

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

25/01/2006

L'anthropologie des risques, entre modernité et pré-modernité

2) Quelques remarques sur Lévy-Bruhl

Frédéric Keck

La réflexion de Mary Douglas sur la souillure permet de reprendre la distinction entre risques perçus et risques représentés, qui est centrale dans le domaine de l'anthropologie des risques. On oppose en effet les risques perçus par les individus sous des formes plus ou moins fantasmées et imaginaires et les risques représentés par l'institution à travers les outils de la statistique et de la probabilité, cette opposition pouvant donner lieu soit à une critique de l'irrationalité des masses soit à une déconstruction de l'idéologie du risque manipulée par les puissants. Selon Mary Douglas, cette opposition ne tient pas, car elle occulte le processus dynamique par lequel l'institution sélectionne parmi l'ensemble des dangers possibles ceux qui sont représentés par une société comme des risques, à partir d'êtres qui se présentent à la perception comme ambigus, c'est-à-dire entre deux classifications, voire comme contradictoires, s'ils sont repris par des sorciers qui les utilisent pour défier les institutions. Tout le problème est donc de comprendre comment opère ce mécanisme de sélection par lequel la société rationalise les dangers possibles en fonction des limites de son système de classification.

En vue de cette interrogation, j'introduirai un auteur majeur de la pensée sociologique, Lucien Lévy-Bruhl, que Mary Douglas a contribué à réhabiliter (Cette réhabilitation est un des points constants de l'œuvre de Mary Douglas, comme l'atteste un article récemment paru : « Raisonnements circulaires. Retour nostalgique à Lévy-Bruhl », *Gradhiva*, n°30-31, 2001-2002, p. 1-14. Elle prend la suite de la défense de Lévy-Bruhl par Evans-Pritchard dans sa conférence au Caire en 1934, reprise partiellement dans *La religion des primitifs à travers la théorie des anthropologues*, Paris, Payot, 1971) J'ai par ailleurs proposé dans ma thèse une lecture de l'œuvre de Lévy-Bruhl, dont je voudrais montrer ici en quoi elle s'écarte de celle de Mary Douglas, et quelles conséquences en découlent pour le domaine de l'anthropologie des risques. Lucien Lévy-Bruhl se distingue en effet de l'école de sociologie durkheimienne en tant que ses travaux portent moins sur les formes de droit et de pré-droit par lesquelles les sociétés organisent leur solidarité, que sur la façon dont les représentations collectives orientent la perception des individus vers des êtres éprouvés affectivement sur le mode de la croyance. Lévy-Bruhl est parti d'un problème que l'on peut dire logique ou philosophique, celui de la contradiction, et s'est interrogé sur la possibilité pour la croyance de se rapporter à des êtres qui ne se soumettent pas au principe de non-contradiction. Les travaux de Mary Douglas sur la souillure apportent donc une solution au problème posé par Lévy-Bruhl, en s'appuyant à la fois sur des exemples ethnographiques et sur une psychologie de la perception : c'est parce que les classifications font apparaître nécessairement des êtres ambigus dans leurs marges que ceux-ci sont perçus affectivement comme des dangers, en sorte que les individus ne se rapportent pas à eux sur le mode de la représentation stable et maîtrisée, mais plutôt sur le mode d'une croyance vague et confuse. Ainsi, dans l'analyse célèbre de Lévy-Bruhl, quand les Bororos disent qu'ils sont des oiseaux Araras, ils ne veulent

pas dire que le concept de Bororo implique celui d'oiseau à plume rouge, car ce serait ignorer la définition même des concepts et le principe de non-contradiction qui permet de les distinguer ; ils veulent dire que dans certaines situations ils perçoivent les autres Bororo comme des Araras parce qu'ils redoutent la réapparition des oiseaux ancestraux qui leur servent de totem. La confusion des croyances ne tient pas à une ignorance des principes du vrai et du faux, mais à une confusion réelle des êtres qui agissent sur la perception dans une situation donnée. Lévy-Bruhl cite dans *Le surnaturel et la nature* ce mot d'un chamane eskimo : « Nous ne croyons pas, nous avons peur » (p. XX) ; il en conclut qu'il ne faut pas rapporter les croyances à des principes de vérité et de fausseté qui leur sont supérieurs, comme tout notre héritage intellectuel nous conduit à le faire, mais plutôt comprendre comment se constitue un monde à travers la peur. Tout l'effort de Lévy-Bruhl est de décrire, par les moyens de la rationalité, une perception du monde dans laquelle les êtres apparaissent comme contradictoires parce qu'ils sont éprouvés affectivement comme des dangers, et non représentés à travers des catégories bien délimitées. C'est en ce sens que les analyses de la « mentalité primitive », loin de relever d'une philosophie de l'histoire à l'évolutionnisme un peu douteux et largement dépassé, prennent une surprenante actualité : loin de désigner un stade de la pensée dans une échelle de progrès, elle permet de décrire la constitution primitive de la pensée dans la perception des dangers.

Mary Douglas ouvre son livre intitulé *Risk and Culture*, écrit avec Aaron Wildawski, par une référence, surprenante aux yeux des politologues auxquels cet ouvrage était d'abord adressé, aux travaux de Lévy-Bruhl. Il s'agit de montrer qu'une approche anthropologique des risques est possible si ceux-ci ne sont pas considérés comme des calculs probabilitaires, ainsi que le veut la théorie de l'acteur rationnel, mais comme des façons de construire un monde et d'y agir en se rapportant à un ensemble de phénomènes perçus comme dangereux. *Risk and Culture* se situe ainsi dans le prolongement de *De la souillure* : les analyses anthropologiques sur les tabous et la magie dans les sociétés primitives, loin d'être un divertissement exotique, permettent de prendre de la distance par rapport à nos propres craintes, et constituent ainsi un détour réflexif en vue de revenir vers l'analyse des sociétés modernes. On est ici très proche de la démarche de Lévy-Bruhl : la perception des dangers est un phénomène affectif si intense qu'il vaut mieux l'observer dans les autres sociétés, où le savant n'est pas concerné, que dans la nôtre, où des préoccupations morales sont toujours mêlées à l'analyse. L'analyse des croyances anthropologiques permet de tenir un niveau intermédiaire entre les principes universellement valides et les émotions particulières : celui où les représentations culturelles configurent de façon variable la perception des dangers et orientent les émotions vers des êtres partiellement stabilisés.

« Il est plus aisé d'analyser les croyances au sujet de la pollution dans une culture étrangère. Chez nous nous sommes trop proches des questions particulières, trop émotionnels. Des grands aphorismes au sujet des croyances irrationnelles chez les autres, nous tombons dans la déploration cynique de l'emprise de l'idéologie et des intérêts particuliers sur l'environnement. Mais l'analyse de la pollution est capable de faire mieux que cela. »

Risk and Culture, p. 46

À travers ce regard éloigné, les modernes apparaissent comme peu différents des primitifs décrits par Lévy-Bruhl : ils doivent eux-mêmes faire face à des phénomènes contradictoires (par exemple la dégradation de l'environnement, qui est à la fois le produit d'un mécanisme naturel et un effet de l'action humaine, ou l'usage du nucléaire, qui peut à la fois détruire et protéger l'homme) en mobilisant des croyances pertinentes pour l'action sur ces phénomènes. La mentalité primitive décrite par Lévy-Bruhl a en effet pour caractère distinctif qu'elle perçoit les phénomènes dangereux sur deux plans à la fois, le plan naturel des causes mécaniques et le plan surnaturel des causes morales. C'est précisément parce qu'un phénomène ne peut s'expliquer par les seules causes naturelles qu'il est dangereux, car

on ne peut y répondre en remontant linéairement la chaîne des causalités : il faut faire un saut vers l'ordre des causes surnaturelles qui dédouble l'ordre naturel et interagit avec lui en permanence, cette interaction se manifestant particulièrement dans les moments de danger. Comme l'a montré Mary Douglas dans son analyse de la pollution, ce qui est dangereux, ce n'est pas véritablement ce qui peut décomposer les parties du corps : c'est ce qui se situe aux limites des causes mécaniques qui peuvent effectivement détruire le corps, et des causes sociales qui l'affectent en un tout autre sens, sur le mode de la menace ou de l'emprise. Ainsi la chute sur une pierre plantée dans le sol ne sera perçue comme dangereuse que si elle est considérée comme inhabituelle et résultant donc de l'action intentionnelle d'un sorcier (selon le raisonnement : je passe tous les jours sur ce chemin sans tomber sur cette pierre, si je suis tombé dessus aujourd'hui c'est que j'ai été ensorcelé) ; et de même la présence familière d'une centrale nucléaire peut passer pour un phénomène entièrement naturel jusqu'à ce que des signes inquiétants conduisent les riverains à redouter une catastrophe et à interroger la responsabilité du lobby nucléaire et de l'Etat ; ou bien encore l'ordinateur apparaît comme une machine fonctionnant selon les lois de son programme jusqu'à ce qu'un signal alarmant nous fasse soupçonner une mauvaise intention de sa part et l'intervention de quelque pirate informatique ; ou bien encore la découverte de la maladie de l'ESB révèle que les vaches ne sont pas de paisibles ruminants mais qu'elles sont partie prenante d'un cycle de production agro-alimentaire qui leur fait manger leurs congénères sous formes de farines animales, à la façon dont un accident révèle à un Bororo qu'il est possédé par son ancêtre Arara.

La situation dans laquelle les sociétés modernes sont entrées en s'interrogeant sur leur relation à leur environnement et à leurs machines les a donc fait revenir de façon singulière à un mode de penser primitif, non pas au sens d'un retour à des peurs archaïques après deux siècles de maîtrise rationnelle par la science, mais au sens où les causes morales, qui avaient été exclues de l'ordre des choses au profit des causes naturelles (notamment du fait de la révolution galiléenne) font retour à travers la question de la responsabilité des dangers perçus. Lévy-Bruhl se situerait alors au seuil d'une modernité qui considère les sociétés primitives comme étonnantes parce qu'elles semblent ignorer les causes naturelles, et de ce que Ulrich Beck appelle « une autre modernité », beaucoup plus proche de la mentalité primitive, pour laquelle la contradiction entre causes naturelles et causes morales est rencontrée en permanence et peuple le monde de ces entités invisibles que sont les risques. L'idée de nature comme un ordre régulier et prévisible de causes apparaît ainsi comme une brève parenthèse mécaniste entre deux façons de construire le monde à partir de causes morales, celle des primitifs, à travers la perception des dangers, et la nôtre, à travers la perception des risques. Aux yeux des primitifs comme à ceux des nouveaux modernes, il n'y pas de norme : tout est anormal, c'est-à-dire que tout événement demande un travail de justification.

« Autrefois on acceptait la différence entre les modes de penser primitifs et les nôtres. Selon le philosophe Lucien Lévy-Bruhl, elle était résumée par l'attitude primitive envers le danger et la mort. Il enseignait qu'après des millénaires de notre passé humain au cours desquels on disait que les dangers étaient causés par la sorcellerie et la rupture des tabous, nous avons réussi à inventer l'idée de mort naturelle et à y croire véritablement. Les concepts de taux d'accident et de probabilité normale d'être atteint d'une maladie relèvent de façons de penser modernes et scientifiques. Face aux moyennes statistiques il n'y a aucun intérêt pour moi à demander pourquoi une maladie particulière m'aurait atteinte. S'il n'y a aucune explication plus profonde qui soit disponible, la question concernant mon propre cas apparaît hors de propos. Notre curiosité est arrêtée par le certificat de décès pour mort naturelle établi par le médecin.

Par contraste, les primitifs sont regroupés par Lévy-Bruhl comme des gens qui ne connaissent aucune cause naturelle. Pour eux, toutes les maladies et toutes les infortunes nécessitent une explication, et en particulier les échecs. Le questionnement du primitif n'est pas satisfait tant qu'une raison n'est pas donnée pour expliquer pourquoi la maladie ou la mort a frappé une victime particulière.

Dans la vision du monde primitive, selon Lévy-Bruhl, tout ce qui semble anormal est expliqué par l'intervention d'entités mystérieuses appelées à l'existence par des peurs communes et des perceptions communes, les participations mystiques de la culture. Pour lui, le trait spécifique de la mentalité primitive est de chercher une cause pour chaque infortune ; et le trait spécifique de la modernité, d'interdire cette interrogation. L'étonnement de Lévy-Bruhl serait grand s'il devait nous décrire nous, modernes, utilisant les technologies avancées et posant ces fameuses questions primitives comme s'il n'existait aucune mort naturelle, aucun fait purement physique, aucun taux d'accident régulier, aucune incidence normale des maladies. Nous semblons avoir changé de place – maintenant nous avons rejoint les primitifs en refusant de dissimuler notre préoccupation (*to quench our concern*). Ils demandent une autopsie pour chaque mort ; le jour où nous le ferons, la différence essentielle entre leur mentalité et la nôtre sera abolie. »

Risk and Culture, p. 32.

Mary Douglas saisit ici parfaitement le point le plus difficile de la pensée de Lévy-Bruhl, ce qu'elle appelle « les participations mystiques de la culture », et que Lévy-Bruhl a appelé « principe de participation » ou « fait de la participation ». Selon Lévy-Bruhl, en effet, si la mentalité primitive ignore le principe de contradiction, c'est qu'elle est régie par un autre principe, qui fait participer l'une à l'autre deux entités qui sont contradictoires (par exemple, on dira que le Bororo participe de l'ancêtre Arara). Cette notion est reprise par Lévy-Bruhl à Malebranche, pour lequel elle désigne un mode de perception des choses qui dédouble les causes naturelles en les considérant comme des occasions particulières par lesquelles se manifeste l'ordre de causalité première ou de la grâce. Dans le cadre d'une sécularisation de l'idée de Providence, la notion de participation désigne donc le recours à des entités sociales qui expliquent les événements malheureux en rajoutant aux causes naturelles des principes d'imputation morale et de justification (voir sur ce point le livre de F. Ewald, *L'Etat-Providence*). Tout le problème pour une anthropologie de la modernité est donc de comprendre comment se présente ce fait de la participation selon la façon dont les sociétés mobilisent les entités mystérieuses qui expliquent les dangers. La notion de participation permet en effet de poser de façon plus précise le problème des relations entre perception et représentation qui est au cœur de la sociologie des risques : les individus participent à la société selon la façon dont leurs perceptions des choses sont orientées par les représentations collectives vers des dangers qui se situent à la limite de causes naturelles et de causes morales. Mary Douglas a raison, de ce point de vue, de parler de « participations » au pluriel, car il y a autant de formes de participation à la société qu'il y a de positions dans un champ de perception orienté vers le danger. Mais elle tend à rabattre finalement l'analyse de la participation vers celle des représentations collectives, d'une façon qui laisse de côté ce qui me semble le plus intéressant chez Lévy-Bruhl, à savoir l'analyse de la perception, c'est-à-dire qu'elle lit le « fait de participation » à partir du tout social auquel il fait participer, au lieu de le faire depuis les modifications que la participation introduit dans la perception .

On peut dire grossièrement que Mary Douglas tend à lire Lévy-Bruhl à partir de Durkheim, ou plutôt à lire Lévy-Bruhl contre Durkheim, et Durkheim contre Lévy-Bruhl. Dans un premier temps, Lévy-Bruhl lui permet de réhabiliter la magie et la sorcellerie contre les analyses de la religion que Durkheim reprenait à Robertson Smith et à toute la tradition britannique dont Mary Douglas conteste l'héritage. L'analyse du surnaturel par Lévy-Bruhl porte en effet sur les relations entre les hommes et les animaux, qui jouent un rôle central dans les raisonnements magiques et dans les classifications qu'ils mobilisent, sans passer par le pôle juridique du sacré, qui établit une coupure nette entre ce qui relève de la nature et ce qui relève de la société (Lévy-Bruhl se distinguait de Durkheim en disant qu'il analysait les phénomènes de pré-religion et non les catégories de la religion : cf. *La mythologie primitive*, p. 216_218). Lévy-Bruhl permet ainsi de décrire de façon plus fine les phénomènes de contagion et de pollution sans les rapporter à la transgression d'un interdit, mais en se plaçant depuis la perception du monde qui se trouve mise en question par les êtres dangereux ou

impurs. Il pose la question du pouvoir sans le rapporter à la figure d'un pouvoir central mais en se situant dans le champ empirique des relations de pouvoir tel qu'il apparaît nettement dans les phénomènes de sorcellerie :

« La critique du traitement de la contagion sacrée par Durkheim est implicite dans le travail considérable de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive. Lévy-Bruhl a illustré une forme singulière de regard sur l'univers, dans laquelle le pouvoir d'agir et de subir des actions (*the power to act and to be acted upon*) en dehors des limites d'espace et de temps est largement attribué aux représentations symboliques des personnes et des animaux. Il a lui-même expliqué la croyance à une telle contagion éloignée par la domination du principe du surnaturel dans la vision primitive du monde. Et puisqu'il s'attend à ce que le terme « surnaturel » soit équivalent à celui de « sacré », il semble n'avoir vu aucun conflit entre ses vues et celles de son maître. Nous ne pouvons pas accepter l'argument de Durkheim selon lequel il y a deux sortes de contagion, l'une étant à l'origine de l'hygiène primitive et l'autre intrinsèque aux idées au sujet du sacré, car cet argument est circulaire. Mais si nous posons le problème de la contagion dans les termes de Lévy-Bruhl, alors l'horizon de la réponse s'élargit : il n'y a pas simplement une zone résiduelle de comportements magiques qui reste à expliquer après que la religion primitive a été comprise, mais plutôt toute une mentalité, une vision de la façon dont l'univers est constitué. Cette vision de l'univers diffère essentiellement de celle de l'homme civilisé en ce que la magie sympathique fournit la clé de son contrôle. Lévy-Bruhl est ouvert à la critique ; sa position du problème est trop simple. Il contraste de façon brutale la mentalité primitive et la pensée scientifique, sans apprécier combien celle-ci est une activité rare et spécialisée et dans quelles conditions bien définies et isolées elle apparaît. Son usage du mot « prélogique » dans sa première caractérisation de la pensée primitive était malheureux, et il l'a écarté. Mais alors que son travail est aujourd'hui largement discrédité, le problème général qu'il a posé tient encore. » (*Implicit Meanings*, p. 49-50)

Si Lévy-Bruhl a bien posé le problème de la façon dont la perception se constitue dans la magie antérieurement à la séparation religieuse entre le sacré et le profane, il n'a cependant pas disposé des bons concepts selon Mary Douglas, parce qu'il a manqué le problème, véritablement posé par Durkheim, de l'institution. Lévy-Bruhl était philosophe, et c'est ce qui lui a permis de s'interroger sur la façon dont la croyance constitue la perception primitive du monde sans la soumettre à des critères logiques de clarté et de distinction ; mais il n'est pas assez sociologue, et il faut rajouter à sa description de la mentalité primitive les analyses de Durkheim sur les organisations sociales et les représentations collectives qu'elles produisent dans l'esprit des individus. Si les individus perçoivent le monde d'une certaine façon et croient à l'existence d'êtres mystérieux, ce n'est pas seulement parce qu'ils agissent dans des situations de danger qui les portent aux limites de leurs classifications, c'est aussi parce que leurs sociétés sont organisées d'une certaine façon et que des institutions établissent les limites de ces classifications. C'est sur ce second point que Mary Douglas fait jouer Durkheim contre Lévy-Bruhl.

« Lévy-Bruhl s'intéressait à un mode de pensée bien particulier, qu'il voulait expliquer. En 1922 il commença par examiner un paradoxe. Les anthropologues rapportaient d'un côté que les Esquimaux et les Boschiman (...) étaient très intelligents, et d'un autre côté qu'ils faisaient des sauts étranges dans leurs raisonnements et dans l'interprétation qu'ils donnaient à certains événements, ce qui suggérait l'idée que leur pensée suivait des chemins très différents des nôtres. Il affirma que l'aversion qu'on leur prêtait pour toute raison discursive n'était pas due à leur incapacité intellectuelle mais au contraire à des critères très rigoureux de sélection qui entraînaient chez eux une « insurmontable indifférence à tout ce qui est sans rapport apparent avec ce qui les intéresse ». Le problème était de découvrir quels étaient ces critères de sélection et d'association, pourquoi les cultures primitives donnaient la préférence aux

explications fondées sur des agents lointains, invisibles et mystiques, et demeuraient indifférents aux maillons intermédiaires des phénomènes. Parfois Lévy-Bruhl semblait poser ce problème en termes de psychologie individuelle, mais il est évident qu'il le considérait avant tout comme un problème relevant de la comparaison des cultures : il n'était un problème psychologique que dans la mesure où le milieu culturel affecte la psychologie individuelle. Il entendait analyser les « représentations collectives », c'est-à-dire les suppositions et les catégories standard, plutôt que les aptitudes individuelles. C'est précisément sur ce point qu'il s'opposait à Tylor et Frazer, qui avaient tenté d'expliquer les croyances primitives en termes de psychologie individuelle, alors que Lévy-Bruhl, à l'instar de Durkheim, considérait les représentations collectives comme des phénomènes sociaux, comme des agencements collectifs de la pensée, liées à des institutions sociales. (...) Depuis, de nombreuses études ont pris le même chemin, de sorte qu'en Angleterre et en Amérique un vaste ensemble d'analyses sociologiques des religions ont donné raison à Durkheim. Je dis bien Durkheim et non Lévy-Bruhl, car dans la mesure où il étudia ce problème à la lumière de son optique personnelle, Lévy-Bruhl mérita bien les critiques de ses collègues. C'est à lui que revient l'idée d'opposer la mentalité primitive à la pensée rationnelle, au lieu de s'en tenir au problème énoncé par son maître. S'il avait faite sienne l'optique de celui-ci, il n'aurait pas été amené à semer la confusion dans ce domaine en opposant la pensée mystique et la pensée scientifique. Il aurait comparé l'organisation de la société primitive avec l'organisation complexe de la société moderne ; peut-être aurait-il pu élucider ainsi ce qui sépare la solidarité mécanique de la solidarité organique, ces deux types d'organisation sociale qui, selon Durkheim, sous-tendent les variations dans les croyances. » (*De la souillure*, p. 93-94)

Le point ici établi par Mary Douglas est sociologiquement pertinent. S'il s'agit d'étudier des croyances, il ne faut pas seulement revenir en soi-même et se demander comment on penserait si on était à place des autres, il faut analyser les actions des individus et la façon dont ces actions sont orientées par des institutions dans des cadres qui en définissent le domaine de pertinence. De ce point de vue, Lévy-Bruhl semble hésiter entre une psychologie individuelle comme celle de Tylor et Frazer et une véritable psychologie collective comme celle de Durkheim. La séparation qu'il établit entre deux formes de pensée apparaît encore comme un préjugé philosophique, et doit être placée sur le terrain empirique à partir des variations entre des formes de solidarité. Mais en reprenant la notion durkheimienne de représentations collectives Mary Douglas semble perdre l'avantage philosophique que lui apportait la référence à Lévy-Bruhl. En analysant la mentalité primitive à partir de ses croyances magiques, Lévy-Bruhl voulait justement éviter de les rapporter au cadre des représentations collectives tel qu'il était nettement découpé par la religion. La notion de représentation collective suppose en effet un sujet capable de représenter le monde selon des catégories tranchées, ce que Durkheim appelait la conscience collective, alors que tout l'effort de Lévy-Bruhl est de décrire la genèse de la pensée dans des perceptions pré-subjectives, qui incluent dans leur détermination même une confusion constitutive (ce que les sciences cognitives appellent aujourd'hui un vague essentiel). Il semble alors que Mary Douglas retrouve d'un côté, avec la notion de représentation collective, ce qu'elle voulait éviter d'un autre, à travers la notion de sacré, c'est-à-dire l'étude de la société à partir de cadres de pensée nettement tranchés. L'approche culturaliste adoptée par Mary Douglas oscille ainsi entre deux pôles : une culture, c'est une mentalité, une vision du monde aux contours flous qui oriente la

perception des individus, mais c'est aussi un cadre tranché de représentations collectives qui s'impose aux individus depuis un pôle extérieur à eux.

La démonstration de *Risk and Culture* s'oriente ainsi dans un cadre durkheimien qui s'écarte de la référence à Lévy-Bruhl initialement posée. Ayant adopté avec Lévy-Bruhl une approche anthropologique des risques comme perception affective de dangers, Mary Douglas et Aaron Wildavsky proposent un cadre sociologique pour étudier les différentes formes de perception du risque selon la façon dont le groupe auquel appartient un individu organise les rapports internes et externes avec les autres individus (ce que les auteurs appellent *grid* et *group*). Quatre types d'organisation sociale du risque sont alors définis : l'individu exposé passivement au risque dans un système hiérarchique, l'individu prenant activement des risques dans une société égalitaire, la bureaucratie gérant les risques de façon hiérarchique et la secte dénonçant les risques avec une organisation interne égalitaire. Les deux premiers types ne sont pas véritablement des types sociaux, car ils sont seulement la traduction individuelle des deux formes d'organisation sociale que sont la bureaucratie hiérarchique et la secte égalitaire. Douglas et Wildavsky adoptent une perspective résolument durkheimienne lorsqu'ils affirment que « dans la perception des risques, les humains agissent moins en tant qu'individus et plus en tant qu'êtres sociaux qui ont intériorisé des pressions sociales et délégué leurs processus de décision à des institutions. Ils se débrouillent comme ils peuvent, sans connaître les risques qu'ils encourent, en suivant des règles sociales déterminant ce qu'ils doivent ignorer : les institutions sont des outils de simplification des problèmes. » (*Risk and Culture*, p. 80) Il faut bien dire alors que ce ne sont pas les individus qui perçoivent les risques et décident ce qui est dangereux et ce qui ne l'est pas, mais que ce sont les institutions qui pensent à travers eux. Le propos de Douglas et Wildavsky est résolument politique : contre la théorie de l'acteur rationnel qui tente de rationaliser les procédures à travers lesquelles les individus peuvent décider quels risques ils peuvent prendre, les auteurs de *Risk and Culture* affirment que ce sont les institutions qu'il faut rationaliser, puisque ce sont elles qui prennent les décisions en matière de risques. De ce point de vue, le véritable choix n'est pas entre tel ou tel risque, mais entre deux façons de représenter le risque : la bureaucratie hiérarchique, qui organise la perception des risques depuis un « centre », et la secte égalitaire, qui perçoit les risques depuis la « frontière ». Il s'agit bien de « déplacer le débat de l'attention aux risques et à la sécurité vers le choix entre des institutions sociales » (p. 195). Douglas et Wildavsky concluent leur ouvrage en reconnaissant qu'ils ont déjà choisi, et qu'il vaut mieux une bureaucratie hiérarchique capable de se réformer en intégrant en son centre les éléments extérieurs de contestation, telle qu'on en trouve dans la vieille Europe, qu'une secte égalitaire qui introduit le désordre depuis la frontière, ce dont l'Amérique, constituée autour de l'idéal de la frontière, donne selon eux des exemples particulièrement frappants. Mais on peut se demander si le problème est bien posé en parlant de choix entre des institutions sociales, et si le cadre durkheimien adopté par Douglas et Wildavsky ne touche pas ici sa limite. La notion de choix emprunte à la psychologie de l'individu rationnel une de ses conceptions centrales, en la déplaçant seulement à un niveau collectif : elle suppose que chaque société est analogue à un sujet qui peut choisir les cadres à travers lesquels il perçoit le monde, ces cadres se présentant à lui comme des possibilités déjà établies dans un tableau combinatoire. Or dans le cas des risques, les cadres sont reconfigurés en permanence en fonction des nouveaux êtres dangereux qui apparaissent, et il faut pouvoir décrire les modalités de cette reconfiguration autrement que comme une dialectique entre le centre et la frontière. Mary Douglas se donne les représentations collectives comme des totalités déjà organisées entre lesquelles il suffirait de choisir, elle ne montre pas la genèse de ces représentations dans la perception des dangers.

C'est ici que la notion de participation élaborée par Lévy-Bruhl peut à nouveau apparaître comme intéressante, si on l'oppose à la notion de sélection qui est centrale dans

l'analyse de Mary Douglas (*Risk and Culture* est sous-titré : *An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*). La notion de sélection implique en effet que la société impose à son environnement des classifications nettes qui découpent entre les êtres ceux qu'elle peut intégrer et ceux qu'elle doit rejeter. Dans le sillage d'un certain darwinisme, elle suppose une conception de la société comme un organisme total capable de sélectionner ce qui l'intéresse et ce qui ne l'intéresse pas en vue de la survie. Au contraire, la notion de participation suppose que chaque individu participe au tout social en fonction de la façon dont un accident l'affecte dans son rapport aux êtres qui l'environnent, l'individu découvrant ce qui l'intéresse au moment où un accident risque de l'en déposséder ; c'est ainsi que Lévy-Bruhl définit les appartenances comme ces parties du corps qui peuvent tomber sous l'emprise d'un sorcier et qui, par leurs participations à des forces extérieures, esquissent des relations sociales autour du corps qui permettent de construire la perception subjective du corps individuel. La sélection des êtres par un organisme fermé sur lui-même et hiérarchiquement ordonné est donc seulement un moment dans un processus plus large de participation à tout ce qui environne le corps, et qui, à l'occasion d'accidents, se manifeste comme lui appartenant, au sens d'une préoccupation constante pour ce qui lui importe.

De ce point de vue, il faut réinscrire Lévy-Bruhl dans une tout autre lignée que celle à travers laquelle le lit Mary Douglas dans le cadre d'une lecture fonctionnaliste de Durkheim, emprunte d'un certain aristotélisme. Cette autre lignée irait de Malebranche et Hume jusqu'à Bergson et Husserl, et il faudrait la faire remonter jusqu'à Platon : c'est une description des participations qui constituent le sujet à même le champ de la perception, antérieurement aux cadres bien délimités de la représentation ; elle ne va pas des représentations organisées vers les êtres sélectionnés, mais elle part de la manifestation de l'Idée ou de l'idéal dans le champ de l'expérience à travers un événement qui révèle les êtres par la manière dont il les affecte. Lévy-Bruhl n'est pas, comme le suppose Mary Douglas, un élève de Durkheim, empêché par sa formation philosophique de comprendre l'enseignement de son maître ; c'est un véritable philosophe, qui a eu besoin à un moment donné de recourir à des outils sociologiques pour poser le problème philosophique qui l'a toujours intéressé, celui de la croyance à des êtres doubles ou contradictoires. Il ne faut donc pas le lire dans une perspective strictement sociologique, mais il faut l'inclure dans une réflexion philosophique plus large.

Disons ici un mot de la relation entre Lévy-Bruhl et Bergson qui a échappé à Mary Douglas (bien qu'elle se soit intéressée au problème de la mémoire à travers sa lecture de Halbwachs) et qui pourrait fournir des éléments pour poser le problème bien autrement qu'elle ne le fait. Bergson est lui aussi parti du problème de la perception de ces êtres contradictoires que sont les mixtes d'espace et de temps constituant les données immédiates de la conscience, tels que l'acte libre, qui découle d'une durée interne et peut être pourtant inscrit dans un espace des possibles, ou les souvenirs, qui se présentent à la mémoire en dédoublant immédiatement la perception des images présentes. Tout le premier chapitre de *Matière et mémoire* est une critique de la notion de sélection appliquée au mécanisme par lequel le corps découpe dans le flux des images des représentations qui l'intéressent en vue de l'action. Ce travail de découpe apparaît en effet comme arbitraire si l'on ne ressaisit pas la participation du corps aux êtres qui l'environnent à travers la perception qualitative de la durée. « Notre perception faisant partie de la nature des choses, les choses participent de la nature de notre perception », écrit Bergson (*Matière et mémoire*, p. 202) Autrement dit, la perception ne peut être une sélection que parce qu'elle est d'abord une participation : les représentations n'apparaissent pas toutes faites, faute de quoi elles peuvent être révoquées comme idéalistes et arbitraires, elle émergent sur le fond d'une réalité qualitative qui constitue la perception immédiate et quotidienne des choses. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson discute l'analyse que fait Lévy-Bruhl des participations mystiques entre les êtres dans la mentalité primitive, et la confronte à sa propre théorie de la perception : le

magicien est celui qui pense sur deux plans, celui de l'intelligence, qui représente les êtres à distance, et celui de l'intuition, qui compense le caractère décourageant de la distance entre lui et les choses par la perception des intentions que les choses ont envers lui. D'où la thèse selon laquelle « l'origine première [de la croyance] n'est pas la crainte mais une assurance contre la crainte. » (*Deux sources*, p. 159) Comme Lévy-Bruhl, Bergson introduit donc la notion d'assurance contre les dangers à un niveau bien antérieur à celui de l'institution : c'est dans la perception quotidienne des choses que le corps percevant s'assure contre les chocs violents avec les autres corps, par la construction d'une bonne distance entre lui et eux ; « cette distance elle-même représente surtout la mesure dans laquelle les corps environnants sont assurés, en quelque sorte, contre l'action immédiate de mon corps. » (*Matière et mémoire*, p. 32) La philosophie de Bergson peut être lue comme une anthropologie des risques si on la comprend comme une analyse empiriste de toutes les distances virtuelles que l'homme a institué dans le champ de sa perception, l'homme étant le plus intelligent des animaux et donc le plus disposé à se représenter la multitude des dangers qui le menacent à tout moment. « L'homme est le seul animal dont l'action soit mal assurée, qui hésite et tâtonne, qui forme des projets avec l'espoir de réussir et la crainte d'échouer. » (*Deux sources*, p. 215-216) Une anthropologie des risques peut étudier toutes ces hésitations et tâtonnements par lesquels l'intelligence humaine s'assure une prise sur les choses, avec de loin en loin la possibilité d'actes créateurs instaurant de nouvelles relations aux choses.

Une analyse des institutions qui construisent les risques en les sélectionnant parmi l'ensemble des dangers n'est donc pas suffisante, car elle s'expose à la critique selon laquelle les risques seraient seulement des constructions sociales arbitraires ou idéalistes (c'est d'ailleurs la critique que Ian Hacking a formulé dans son compte rendu de *Risk and Culture* dans la *London Review of Books* : « Mais tout de même, il y a des dangers réels ! ») L'analyse de la perception permet de réinscrire les représentations dans les choses et de leur donner une réalité qu'elles ne peuvent produire par elles-mêmes. Il faut donc partir, beaucoup plus radicalement que ne le fait Mary Douglas, de l'ensemble des perceptions à travers lesquelles les individus interprètent les signes d'un danger possible, pour remonter ensuite jusqu'à la façon dont les institutions reprennent et transforment ces perceptions individuelles en représentations du risque. La notion de participation forgée par Lévy-Bruhl est intéressante précisément parce qu'elle permet de tenir ces deux niveaux, ce que l'on peut appeler le niveau métaphysique des perceptions individuelles (ensemble des participations « mystiques » entre un acteur et les êtres qui l'environnent) et le niveau sociologique des institutions organisées (ensemble des participations hiérarchisées à des formes de gestion et de décision). Le thème de la « démocratie participative » qui est central dans l'anthropologie des risques (au sens de la participation des associations de consommateurs ou de riverains aux décisions politiques concernant les risques alimentaires ou nucléaires, par exemple) gagnerait à une analyse serrée de ce double niveau métaphysique et sociologique. Participer aux institutions de gestion et d'évaluation des risques, c'est garantir que les représentations savantes qui en sont le produit ont une prise sur la réalité à travers la perception quotidienne des choses.

Je conclurai ce qui n'est ici que l'esquisse d'un programme en mentionnant un travail sociologique récent qui me semble aller dans le sens de ce que je propose ici à partir de sources plus directement philosophiques. Dans *Sombres précurseurs, Une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque* (Paris, EHESS, 1999), Francis Chateauraynaud et Didier Torny ont étudié des dossiers d'actualité rassemblés autour de plusieurs risques publiquement institués, le nucléaire, l'amiante et la maladie de la vache folle, en remontant la série des petites perceptions qui ont conduit de l'inquiétude d'un acteur, qu'ils appellent le « lanceur d'alerte », à l'emballage d'une machine médiatique et jusqu'à la représentation savante du risque. Puisque l'alerte aurait pu s'interrompre à chaque maillon de la série, chaque perception qui renforce la perception initiale du risque est une épreuve de réalité pour ce qui

pouvait apparaître d'abord comme un délire paranoïaque. On voit ainsi la société s'intéresser progressivement à un risque qui ne passionne d'abord qu'un groupe isolé d'acteurs, à travers une montée en généralité qui engage progressivement le sens de la justice et de la santé publique. Il n'est plus question ici de sélection des risques par l'institution, mais d'un ensemble de participations s'élargissant en incluant un nombre croissant d'êtres ; la contradiction ne porte plus entre le centre de la société et les êtres qu'elle rejette, mais elle traverse la figure du lanceur d'alerte, qui peut être alternativement perçu comme un justicier prophétique ou comme un fou dangereux. Chateauraynaud et Torny reprennent à Deleuze et Simondon la notion de « sombre précurseur » pour désigner l'événement qui déchire par un signal d'alerte la perception ordinaire et silencieuse des choses, petite différence qui, par déflagration, « fait la différence » (selon le mot que Deleuze propose pour remplacer celui de sélection), introduisant une négativité dans le cours continu de la vie. C'est le travail de cette négativité qu'ils repèrent au moyen de séries qui vont de la perception à la représentation, sans jamais déboucher sur un horizon de réconciliation, mais en constituant ce qu'ils appellent un espace de vigilance, traversé en permanence de nouvelles inquiétudes. La notion de vigilance désigne un mode de perception qui, entre la perception quotidienne du cours de la vie et la représentation maîtrisée des dangers, saisit la participation d'un être à d'autres êtres avec lesquels il est potentiellement en relation sous une même menace. C'est pourquoi cette « sociologie pragmatique », attentive aux capacités que les acteurs mobilisent dans les épreuves que leur impose la réalité, se constitue en réaction à la sociologie des représentations du risque.

« En parlant de « perception sociale du risque », on établit une équivalence entre le niveau des perceptions, qui suppose une expérience corporelle, ou pour le moins une mise en présence, une participation au cours des choses, et le niveau des représentations sociales. Or la plupart des alertes prennent naissance dans un niveau intermédiaire puisqu'elles supposent à la fois la capture de phénomènes toujours porteurs d'étrangeté ou de nouveauté, et l'orientation vers un espace social fondé sur des représentations et des institutions. Ce décrochage vis-à-vis du paradigme dominant de la « représentation sociale des risques » permet de s'intéresser aux façons dont les personnes traitent pratiquement la question de la « réalité », ou si l'on préfère de la factualité des dangers ou des risques. Car si l'on peut percevoir un danger en situation, on ne perçoit pas directement de « risque ». Pour être manifesté dans une activité quelconque, un risque suppose à la fois un espace de calcul préétabli et l'existence de précédents répertoriés par la mémoire collective.

À travers la catastrophe, c'est la continuité de la vie quotidienne qui est menacée, et partant, la confiance dans les dispositifs chargés de garantir cette continuité. La catastrophe manifeste en effet une absence de prise sur les choses. Si l'accident de voiture, statistiquement fréquent, semble faire moins « peur », c'est que les conducteurs disposent de prises individuelles constamment perfectibles, et que, contrairement à ce qui se produit dans beaucoup d'autres domaines, ils peuvent mettre en œuvre, du moins pour eux-mêmes, une forme de vigilance. L'expérience la plus ordinaire permet en effet de comprendre les états et les situations critiques, c'est-à-dire de les éprouver directement avec un corps et de développer un apprentissage par l'attention et la vigilance. Ce n'est plus vrai dans le cas de fuites radioactives ou de la dissémination de prions au statut biologique énigmatique. (...) Autrement dit, le démarquage entre des alertes « raisonnables » et des alertes « déraisonnables » ne saurait se faire uniquement à partir de canons scientifiques ou techniques de rationalité, ou encore par le filtre de contraintes normatives ou juridiques : c'est le rapport d'adéquation à une forme de vie organisée, à une expérience commune du monde sensible fournissant des prises collectives, qui décide *in fine* de sa pertinence. » (p. 28)

Une sociologie de la perception est ici proposée à travers les notions de prise et d'emprise : les individus ne peuvent agir dans une situation que s'ils ont une prise sur elle, au sens d'un rapport de familiarité avec les choses qui leur permet de les saisir et de les reconnaître immédiatement ; mais les choses se présentent toujours à travers un ensemble de

relations complexes qui affectent l'individu sur le mode de l'emprise, au sens d'un envoûtement qui rend impossible toute action et oblige à s'en remettre à une autorité supérieure agissant par le biais de représentations. La vigilance définit alors une véritable politique de la perception qui rapporte l'emprise des représentations savantes du risque à la prise que les individus peuvent acquérir sur leurs actions. La vigilance transforme la participation passive et silencieuse au cours des choses en une participation active stimulée par l'alerte des événements.

La réflexion de Mary Douglas sur les risques a donc ouvert un large champ de recherches sur les rapports entre la perception et la représentation, dont les conséquences débordent les enjeux immédiats d'une analyse des risques pour toucher des questions philosophiques générales. Mais les questions qu'elle a posées sont plus riches que les réponses qu'elle a apportées : elle a été limitée par un cadre d'analyse des institutions qui, dans le contexte d'une polémique avec la théorie du choix rationnel, laisse de côté les différents aspects de la perception qu'elle avait pourtant découverts dans ses premiers travaux. Un retour aux analyses de Lévy-Bruhl, dans l'espace conceptuel ouvert entre Durkheim et Bergson par le problème de la perception des êtres contradictoires, permet alors de reprendre ce problème, en mettant en avant la notion de participation, dont le sens à la fois métaphysique et politique apparaît d'une surprenante actualité.