interactions, et non seulement le réel mais les représentations. Mais je préfère mettre cette petite légèreté sur le compte d'un moment de distraction ; et d'ailleurs, je suis sûre que si vous étiez parmi nous, vous admettriez aisément mon objection. Admettons donc que vous êtes parmi nous.

Nous nous rejoignons pleinement, cependant, sur la dimension contextualiste que devraient revêtir nos deux disciplines. Il ne s'agit pas toutefois, en parlant de contexte, de « décrire le contexte de l'art non occidental afin de le rendre accessible à un public d'art occidental », comme se contente souvent de le faire l'anthropologie dans une démarche dont vous écrivez qu'elle est « certes louable » mais qu'elle n'a « rien d'anthropologique » (Gell [1998] : 5) ; il s'agit bien plutôt de prendre en compte les variations contextuelles de la relation esthétique, qui sont fondamentales dès lors que la « théorie anthropologique » se donne pour mission d'« essayer d'expliquer les réactions des agents sociaux devant certaines œuvres d'art » (Gell [1998] : 5). Voilà un programme typiquement sociologique, et qui d'ailleurs, pour la sociologie, n'est même plus un programme mais une réalisation effective, dont témoignent un certain nombre de travaux dans la dernière génération – dont les miens, ajouterais-je volontiers si je n'étais arrêtée par ma légendaire modestie...

Cette contextualisation de la relation à l'art permet de relativiser la fonction esthétique de l'œuvre, en considérant que s'il n'est pas faux que « l'œuvre d'art soit parfois conçue comme un objet qu'on doit évaluer d'un point de vue esthétique, qu'elle soit reçue comme telle, et que certaines œuvres d'art fonctionnent effectivement comme des symboles », en revanche l'on ne peut accepter « l'idée qu'il en va toujours ainsi » (Gell [1998] : 82) ; par conséquent, affirmez-vous encore, « l'idée d'une réaction purement esthétique est un mythe, et ne saurait expliquer les diverses formes que prend l'attachement d'une personne pour un objet. On ne peut parler de réaction esthétique que dans un contexte social déterminé » (Gell [1998] : 101). C'est une position qu'a depuis longtemps défendue mon collègue et ami Jean-Marie Schaeffer, ici présent – et je ne pense pas m'avancer trop loin en suggérant que si vous étiez encore de ce monde, nous vous aurions volontiers proposé un petit rattachement au CRAL. Mais au fait, ne pourrait-on instaurer un statut de membre à titre posthume ? Je vais soumettre l'idée à mes collègues.

2. La relation plutôt que l'objet

Cette attention au contexte a un corollaire : c'est qu'elle implique de s'intéresser à la relation davantage qu'à l'objet, dans la mesure où toute relation est forcément située dans un certain contexte spatio-temporel, alors que l'objet peut donner lieu à des descriptions ou des définitions abstraites. Ce que vous dites à ce sujet de l'anthropologie peut parfaitement s'appliquer à la sociologie : l'une et l'autre ont comme objectif « d'expliquer la production et la circulation des objets d'art comme une fonction de ce contexte relationnel » (Gell [1998] : 13). Cette double focalisation sur le contexte et sur la relation est constitutive de votre définition de l'*agency*, ou « agentivité », concept dont vous précisez qu'il « est relationnel et s'inscrit toujours dans un contexte » (Gell [1998] : 27).

Vous vous situez, ce faisant, dans le sillage d'un auteur qui m'est cher : Norbert Elias (1987), qui n'a cessé d'insister sur cette « révolution copernicienne » que doit constituer, pour les sciences sociales, la focalisation sur les relations et non plus sur les objets. C'est cette « relationnalisation » – si je peux risquer ce néologisme – de la pensée sociologique et anthropologique qui permet, par exemple, de renvoyer la distinction entre « artefacts » et « œuvres d'art » à l'étude des situations concrètes, plutôt qu'à chercher une définition à priori qui, avez-vous raison d'affirmer, nous est inaccessible (Gell [1998] : 20). Cet accent mis sur la relation permet aussi de relativiser, en la contextualisant, la frontière entre humains et non-humains, étendant ainsi la notion d'agentivité au monde animal et à celui des objets – programme qui converge là, soit dit en passant, avec la théorie de Bruno Latour (1999). Mais comme celui-ci est vivant, je me garderai bien de parler à sa place.

D'autant plus qu'il ne serait peut-être pas d'accord avec votre refus d'accorder a priori quelque statut que ce soit à quelque objet que ce soit indépendamment d'une situation contextuelle précise : c'est là, dites-vous, la meilleure façon d'éviter les « ravages ontologiques » – j'aime beaucoup cette expression – tels que « le fait d'attribuer à la légère une agentivité aux êtres non vivants, comme les voitures. Les voitures ne sont pas des êtres humains, mais agissent comme des agents, et souffrent comme des patients « dans l'entourage (causal) » des êtres humains, qui sont leurs propriétaires, les vandales etc. » (Gell [1998] : 28). Autrement dit, ce concept d'« agentivité », qui est au fondement de votre pensée, est « exclusivement relationnel : pour tout agent il existe un patient et, réciproquement, pour tout patient il existe un agent » (Gell [1998] : 28). En cela j'adhère résolument à votre approche, tout en me risquant à vous poser une ques-

tion : cette focalisation sur la relation n'est-elle pas, plus généralement, au fondement de la pensée structuraliste ? Peut-être trouverez-vous cette question impertinente, mais j'hésite d'autant moins à vous la poser que, dans la situation où vous vous trouvez, je ne risque guère d'encourir vos foudres...

C'est la raison aussi qui m'incite à ne pas prendre de gants pour vous faire part de mes quelques réserves concernant la façon dont vous définissez l'agentivité dans le monde de l'art. Tout d'abord, vous ne nous facilitez pas le travail en inventant un vocabulaire qui vous est propre, même s'il est partiellement inspiré de la sémiotique de Peirce : vous distinguez (Gell [1998] : 34) les « indices », les « artistes » ou « producteurs » en général, les « destinataires » et les « prototypes » ; de mon point de vue, ce modèle actantiel serait plus clair si vous parliez, comme dans la sémiotique classique, de « signe », d' « émetteur », de « destinataire », et de « référent » – mais peut-être n'est-ce là qu'une simple différence de traditions sémiologiques.

Toujours sur le plan de la sémiologie, vous affirmez vigoureusement qu'« il y a quelque chose d'irréductiblement sémiotique dans l'art » (Gell [1998] : 18), alors que, de mon point de vue, la relation sémiotique n'est pas dans l'objet mais dans le rapport à l'objet, dont la dimension herméneutique n'est qu'une des dimensions possibles – exactement de même, d'ailleurs, que la relation esthétique (cf. Schaeffer [1996]). En d'autres termes, aucune œuvre ne porte en elle une signification : elle ne porte que les « prises » plus ou moins favorables à une perception de type interprétatif (cf. Heinich [2009]).

Enfin, dans votre table des quatre termes fondamentaux – indice, artiste, destinataire, prototype –, une chose ne m'est pas apparue clairement : a-t-on affaire à une théorie de l'œuvre d'art, ou à une théorie de l'image ? Dans le second cas (théorie de l'image), on retrouverait dans votre modèle l'hypothèse de Philippe Descola (2008) sur la fonction figurative comme étant l'élément commun à l'art et à la religion, mais on perdrait la spécificité de l'art par rapport à l'image en général ; dans le premier cas (une théorie de l'œuvre d'art), on perdrait la spécificité de l'art par rapport à l'artisanat. Compte tenu de la propension un peu trop fréquente à confondre « art » et « image », il me semble que ce point aurait mérité d'être éclairci par vous. Mais je crains que ce ne soit un peu tard...

3. *Une sensibilité pragmatique*

Le contexte et la relation : voilà donc deux points d'accroche qui permettent de rapprocher votre anthropologie de ce que nous appelons aujourd'hui la « sociologie pragma-

tique ». Celle-ci pourrait très bien s'avancer sous la protection de votre étendard, si j'en crois ce que vous écrivez (Gell [1998] : 8) : « Au lieu de parler de communication symbolique, je mettrai l'accent sur les concepts d'*agentivité* [*agency*], d'*intention* [*intention*], de *causalité* [*causation*], d'*effet* [*result*], et de *transformation* [*transformation*]. Je considère l'art comme un système d'action qui vise à changer le monde plutôt qu'à transcrire en symboles ce qu'on veut dire ». L'action observée plutôt que la signification présumée : voilà un programme de recherche typiquement pragmatiste – comme l'est aussi votre définition de l'anthropologie de l'art comme étant non pas « l'étude des principes esthétiques de telle ou telle culture », mais « la manière dont on fait appel aux principes esthétiques [...] dans le cadre d'interactions sociales » (Gell [1998] : 4).

Ayant salué comme il se doit cette magnifique convergence entre votre anthropologie et la sociologie que nous sommes plusieurs à pratiquer aujourd'hui, je me sens d'autant plus autorisée à regimber devant certaines de vos formulations, qui me paraissent en retrait par rapport aux avancées de votre pensée – si je peux me permettre de passer outre, par mon impertinence, le respect qu'on doit à un mort... J'en ai ici à la relation que vous faites entre agentivité et causalité : « À chaque fois », dites-vous, « qu'on croit qu'un événement s'est produit parce qu'une personne ou une chose en a eu l'intention, initiant alors la série de cause à effet, il s'agit d'un cas d'agentivité » (Gell [1998] : 21). Mais n'est-ce pas là une conception de l'action excessivement intentionnaliste ? Ce n'est pas parce qu'une action a des conséquences qu'elle a eu des causes volontaires et pensées comme telles ! Ou alors, il faut décider d'ignorer l'inconscient, les routines, et les effets pervers – ce qui, vous en conviendrez, constitue un délestage assez radical des instruments permettant de penser la condition humaine ! J'en profite pour protester au passage contre la suggestion de votre excellent préfacier, Maurice Bloch, qui propose de traduire « *agency* » par « intentionnalité » : une décision qui me semble par trop mentaliste ! Pourquoi pas plutôt « capacité », qui rend bien justice à l'idée de « potentialité » incluse dans la notion d'*agency* ?

Cette réduction de la capacité d'exercer une action à l'intention présente quelques autres inconvénients. Cet intentionnalisme en effet constitue une dérive personnaliste, qui exclut l'agentivité des non-humains ou du moins des objets, revenant à une conception pré-latourienne des sciences sociales. Vous le soulignez vous-même : « Une « sociologie de l'action » fondée sur la nature intentionnelle de l'agentivité [*intentional nature of agency*] se discréditerait d'elle-même si elle acceptait la possibilité que les « objets » puissent être des agents, puisque tout le système d'interprétation de la sociologie repose sur une séparation stricte entre l'« agentivité » exercée par des hommes et des

femmes raisonnables et cultivés, et les processus causaux physiques qui expliquent le comportement de tel ou tel objet » (Gell [1998] : 24-25).

Vous avez dû d'ailleurs prendre conscience du problème, puisque vous avez introduit une utile distinction entre « agents primaires » (« c'est-à-dire les êtres intentionnels ») et les « agents secondaires que sont les artefacts, les poupées, les voitures, les œuvres d'art, etc., par lesquels les agents primaires disséminent [*distribute*] leur agentivité » (Gell [1998] : 26) : voilà qui permet de réintroduire une « *agency* » sans intentionnalité, donc élargie au-delà des frontières de l'humain, mais ne possédant pas pour autant les mêmes capacités que les humains – une nuance que Bruno Latour pourrait utilement appliquer à son idée de « Parlement des choses »...

Il me semble donc que vous n'êtes pas tout à fait au clair avec votre propre pensée concernant cette question de l'intentionnalisme, que vous affirmez comme une évidence pour, ensuite, le désavouer partiellement. Le plus troublant est de vous voir, cent pages plus loin, expliquer que « la magie repose sur l'idée [...] qu'un événement doit être causé intentionnellement (en particulier s'il a une portée sociale) » (Gell [1998] : 125-126). Logiquement, il faudrait en conclure que l'intentionnalisme n'est rien d'autre qu'une rémanence savante de la pensée magique – et je ne suis pas loin de le penser. Si vous êtes d'accord avec moi, il ne vous reste plus qu'à abandonner l'idée selon laquelle il n'y aurait d'agentivité que s'il y a intentionnalité. Mais peut-être préférez-vous conserver la magie de l'intention ? Si c'est le cas, veuillez frapper un coup... Puisque vous restez silencieux, j'en conclus que vous êtes d'accord avec moi.

4. *Le retour des objets-personnes*

Mais revenons à nos points d'accord, et en particulier à celui qui m'est le plus cher : il a trait à ce que j'ai appelé les « objets-personnes ». J'avoue avoir sursauté de bonheur en lisant ces lignes (Gell [1998] : 83) : « Cependant, la personnalité de l'artiste, celle du prototype, ou celle du destinataire, peuvent investir l'indice en tant qu'artefact, si bien que, pratiquement, il devient une personne, totalement ou partiellement ». Vous êtes donc d'accord avec moi : un objet et, notamment, une œuvre d'art, peut, à certaines conditions, avoir le statut de personne. Et lorsque vous ajoutez, à la phrase suivante, « L'indice est le vestige pétrifié de l'acte et de l'agentivité », comment ne pas y lire le prolongement proprement pragmatique de la théorie des objets-personnes ? Double raison, donc, d'accorder nos points de vue.

Je ne résiste pas au plaisir de vous citer à nouveau, tant vous formulez les choses avec clarté : « pour être spécifiquement anthropologique, l'anthropologie de l'art doit supposer que les objets d'arts équivalent à des personnes, ou plus précisément à des agents sociaux, sous certaines conditions théoriques » (Gell [1998] : 9). Ou encore – et j'aimerais tant qu'on puisse remplacer ici « anthropologie » par « sociologie » : « Que l'on doive concevoir les objets d'art comme des « personnes » pour qu'ils entrent dans une théorie anthropologique de l'art peut paraître étrange. Mais ce serait oublier que l'anthropologie a toujours eu tendance à relativiser et à repenser la notion de personne. Depuis que la discipline existe, l'anthropologie s'est focalisée sur les relations très particulières entre les personnes et les « choses » qui, d'une certaine manière, « apparaissent comme », ou fonctionnent comme des personnes » (Gell [1998] : 10).

Mon seul regret est que vous n'ayez pas eu connaissance de mon propre article, publié en 1993 dans une obscure revue de sociologie de l'art française (cf. Heinich [1993]) – l'interdisciplinarité et le polyglottisme ayant manifestement des limites dans notre monde académique si saturé de publications qu'on passe forcément, un jour ou l'autre, à côté de celles qui nous aideraient. Car vous auriez été forcé alors de le citer, tant nos formulations sont interchangeables ; par exemple : « L'« autre » qui est directement en jeu dans une relation sociale n'a pas besoin d'être un « être humain ». Toute ma démonstration repose sur cette absence de nécessité. L'agentivité sociale peut être exercée sur un objet mais aussi par un objet (ou aussi par un animal) » (Gell [1998] : 22) ; ou encore : « L'objectif de cet ouvrage est de montrer que les œuvres d'art, les images, et les icônes doivent être traitées comme des personnes, dans le contexte d'une théorie *anthropologique*. Les images sont à la fois des sources et des cibles d'agentivité sociale. Dans ce contexte, le culte des images y tient une place centrale. C'est en effet avec le culte et les cérémonies que les images sont le plus clairement traitées comme des personnes » (Gell [1998] : 119) ; et à nouveau : « Du point de vue de l'anthropologie de l'art, on assiste à une transition insensible entre les «œuvres d'art» sous la forme d'artefacts et les êtres humains. On peut considérer que ces deux formes d'art ont un statut équivalent dans les réseaux de l'agentivité sociale » (Gell [1998] : 186).

5. *L'attention au niveau meso-social*

Nous admettons donc vous et moi (si je peux me permettre de m'associer ainsi à vous) que les œuvres d'art peuvent avoir le statut de personnes, même si vous ne proposez pas de critère commun à ces deux termes, comme je l'ai fait en recourant à la notion

d'insubstituabilité. Cela ouvre la voie, me semble-t-il, à d'intéressantes possibilités descriptives concernant les œuvres d'art. Par exemple, vous introduisez l'idée qu'il existe des « lignées » d'œuvres d'art, de même que les personnes s'inscrivent dans des lignées généalogiques : « Les œuvres d'art sont des « moments » d'une série, non pas seulement du fait de leur date de réalisation, mais parce qu'elles entrent dans une véritable lignée : chaque œuvre est l'ancêtre et la descendante d'une autre par rapport à l'œuvre complète. Prises ensemble, elles composent un seul objet, un objet temporel, qui évolue dans le temps » (Gell [1998] : 279).

Je n'entrerai pas ici dans le détail de ce que cette intuition vous permet de développer – notamment sur la notion de style – mais je me contenterai d'indiquer ce qu'elle implique en termes de positionnement épistémique, et qui constitue à mes yeux un autre point d'accroche avec certaines tendances actuelles de la sociologie, dans lesquelles je me reconnais. Il s'agit de ce que j'appellerai l'attention au niveau meso-social, autrement dit ce niveau intermédiaire entre, d'une part, le pôle « micro » de l'individu et de « l'action située » et, de l'autre, le pôle « macro » des entités interprétatives d'un haut niveau de généralité, au premier rang desquelles ces grands concepts mous que sont « la culture », pour vous autres anthropologues, ou « la société », pour nous autres sociologues. En effet, parler de « lignée », c'est déjà se situer au-delà de l'individu et en-deçà de « la société » – et c'est un grand pas.

Ayant dit ailleurs tout le mal qu'il faut penser du recours à ce mot de « société », générateur d'innombrables bêtises (cf. Heinich [2009a]), je ne m'y étendrai pas ici, de même que je vous épargnerai la critique des mauvais usages de la notion de « culture » par les anthropologues, puisque vous l'avez si bien menée en ouverture de votre livre (p. 5). Vous y insistez deux cent cinquante pages plus loin, en expliquant que « la « culture » n'est pas un « organe de décision » (Gell [1998] : 258). J'ajouterai que pas plus que la société, la culture n'est une personne, dotée d'intentionnalité et d'agentivité. Elle n'est qu'un concept, qui donc ne peut, en aucune manière, agir : d'où l'absurdité d'associer, comme on le fait trop souvent, des termes tels que « culture » ou « société » à des verbes d'action, alors que seuls des verbes d'état – être ou avoir – peuvent, à la rigueur, convenir à des concepts abstraits. Bref : quand les anthropologues cesseront de parler de « culture » et les sociologues de « société », ils commenceront à faire du travail sérieux...

Mais si l'on fait l'économie de ce pseudo-déterminisme « culturel » ou « social », faut-il donc présumer qu'il n'existe rien au-dessus de l'agentivité individuelle ? Le monde social ne serait-il fait que d'individus sans attaches et d'interactions sans règles ?

Non, bien sûr – ou alors, nous aurions régressé de quelques générations dans l’histoire des idées, pour revenir à la croyance spontanée dans « *l’homo clausus* » continument stigmatisée par Elias. Car entre le niveau « micro » des interactions individuelles et le niveau « macro » des organisations à leur plus haut niveau de généralité que sont les « cultures » ou les « sociétés », il existe un riche substrat de niveaux intermédiaires, faits de catégorisations, de représentations, de façons collectives de penser, de normes, de « grammaires », etc. Et cette présence des entités intermédiaires entre l’individu et le contexte macro-social est d’autant plus importante à prendre en compte que ces structures collectives du rapport au monde (quelles que soient les termes sous lesquels on les pense) ont, elles, une agentivité, parallèle à celle de l’individu.

C’est précisément ce que vous soulignez lorsque vous remarquez que les œuvres ne sont pas isolées mais catégorisées, et qu’il faut donc les considérer « non pas de manière individuelle, mais comme des *collections* d’œuvres [...]. Les œuvres ne sont jamais de simples entités singulières ; elles font partie de catégories d’œuvres. Leur signification se trouve fortement infléchie d’une part par les relations qui existent entre elles en tant qu’œuvres individuelles et d’autres spécimens appartenant à cette catégorie d’œuvres, et d’autre part par les relations qui existent entre cette catégorie et d’autres catégories d’œuvres d’art à l’intérieur d’un ensemble stylistique, à savoir un système de production d’œuvres historiquement et culturellement déterminé. Autrement dit, comme les êtres humains, les œuvres appartiennent à des familles, des lignées, des tribus, des populations. Elles entrent en relation les unes avec les autres, ainsi qu’avec les personnes qui les créent et les font circuler en tant qu’objets individuels. On peut dire qu’elles se marient et donnent naissance à des œuvres qui portent la marque de leurs ancêtres » (Gell [1998] : 186-187).

C’est ainsi que, contrairement à une mode actuelle en sciences sociales, qui ne veut voir dans l’interaction que le libre jeu individuel et refuse a priori les déterminations non contextuelles, vous prenez en compte l’importance de la catégorisation, des « grammaires » communes, ou encore des « genres » artistiques (cf. Heinich, Schaeffer [2004]). Vous prouvez ainsi que l’attention aux contextes n’implique pas pour autant l’occultation des déterminants extra-contextuels. Et vous donnez raison au slogan oxymorique que j’ai parfois envie de scander dans les amphithéâtres : vive le structuralisme interactionniste !

Mais une fois encore, vous douchez mon enthousiasme en écrivant un peu plus loin que « les œuvres d’art sont comme des agents sociaux, au sens où elles sont le produit d’initiatives sociales qui reflètent une sensibilité spécifique imposée par la société » (Gell

[1998] : 262). « Imposée par la société », diantre ! Revoilà notre « anthropomorphisme conceptuel », qui prend les concepts pour des personnes et leur impute des volontés – et de préférence des volontés maléfiques, comme celle d'« imposer » quelque chose aux individus. Quand il s'agit de « culture », vous pointez parfaitement le problème, mais pour peu qu'arrive le mot de « société », on dirait qu'il vous fait perdre les pédales, en vous ramenant dans les ornières des formulations routinisées – comme si votre vigilance épistémique s'arrêtait aux portes de votre discipline...

6. *La neutralité du chercheur*

Mais que cela ne m'empêche pas de terminer sur un dernier point d'accord, qui me paraît fondamental, même si vous ne l'expliquez pas comme tel : il s'agit de la posture que vous observez spontanément à l'égard de vos objets, et que je perçois comme une posture de pure curiosité, dénuée de toute intention de défendre ou de dénoncer : autrement dit ce que nous autres sociologues nommons, après Max Weber, la « neutralité axiologique ».

Ce positionnement dénué d'arrière-pensées idéologiques (mais non pas, bien sûr, de positions épistémiques très fermes concernant les outils de votre discipline) est sensible notamment dans ce que vous écrivez de l'idolâtrie : « Plutôt que recourir à une circonlocution vague et fallacieuse, je préfère conserver le terme d'idolâtrie pour désigner la pratique du culte des images. Au lieu de lui donner un autre nom, il me semble plus intéressant d'expliquer ce qu'est véritablement l'idolâtrie, en montrant qu'elle émane, non pas d'une forme de bêtise ou de superstition, mais du même substrat passionnel qui nous aide à comprendre et à voir l'Autre, l'humain non-artefactuel, comme un *alter ego* doté comme nous d'une conscience, d'intentions et de passions » (Gell [1998] : 120).

Expliquer et comprendre l'expérience des acteurs, plutôt que la stigmatiser au nom de nos propres valeurs ou la défendre au nom du refus d'imposer à autrui nos propres valeurs : voilà une posture de recherche qu'on aimerait voir respectée plus souvent par les anthropologues, dont on a souvent l'impression qu'ils sont mus avant tout par le souci de prendre la défense des « cultures » dont ils sont les spécialistes (ne fût-ce qu'en les préservant des mauvais regards ou des mauvaises interprétations) plus que par celui de les rendre intelligibles.

Il n'en reste pas moins que le « regard éloigné » de l'anthropologue tend à le protéger de l'engagement normatif, là où le sociologue a beaucoup plus de mal à s'extraire

d'une posture de jugement sur les objets de sa propre société : ce pourquoi la discipline anthropologique en général m'a longtemps servi de référence contre la « sociologie critique » (cf. Heinich [1991]). Aujourd'hui, c'est votre anthropologie en particulier que j'ajoute à mon kit de survie en milieu intellectuel hostile à la pensée contextualiste, relationnelle, pragmatique et détachée de tout engagement normatif envers ses objets : ce dont je tenais à vous remercier, même si c'est à votre fantôme que je dois m'adresser aujourd'hui. Mais il n'y a rien là, après tout, de bien étrange : car l'histoire de la pensée humaine n'est-elle pas faite de plus de morts que de vivants ?

Bibliographie

- Descola, Ph., 2008 : *L'ombre de la croix*, in M. Alizart (sous la direction de), *Traces du sacré. Visitations*, Cat. Exp. 7 mai - 11 août 2008, Centre Pompidou, Paris.
- Elias, N., 1987 : *La Société des individus*, tr. fr. par J. Etoré, Fayard, Paris, 1991.
- Gell, A., 1998 : *L'Art et ses agents. Une théorie anthropologique*, trad. fr. par S. et O. Renault, avec une préface de M. Bloch, Les Presses du réel, Dijon, 2009.
- Heinich, N., 1991: *La Gloire de Van Gogh. Essai d'anthropologie de l'admiration*, Minuit, Paris.
- Heinich, N., 1993 : *Les objets-personnes. Fétiches, reliques et œuvres d'art*, "Sociologie de l'art", n° 6.
- Heinich, N., 1997 : *Pourquoi la sociologie parle des œuvres d'art, et comment elle pourrait en parler*, "Sociologie de l'art", n° 10.
- Heinich, N., 1998 : *Ce que l'art fait à la sociologie*, Minuit, Paris.
- Heinich, N., 2009 : *La Fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*, Editions de la MSH, Paris.
- Heinich, N., 2009a : *Le Bêtisier du sociologue*, Klincksieck, Paris.
- Heinich, N, Schaeffer, J.-M., 2004 : *Art, création, fiction. Entre sociologie et philosophie*, Jacqueline Chambon, Paris.
- Latour, B., 1999 : *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris.
- Schaeffer, J-M., 1996 : *Les Célibataires de l'art. Pour une esthétique sans mythes*, Gallimard, Paris.