
Quiconque : vers une moralité anthropologique pour l'individu global

Nigel Rapport *Université de St-Andrews*

Résumé : « Quiconque » était le titre d'une moralité chrétienne médiévale. Cet article explore la façon dont il serait possible d'établir anthropologiquement une moralité pour un *ego* universel dont les capacités et les responsabilités seraient analysées non pas en termes chrétiens mais existentialistes. En faisant appel à des notions tant ethnographiques que philosophiques de l'existential, l'article propose une réponse en développant trois arguments, concernant respectivement: 1) les *capacités* de Quiconque; 2) une interprétation de la bonté en lien avec l'*espace*; 3) une *mathématique* de moralité liée à la valeur de la simple vie humaine.

Mots-clés : nature humaine, existentialisme, individualité, capacité, moralité

Abstract: "Everyman" was the title of a mediaeval Christian morality play. This article asks how might it be anthropologically possible to inscribe a morality for a universal ego whose capabilities and liabilities were construed not in Christian terms but in existentialist ones. Drawing on notions of the existential that are ethnographic as well as philosophic, the article pursues an answer by developing three arguments, concerning: (1) the capacities of Everyone; (2) an understanding of goodness that relates to space; (3) a mathematics of morality tied to the value of the single human life.

Keywords: human nature, existentialism, individuality, capacity, morality

Introduction: « Quiconque »

« Quiconque » était le titre d'une moralité chrétienne écrite en anglais aux alentours de 1500 (et fortement apparentée à une pièce flamande, *Elckerlijck*). Dans une dramatisation allégorique de ce qui était compris comme une lutte morale globale, la pièce dépeint la Mort rendant visite à un personnage du nom de Quiconque et l'informant de sa fin imminente. Les spectateurs assistent au parcours *émotionnel* du protagoniste, qui passe du désespoir et de la peur à la résignation qui est le prélude à la rédemption chrétienne. On assiste aussi à un parcours *social*, alors que Quiconque est abandonné par ses faux amis: Parent, Cousin, Camarade et Biens Matériels; il se rabat sur ses propres ressources: Connaissance, Force, Intelligence, Beauté et Bonnes Actions. Connaissance prononce ces vers célèbres: « *Everyman, I will go with thee, and be thy guide, / In thy most need to go by thy side* ». Ensemble, Quiconque et ses ressources entreprennent de dresser un Livre des Comptes pour sa rencontre avec Dieu et le jugement décidant de son sort éternel. *In extremis*, cependant, lorsque Quiconque doit rejoindre son tombeau, ses ressources aussi manquent de l'abandonner. On assiste enfin à un parcours *intellectuel*, qui amène Quiconque à réaliser que seule Bonnes Actions demeure un compagnon fidèle pour son âme. Sous le message chrétien de la pièce, la vérité universelle est que l'individu risque d'accéder de la vie terrestre à la comptabilité divine sans être muni de rien qu'il ait pris ou reçu du monde, mais seulement de ce qu'il y a donné.

Après 500 ans d'indéfectible accompagnement par Connaissance, la science anthropologique se trouve peut-être en position d'être plus éclairée quant à la condition humaine : de faire la part des choses entre les véritables universaux humains et les relativités chrétiennes. Cependant, le projet de moralité globale reste d'actualité et est toujours aussi pressant. Nous nous attelons, encore et toujours, à chercher comment donner la latitude qu'il mérite au parcours émotionnel et intellectuel de l'acteur

individuel dans les milieux sociaux : à son existence corporelle mortelle. Il existe, comme l'écrit Ernest Gellner (1995:8) « a moral crisis », qui est « also the fruit of our liberation from want and tyranny. Our [anthropological] predicament is to work out the social options of our affluent and disenchanting condition. We have no choice about this ».

Mon intention dans cet article est de proposer un concept de moralité pour un ego global dont les capacités et les responsabilités sont interprétées non pas dans le cadre d'un message chrétien mais existentialiste. Comment, comme anthropologue, pourrait-on inscrire la connaissance d'après le Siècle des lumières dans une autorité quotidienne de la loi avec le but de sécuriser globalement les devoirs et les droits, les normes et les espaces empreints d'humanité, de la vie individuelle accomplie? Mon essai pourrait avoir pour titre « Le drame de Quiconque ». L'article s'organise en trois grandes parties. Dans la première, j'expose brièvement ce qui peut être compris comme étant les *capacités* de l'individu mortel, de Quiconque. Dans la deuxième, j'entreprends de proposer une interprétation de la *bonté* telle qu'elle pourrait être pratiquée dans un *espace* d'humanité où l'on s'abstiendrait de projeter ses propres désirs sur les autres afin que Quiconque puisse réaliser les siens. Dans une troisième, j'explore la possibilité d'une *mathématique de moralité* s'appuyant sur la première : sur la *valeur* absolue de la vie individuelle de Quiconque.

Avant de commencer, un mot au sujet du style. Le débat sur l'écriture culturelle des années quatre-vingt a entraîné la reconnaissance d'une rencontre nécessaire de l'analytique, du personnel et du politique. L'anthropologie produit des textes de conviction personnelle. Comme l'écrit Edmund Leach : « There are no "laws" of historical process, there are no "laws of sociological probability" » (1961:51-52); ce que les anthropologues revendiquaient autrefois comme vérités historiques, sociales ou culturelles, provenait d'eux-mêmes, de la connaissance d'eux-mêmes, le seul « ego » connu « at first hand » (1989: 137). L'anthropologie livre « a kind of harmonic projection of the observer's own personality » (Leach 1984:22).

Ernest Gellner n'est pas partisan du débat sur l'écriture culturelle. Cependant, son appel aux anthropologues à offrir des solutions aux relations nécessaires entre la connaissance globale et la moralité globale – un appel, comme celui de Leach, qui venait de la situation « centrale » d'une chaire d'anthropologie sociale à l'Université de Cambridge – est né d'un sens de conviction. Comme il a souligné (1993:54) : « The existence of trans-cultural and amoral knowledge is *the fact of our lives* », le point de départ d'une anthropologie de la condition humaine

contemporaine. Mais, plus que la connaissance transculturelle, la formulation d'une moralité au-delà de la culture était *la* chose nécessaire – peu importe la difficulté de cette œuvre. Dans le style de Gellner et de Leach, cet article est un exercice anthropologique de conviction personnelle. Le focus est sur l'ego global. L'article favorise une perspective existentielle-anthropologique (Cohen 1994; Rapport 1997a, 2003, 2007; Jackson 2005) qui essaye d'illuminer la condition de l'individu humain – son intention et expérience consciente – *indépendant* de son adhésion aux groupes sociaux et aux milieux culturels. Il est nécessaire, a écrit Anthony Cohen (1994:192), de « décoloniser le sujet humain » et de voir « la société comme [partout] composée de et par les individus conscients d'eux-mêmes ». L'anthropologie peut tenter de rendre aux personnes leur individualisme par une reconnaissance des « subtilités, nuances et variétés de consciences individuelles qui sont dissimulées par les masques catégoriques que nous [et autres idéologues] avons inventés si habilement », et donc soutenir les droits des individus à être eux-mêmes (Cohen 1994:180). Ici, dans le « drame de Quiconque », je retourne aux racines et aux sources du Siècle des lumières pour créer un modèle de la moralité (influencé par l'anthropologie), pour l'acteur individuel sur la scène globale.

Les capacités de Quiconque

De quoi un être humain est-il capable, et de quoi est-il sujet? Je suis tenté de dire qu'un être humain est capable de créer des univers; et qu'il ou elle est responsable d'assujettir les autres à ces univers, ou d'être lui-même assujetti dans ceux des autres. « Tenté de dire », parce que cette formulation abstraite remet en question les penchants structuralistes et post-structuralistes en anthropologie (Mauss 1979; Lévi-Strauss 1962:114, 1966:326, 1975:20; Bourdieu 1977), et suppose l'existence de capacités universelles chez l'être humain au-delà des particularités des contextes sociaux, culturels et historiques.

Certains philosophes ont été moins circonspects à cet égard. On peut dire qu'un univers entier est détruit chaque fois qu'un être humain meurt, de l'avis de Kant, alors que pour Nietzsche : « The individual is something quite new which creates new things, something absolute; all his acts are entirely his own » (1968:767).

Je me sens à l'aise sur le plan anthropologique, cependant, avec des formulations d'un tel type existentiel (cf. Cohen et Rapport 1995). Elles me semblent à la fois moralement nécessaires et empiriquement justifiables, et je désire continuer d'esquisser ce que l'on pourrait appeler les capacités de Quiconque, l'acteur humain universel.

« L'existence précède l'essence » : cet aphorisme de Sartre (2001:28) nous fournit un point de départ. Cette formule est d'une grande importance car elle reconnaît intrinsèquement que la conscience et l'activité humaines ne sont jamais réductibles à des notions de prédétermination, de conditions préalables ou d'identités et de structures sociales existantes – à ce qui, en d'autres mots, est souvent supposé en anthropologie déterminer les conditions de leur possibilité. La conscience et l'activité humaines iront toujours au-delà de l'essence de ce qui est ou a été.

La pensée de Sartre évoluait entre des formulations plus existentialistes et d'autres plus marxistes, mais fondamentalement, face à une thèse marxiste – en substance, que les hommes font leur propre histoire mais ils ne la font pas comme il leur plaît; ils ne la font pas dans des circonstances choisies par eux mais dans des circonstances directement rencontrées, données et transmises du passé – Sartre répond (1956) qu'alors que les individus font leur histoire sur la base de conditions préalables, ce sont eux et non pas des forces inhumaines qui la font effectivement. De plus, ils agissent en fonction de leurs propres relations à ces conditions, et de leurs interprétations de celles-ci.

L'expérience vécue se caractérise par une irréductibilité dialectique, explique Sartre (1956). Les individus ne sont pas déterminés par des conditions préalables ou extérieures, mais sont toujours en rapports actifs avec celles-ci : la façon dont sont vécues ces conditions n'est ni conditionnée ni passive (cf. Jackson 1989:2-3; Fernandez 1993:12). En fait, la dialectique est telle que les conditions et l'expérience de celles-ci émergent simultanément dans leur forme et signification : les conditions sont exclusivement ce qui est ressenti comme telles, tandis que le soi individuel émerge en faisant l'expérience du monde. Lego et le monde environnant sont engagés dans un façonnage mutuel : « Sans monde pas d'ipséité, pas de personne; sans l'ipséité, sans la personne, pas de monde » (Sartre 1956:144). À chaque individu correspond un perpétuel et unique jeu d'interaction entre ce qui est donné et ce qui est vécu: une unité synthétique unique de l'environnement vécu.

Ceci confère à la vie humaine une forme caractéristique: une émergence et une transcendance. Dans les termes de Rollo May (1958:60): « World is never something static, something merely given which the person then "accepts" or "adjusts to" or "fights." It is rather a dynamic pattern which, so long as I possess self-consciousness, I am in the process of forming and designing ».

L'interaction entre ce qui est donné et ce qui est interprété possède ainsi deux caractéristiques primordiales : une ouverture dans l'instant, et une ouverture dans le

temps. Puisqu'il y a une relation indéterminée entre les conditions et la façon dont elles sont vécues, il n'y a aucun moyen de dire comment l'interprétation individuelle va évoluer. Le sens est produit dans le contexte de vies particulières, alors que l'interprétation du contexte est elle-même de provenance individuelle; la contextualisation représente une « personnalisation » du monde (Rapport 1999). De plus, les individus peuvent générer des (interprétations des) conditions environnantes qui sont multiples et transitoires, et se retrouver à agir dans une mosaïque changeante de réalités (Rapport 1993). Ni l'identité individuelle ni le monde ne sont jamais finalisés ni terminés; ils sont toujours en fabrication. De même qu'il n'y a pas d'identité individuelle prédéterminée de l'extérieur, il n'y a pas non plus de nécessaire cohérence interne quant à l'individualité à venir; il y a, à la place, une liberté radicale de faire et refaire l'individualité.

Un corollaire de ceci est que toute fixité, habitude ou routine dans le monde est une chose à laquelle on est parvenu, et à laquelle on doit continuer de travailler pour qu'elle se maintienne. Même lorsque la routine prend la forme d'institutions socioculturelles – structures sociales et systèmes d'identité classificatoire – il n'y a pas de stabilité dans celles-ci au-delà de leur reconnaissance et de leur emploi continus par des interprètes individuels. Un second corollaire, cependant, est que même lorsque de telles institutions *sont* des aspects de l'environnement maintenus inchangés par les actes d'interprétation de différents individus, il n'y a pour autant aucun moyen de dire que les significations que chacun tire de l'expérience de ces institutions manifesteront une quelconque cohérence ou standardisation (Rapport 1997b). Il reste ici, comme l'exprime Michael Jackson (1989:33), une « ambiguity at the heart of all social existence: the indeterminate relationship between the eventfulness and flux of one's own life and the seemingly frozen forms of ongoing cultural tradition ». Le routinier est un accomplissement ambigu.

En fabriquant leurs propres circonstances, les gens imaginent, interprètent, gèrent, contestent et endurent les conditions préexistantes d'une manière complexe et qui est propre à chacun. Et si une partie de leur entreprise de faire le monde et de lui donner un sens implique que les individus fassent usage de formes culturelles données et conventionnelles – langues, comportements, institutions –, celles-ci doivent cependant être vues comme des « instrumentalities, not finalities » (Jackson 1989:1). Ce sont des moyens permettant aux individus d'arriver à des fins diverses et évolutives : des objets animés par diverses *Weltanschauungen* (visions du monde) et projets de vie individuels.

*

Les capacités de la conscience et de l'activité humaines à établir des univers individuels évoquent des questions de pouvoir. Le pouvoir peut être conçu d'un point de vue existentiel comme un attribut inhérent des individus qui, par leur perpétuelle activité dans ce monde, créent et recréent les environnements significatifs dans lesquels ils vivent. De ce point de vue les individus sont chacun des « centres d'énergie » (Bateson 1973:126). Leur pouvoir existentiel est à la fois métabolique, une propriété des individus en tant qu'organismes physiques incarnés, et intelligent, en rapport avec leur capacité de sentir et de comprendre. Le caractère donné du monde est transfiguré en un dessein individuel.

Déjà dans l'utérus – le corps qui se développe et qui agit – les individus commencent à devenir distinctement eux-mêmes, à acquérir des identités et des personnalités. Le mouvement physique est crucial à ce stade, ainsi que l'interprétation de ce que transmettent les sens comme résultat de ce mouvement. Ce qui se développe est un environnement personnel que les esprits individuels habitent, ce que James Fernandez appelle notre « subjectivité phénoménologique » humaine (1992:127). À partir du moment où la source d'énergie individuelle commence à se mouvoir dans son environnement et à devenir elle-même, une histoire unique d'incarnation, d'engagement avec le monde, se déploie et croît en établissant sa propre logique, ses propres habitudes, ses propres façons de faire et d'être, et ses propres finalités.

Bien sûr, l'organisme-plus-son-environnement individuel n'est pas seul au monde. Il est distinct, mais pas seul. Il est engagé dans un parcours singulier d'activité-dans-le-monde (dans-son-monde) et d'interprétation, mais il est entouré d'une pluralité d'autres choses-dans-le-monde, organiques et non-organiques, dont certaines sont engagées dans des parcours comparables au sien. De ce point de vue, les sciences sociales pourraient être conçues d'une manière générale comme l'étude des effets que les choses-dans-le-monde énergétiques individuelles ont les unes sur les autres. Ceci est loin d'être une matière facilement généralisable (et c'est la raison pour laquelle un respect pour le cas individuel touche au cœur même des sciences sociales en tant que projet). Parce que chaque centre d'énergie individuel est mené par son propre métabolisme, dans sa propre incarnation physique, suivant son propre historique d'activité-dans-le-monde, on ne peut pas déterminer comment chacun réagira aux autres choses; plus spécifiquement, il est difficile, si ce n'est impossible, de prédire si, et de quelle manière, un être humain va affecter un autre être humain avec lequel il entre en contact. Il en est ainsi pour trois raisons: en premier lieu, parce que chacun est lancé dans sa propre his-

toire de vie, chacun est engagé dans la poursuite d'univers de vie dont la direction et la logique ont été distinctes dès leur commencement; deuxièmement, parce que chacun entre en contact avec les autres en leur étant étranger: chacun dépend pour comprendre les autres d'appareils corporels qui sont distincts et particuliers, qui lui fournissent sa propre perspective sur le monde et aucune autre; et troisièmement, parce que les procédures d'interprétation de chacun se caractérisent par une créativité – un caractère « aléatoire » même (Rapport 2001) – qui rend leur production de perspectives imprévisible même à elles-mêmes.

*

Une façon appropriée de concevoir la vie sociale humaine, suggère Ralph Waldo Emerson, est comme une rencontre entre la « force naturelle » de différents individus, sous la forme habituelle des conventions sociales, des traditions culturelles, des conditions physiques: « [L]ife itself is a mixture of power and form » (1981:280). Une vie sociale « florissante », propose-t-il, résulte d'une rencontre « bien proportionnée » entre la force intrinsèque des individus et ces conventions, traditions et formes de surface, qui agissent à la fois comme des éléments-tamppons et comme des points de contact entre elles-mêmes et les autres: « [w]e live amid surfaces, and the true art of life is to skate well on them » (1981:280).

L'espace de Quiconque

Une façon de résumer ce que nous avons entendu plus haut de Sartre et des autres concernant la distinction entre existence et essence, est de dire que les individus sont plus que leur appartenance à des groupes sociaux et culturels à des moments particuliers (cf. Rapport 2001: 205). Ils ont une existence, un pouvoir et un potentiel, qui les distinguent des arrangements sociaux existants – de toutes leurs habitudes et identités du moment. De façon temporaire et superficielle, ils rencontrent les autres par le biais de celles-ci. Intrinsèquement, pourtant, ces rencontres du moment ne rendent pas compte de la véritable individualité de la vie humaine: sa propension à ironiser les habitudes socioculturelles dans lesquelles il se trouve; sa capacité à créer des environnements significatifs pour elle-même et ce, perpétuellement (cf. Burridge 1979; Carrithers 2000; Chodorow 1999).

Quels sont les droits ou les devoirs dont on pourrait dire qu'ils sont inhérents à cette vie individuelle, vécue au milieu de celles des autres mais intrinsèquement distincte de celles-ci? De quelle façon les capacités des individus à construire des univers pourraient-elles être le mieux servies par des arrangements sociaux – considérés ici non pas comme des conditions déterminantes mais

comme des facilitateurs du parcours individuel? On garantirait ainsi aux individus la liberté de jouir des fruits de leur créativité et d'éviter d'être assujettis aux intentions des autres. Ceci représente un point de départ très différent de celui d'un Durkheim, par exemple, qui lie le moral au conventionnel : ce qui est moral est synonyme de reproduction sociale et d'éradication des « pathologies » sociales. On pourrait plutôt concevoir le moral comme une sorte d'espace existant au-delà des arrangements sociaux et permettant de sortir de ceux-ci : un domaine personnel qui est garanti aux individus pour eux-mêmes en tant que (créateurs d') eux-mêmes.

Iris Murdoch (2001) amorce bien les choses, je trouve, lorsqu'elle propose de définir la « bonté » moins en termes de « faire du bien aux autres » que comme « s'abstenir de faire du mal aux autres » : éviter de projeter ses propres désirs sur les autres. Si la bonté *per se* était « souveraine » – plutôt que rattachée à des conventions sociales existantes – alors un milieu moral supposerait la mise en place d'arrangements pour aider les individus à « se réaliser ». On ne peut pas prévoir ce que cette expression implique pour une autre vie – on ne le sait même pas totalement pour la sienne propre – mais on peut espérer se comporter de façon à ce qu'à chaque vie soit accordé l'espace dont elle a besoin.

Ce dont il est essentiellement question ici n'est pas l'espace physique *per se*. Plutôt, on cherche à considérer cet espace symbolique – intellectuel, émotionnel, physiologique même – dans lequel un individu peut se sentir « chez lui » (Rapport et Dawson 1998). La notion de *Lebensraum* comme besoin ou revendication physique est vraiment une chose que nous devrions chercher expressément à éviter. Les 70 ans qui se sont écoulés depuis les revendications de souveraineté institutionnelle du nazisme ont été le témoin d'une explosion de stratégies identitaires collectives et d'exigences similaires de sacro-saintes (voire « purifiées ») terres-patries – que ce soit sur la base d'une identité ethnique ou religieuse. Ces années ont aussi été le témoin d'une croissance démographique et de mouvements globaux, au point que concevoir son espace en termes symboliques plutôt que physiques extensifs est devenu tout aussi nécessaire pour les individus que pour les nations, groupes ethniques ou Églises. Nous assistons à une « compression culturelle » (Paine 1992), un empilement de frontières socioculturelles – rituelles, résidentielles, économiques – au sein du « même » espace-temps, au point que, pour les individus, voyager dans leur territoire d'origine implique de plus en plus de se confronter à une cacophonie de différences revendiquées. Ce qui inspirait à E.M. Forster la réflexion suivante:

The world is very full of people – appallingly full; it has never been so full before, and they are tumbling over each other. Most of these people one doesn't know and some of them one doesn't like; doesn't like the colour of their skins, say, or the shape of their noses, or the way they blow them or don't blow them. [...] Don't try to love them: you can't, you'll only strain yourself. But try to tolerate them. [1972:55]

J'aime les termes physiologiques dans lesquels Forster formule les notions de dégoût et de tolérance. Ce à quoi ils appellent en partie, me semblerait-il, est une conceptualisation de l'espace dans lequel l'individu est chez lui – l'espace que l'on s'accorde à soi-même et aux autres comme domaine personnel réservé, comme « chez soi » – en concevant celui-ci en termes de routines physiques. Sur le plan moral, on respecte la sacro-sainte souveraineté du corps individuel mortel (cf. James 2006). Ce « chez soi » est alors mobile, et aussi ramassé que le corps de l'individu. Il est également fluide et tout aussi capable de variation et d'évolution que l'est ce corps individuel : à l'exercice ou au repos, paré de différents vêtements et humeurs, à différents moments du cours de la vie.

John Berger exprime bien cela lorsqu'il dit que l'on peut trouver son « chez soi » dans des « words, jokes, opinions, gestures, actions, even the way one wears a hat » : « no longer a dwelling but the untold story of a life being lived » (1984:64). De ce point de vue, le « chez soi » d'un individu est conçu comme une sorte de bulle symbolique : un espace subjectif de corps-plus-habitudes, comprenant des visions du monde, des routines physiques et des « projets de vie » (Rapport 2003:215-239). La bulle l'accompagne lorsqu'il se déplace – dans l'espace et le long de sa trajectoire de vie – et c'est un environnement qu'il commande en toute légitimité – sur lequel il est reconnu comme possédant un contrôle souverain.

Si le « chez soi » est conçu de cette façon, comme une sorte de sensorium corporel prolongé (Fernandez 1992:134), il est alors possible de repenser la localisation physique comme une sorte de « relation d'hôtes ». C'est-à-dire que l'on s'abstient d'attribuer, d'une quelconque façon permanente ou absolue, la propriété d'un espace physique, en démarquant ses « hôtes » et ses « invités ». Au lieu de cela, on attribue un caractère réciproque et sériel à ces rôles, de façon à ce qu'aucun individu ne doive être envisagé comme totalement « chez lui » dans un endroit, ou comme totalement « en visite » (cf. Massey 1992). Qui est « chez lui » ou « en visite » est une question qui touche à la nature et au motif d'échanges conventionnels particuliers plutôt qu'à des appartenances absolues. D'un autre côté, les conventions sociales sont « chez elles » dans un emplacement physique alors que leurs utilisa-

teurs individuels sont de passage : les statuts d'hôtes et d'invités sont situationnels et alternent. C'est ce que George Steiner décrit comme la récompense digne et humaine que l'on peut espérer lorsque l'on investit son identité non dans un territoire physique – ou dans la fixité d'une quelconque relation terrestre – mais dans la finitude physique de son être. Cela implique, suggère-t-il (1997:327) de cartographier le « territoire naturel » de la vérité dans la vie humaine non pas en termes d'espace mais de temps. Exprimé d'une autre façon, voilà la vraie perspective migrante qui conçoit l'expérience des groupes sociaux et des milieux culturels « en termes de voyage » (Clifford 1992:101, 1994). Le « chez soi » est une vérité personnelle que l'on porte en soi, et dont on continue à façonner l'identité tout au long de sa vie.

*

J'ai soutenu qu'il est nécessaire de considérer le sacrosaint espace d'une vie individuelle souveraine en termes symboliques, et les arrangements sociaux « moraux » comme ceux qui facilitent les transitions (vers la « réalisation de soi »), que ce soit dans le transit physique dans l'espace ou au cours de la trajectoire de vie. L'appartenance est conçue ici non pas en termes d'identifications singulières et mutuellement exclusives avec un territoire, ni en termes d'adhésion absolue à certains rôles sociaux (membre et étranger, hôte et invité), mais en termes de leur adoption sérielle. On se souvient de la suggestion d'Emerson, qui envisageait une « rencontre bien proportionnée » entre les formes de la vie sociale et la « force naturelle » des individus qui anime ces formes : les conventions de surface agissent comme des tampons et des points de contact entre l'activité-dans-le-monde interprétative des différents individus. La vie sociale « florissante », pour réitérer le conseil d'Emerson, tiendrait à un patinage habile sur les surfaces sociales. Je ne vois pas ce qu'il y aurait d'étrange à considérer ce type de rencontre superficielle comme la base d'un contrat social moral.

Pour commencer à justifier cette affirmation, je pourrais vous rappeler les enseignements d'Anthony Wallace (1962, 1964, 2003). La prémisse de Wallace était la suivante : une routinisation des relations dans un milieu social ne nécessite pas forcément d'uniformité psychologique, pour des individus qui partagent un tempérament « culturel » homogène : « threaded like beads on a string of common motives » (Wallace 2003:214). Les individus peuvent interagir d'une manière stable et mutuellement gratifiante, s'organiser socialement en des groupements bien ordonnés et variables, tout en ayant des intérêts, des habitudes, des personnalités, des valeurs et des convictions radicalement différents : tout en n'ayant aucune carte cognitive communément partagée par leurs membres. En

fait, l'absence d'uniformité cognitive est peut-être une condition nécessaire pour que la coordination sociale soit possible; si tous les participants devaient partager une connaissance commune de leurs arrangements sociaux, ou même la lourde tâche de connaître leurs différences, alors leur routinisation ne serait peut-être pas viable. Ce qui serait nécessaire pour maintenir des relations ordonnées est ce que Wallace a nommé des « structures d'équivalence » (Wallace 1962:356) : des ensembles d'attentes comportementales équivalentes tels que les individus participants puissent mutuellement prévoir les réactions des autres. L'individu 'A' sait que, lorsqu'il pose une action a1, l'individu 'B' va en toute probabilité poser une action b1, qui va le conduire à en poser une a2, etc. Dans le même temps, l'individu 'B' sait que quand elle pose une action b1, l'individu 'A' répond par une action a1, qu'elle fait suivre d'une b2. Mais les individus 'A' et 'B' n'ont pas besoin d'être d'accord sur le moment précis où l'interaction a commencé, ni sur l'action de qui – sur qui agit et qui réagit –, encore moins sur ce que ces actions signifient.

En bref, les comportements des individus pourraient former des systèmes conjoints et fiables en reconnaissant que dans certaines circonstances le comportement des autres est prévisible et peut être mis en relation en toute confiance avec ses propres actions. Cette formulation des relations sociales, selon Wallace, convient non seulement aux interactions entre, par exemple, des conducteurs d'autobus et des passagers dont les intérêts en matière d'évitement des embouteillages peuvent être très différents, mais aussi entre différents groupements sociaux (patrons et travailleurs) qui ne partagent pas forcément les mêmes idéologies, et entre différents groupements culturels – Amérindiens et Blancs, qui entretiennent des relations commerciales et houleuses depuis des années sans pour autant se comprendre mutuellement.

Cependant, le conducteur d'autobus et les passagers (des Amérindiens et des Blancs) partagent effectivement quelque chose de bien précis, souligne Wallace (1962:356-357), et de solide. Leurs intérêts pour le respect des horaires se recoupent, leurs motivations pour se trouver dans le bus sont complémentaires, et ils possèdent des attentes comportementales mutuelles très élaborées. De plus, les relations entre tous les chauffeurs et tous les passagers ont été standardisées dans le cadre du système urbain, régional, national ou mondial. Wallace a qualifié ceci de « contrat » (2003:223) : un cadre dans lequel les rôles équivalents ont été spécifiés et mis à la disposition de toutes les parties dont les motivations rendaient leur adoption prometteuse. Et nous pouvons étendre ceci aux parents et enfants, époux, amants et amis, dont les routines interactionnelles peuvent elles aussi être caracté-

sées par « des croyances et des aveuglements » (Compton-Burnett 1969:30) où les univers cognitifs demeurent uniquement privés (Rapport 1993).

*

Rappelons ce dont il est question ici. Nous examinons des arrangements sociaux susceptibles de préserver une sorte d'espace moral qui place les individus au-delà de toute relation et identité existantes, et tels qu'ils puissent être libres d'épanouir leurs capacités d'autocréation, de « se réaliser ». Ici les individus sont conçus comme des « mutual guests » (Steiner 1997) de « contrats comportementaux » (Wallace 1962), dans des espaces physiques et sociaux sur lesquels ils n'ont pas de prétentions absolues de propriété parce qu'ils sont « chez eux » dans des routines physiques (Berger 1984) et des projets de vie (Rapport 2003). Ici la « bonté » morale (Murdoch 2001) consiste à reconnaître une souveraineté aux environnements personnels des individus, à leurs « phénoménologies subjectives » (Fernandez 1992).

Le milieu social dont nous examinons la forme est ainsi paradoxal : un milieu qui préserverait une vision morale et l'espace des vies individuelles pouvant toujours dépasser le cadre de celui-ci. S'agit-il d'un mirage? Personnellement, je ne le crois pas. Wallace est très pragmatique dans sa description des milieux sociaux comme des « organisations de diversité » abritant des « structures d'équivalence » qui permettent la conciliation de vies individuelles radicalement différentes par le biais d'attentes superficiellement coïncidentes concernant le comportement de l'autre (cf. Goodenough 1963; Szwed 1966; Paine 1974; Schwartz 1978). Un calcul social *peut* renfermer des dualités paradoxales – voire même, des multiplicités. Les conventions sont animées par la contradiction; un projet apparemment collectif de comportements habituels englobe un nombre illimité de projets de vie individuels distincts et contradictoires. Des arrangements sociaux pourraient, en résumé, faciliter l'émergence de vies qui dépassent leur propre cadre, qui vont au-delà de ce qui semble superficiellement être leur objet.

La valeur de Quiconque

Notre discussion a jusqu'à maintenant concerné les types d'arrangements sociaux qui pourraient faire justice aux capacités d'autocréation d'un individu et leur assurer un espace symbolique. Il y a, cependant, un élément manquant, ou qui n'a pas été suffisamment explicité. La valeur : qu'en est-il du système de valeurs qui élèverait l'épanouissement individuel – la préservation d'un domaine réservé personnel dans lequel on pourrait « se réaliser » – au bien suprême? Car il est clair que la définition de la bonté que propose Iris Murdoch, et plus géné-

ralement la critique libérale de l'irréalité du collectif organique, du bien public, du « bien supérieur » de la communauté, sont dans le même temps des jugements de valeur : des évaluations de « la bonne vie ».

La vision libérale a été critiquée au cours des dernières décennies pour sa prétendue myopie à l'égard de sa propre nature idéologique : ses jugements de valeur élevés au rang de vérités universelles. J'ai choisi de débiter cette section en attirant l'attention sur ces projets *en tant que valeurs* parce que je pense qu'ils fournissent malgré tout un moyen d'évaluer la condition humaine qui *est* universalisable : ils reconnaissent une vérité universelle de la condition humaine, sa nature individuelle. En partant de la valeur on peut accéder à la vérité; le libéralisme renferme une mathématique de la valeur qui s'accorde avec les réalités de l'individualité – des réalités dont la moralité pourrait partout aider à soutenir l'existence (Rapport 1997a, 2005).

*

J'ai lu John Stuart Mill avant de lire Durkheim, et il me semblait, comme lecteur moins mature, qu'il existait chez Durkheim (et dans les théories de structuration sociale) une ampleur et une largeur de vision qui manquaient chez Mill (et dans les théories de l'individualité). Mill brossait un portrait saisissant des libertés individuelles (« All good things which exist are the fruits of originality »; « The worth of a State, in the long run, is the worth of the individuals composing it » [1972:123,170]), mais n'était-il pas, peut-être, naïf? Est-ce que Durkheim n'aurait pas surpassé Mill par son insistance à la contextualisation des individus, leurs libertés et valeur, leurs intérêts et originalité, dans des cadres sociaux? N'est-il pas vrai que le processus de la contextualisation – voyant toujours le personnage contre un arrière-plan holistique, qui circonscrit et conditionne la nature de l'existence de ce personnage (Dilley 1999) – promet toujours une analyse qui est plus inclusive et fondamentale (peu importe que le contexte soit ou non fourni par l'histoire, la société, la langue, la classe sociale, la culture, ou l'inconscient)?

Mais, peut-être pas. Il se peut qu'en comprenant «contexte» de cette façon, les anthropologues se dupent (Hobart 1985). Peut-être que les généralisations de la science sociale, qui réduisent, sont, comme raille Edmund Ions (1977), une forme moderne de l'astrologie et également de logique circulaire. N'est-ce pas vrai que les tentatives structuralistes d'effacer le subjectif du discours analytique donnent suite simplement à des tautologies obscures : « les structures sociales produisent des cultures qui engendrent des pratiques qui reproduisent des structures »? Est-ce que les efforts poststructuralistes pour écarter la possibilité de connaissance sûre tout en

avançant des propositions de base, traitées comme données – « connaissance-pouvoir », « discours », « habitude-mémoire », « effets-sujets » – ne reviennent pas à des tautologies métaphysiques (cf. Jenkins 1992:175-176)? De plus, dans leur fonctionnement, est-ce que ces cadres qui contextualisent et collectivisent ne seraient pas aussi objectivistes, déterministes et totalisants que n'importe quelle prédiction astrologique? Dans leur insistance doctrinaire pour voir les individus comme simplement des effets socialisés et réagissants, sans conscience ou action indépendantes, il y a en effet une tendance au totalitarisme dans ce modèle; dans la réduction qu'effectue Durkheim, le social est le moral, et il est correct que les acteurs individuels soient déterminés par l'objectivité des faits sociaux et des représentations collectives. La « difficulté » avec la contextualisation communautaire est aussitôt morale qu'analytique (Amit et Rapport 2002).

Si c'est une question de maturité d'approche, alors, il me semble maintenant que les efforts de maîtrise socio-structurelle, qui réduisent les phénomènes à des cadres contextualisants (et collectivisants), sont rigides et craintifs; ces efforts s'effarouchent devant l'original, le hasard, l'illimité, l'individu et se nient à prendre la responsabilité créative de ceux-ci (Rapport 2001).

Tous les noms collectifs et les termes d'identité – « la culture », « la nation », « la classe » – ont l'effet de réduire le sujet, « transmutant l'ambiguïté et l'équivoque des expériences vécues en des articles de connaissance hermétiques et déterminés » (Jackson 2002:125). Les individus deviennent les expressions épiphénoménales des catégories réifiées, tandis que, en réalité, ils continuent d'être le seul « concret anthropologique » (Augé 1995:20).

En retournant à ce point à une « mathématique » libérale de la valeur, observez comment Mill (1972[1859]:25) juxtapose et oppose le singulier et le collectif dans les propositions suivantes, et trouve des raisons d'offrir au singulier une protection :

If all mankind minus one were of one opinion, and only one person were of the contrary opinion, mankind would be no more justified in silencing that one person than he, if he had the power, would be justified in silencing mankind. [...] The peculiar evil of silencing the expression of an opinion is, that it is robbing the human race; posterity as well as the existing generation; those who dissent from the opinion, still more than those who hold it. If the opinion is right, they are deprived of the opportunity of exchanging error for truth: if wrong, they lose, what is almost as great a benefit, the clearer perception and livelier impression of truth, produced by its collision with error.

La valeur qui sous-tend ces énoncés pourrait être résumée par la formule : « whatever crushes individuality is despotism, no matter what name it is called » (Mill 1972:121). Je partage cette valeur mais ce qui m'intéresse principalement ici est d'examiner comment Mill confère à ses arguments une certaine configuration mathématique. Le singulier doit être protégé parce que les opinions qui naissent librement en lui et en viennent à être développées à sa façon sont non seulement les moyens par lesquels cet individu conserve sa propre santé spirituelle, mentale et physique, mais aussi les moyens par lesquels les autres – en dernière instance l'humanité –, maintenant et dans le futur, peuvent progresser vers une vérité qui dépasse les conventions existantes. Le singulier est protégé parce que la collectivité est elle-même un ensemble de singuliers – et rien de plus – et que dans la nature du singulier se manifeste la nature de l'ensemble. Si l'état de santé de l'espèce nous importe, alors on ne peut ignorer l'état de santé des individus, desquels l'ensemble est composé. Le singulier représente une valeur absolue : il renferme la vérité humaine.

Je trouve une mathématique comparable dans une fascinante remarque de Ludwig Wittgenstein, quelque cent ans après Mill : « No cry of torment can be greater than the cry of one person » (1980:45).

La souffrance humaine, semble dire Wittgenstein, ne peut pas être transformée en cette sorte d'économie morale, de mathématique massifiante et collectivisante, qui projetterait de noyer la souffrance de l'individu dans le calcul de son groupe – et qui n'est que trop courante dans la rhétorique communautaire concernant « le bien commun » et dans les discours anthropologiques sur le relativisme culturel (Geertz 2000:44, 164). Souffrir représente une sorte d'absolu, entier en soi. Sa nature ne se prête pas à l'agrandissement mathématique : dans l'individu est la totalité de l'humain.

La différence entre Mill et Wittgenstein se situe au niveau du domaine discursif. Mill évalue l'individu dans le contexte d'un discours politique d'État libéral : Wittgenstein évalue l'individu dans le contexte d'un discours existentiel de bien-être corporel. Et la différence est peut-être instructive. Car le siècle qui sépare Wittgenstein de Mill a été le témoin d'avancées majeures dans notre compréhension des conditions entourant la santé émotionnelle, mentale et physique de l'être humain individuel. Son existence corporelle mortelle, les potentialités de sa souffrance et de sa santé, ont représenté une part considérable du savoir que la science de la psychologie, la neurologie, la biochimie, la génétique – sans compter l'anthropologie – nous ont nouvellement dévoilé. La nature de l'existence corporelle humaine-individuelle – et la nature

mensongère des soi-disant super-organismes collectifs (l'État nazi ou stalinien ou islamiste) – sont devenues encore plus apparentes (cf. Jackson 1996; Harris 2007). Il est donc approprié, dans cette circonstance, que l'effort libéral soit porté sur la corporalité de l'individu tout autant que sur son incorporation politique. On érige un code moral fondé sur la sécurité de l'existence corporelle de l'individu : qu'il soit chez lui dans des routines physiques sûres (James et James 2004, Wilson 2005). Les avancées technologiques nous permettent maintenant de pratiquer des interventions – médicales, politiques – à un tel niveau microsocial. Nous sommes en quête d'une mathématique de la valeur centrée sur le caractère absolu du bien-être physique de l'individu comme une voie vers la souveraineté politique. C'est dans l'individuel, non dans le typique, que l'on peut trouver l'humain : « we all live in the particular » (Abu-Lughod 1990:157). La moralité du domaine réservé de l'individu est empreinte d'une mathématique de la valeur qui reconnaît la suprématie du cas individuel.

Conclusion: le drame de Quiconque

Dans la moralité chrétienne du XV^e siècle, la maîtrise de soi de Quiconque l'avait déserté : le voyage suivi du soi souverain lui était dénié et il ne lui était resté que les effets des bonnes actions qui le reliaient aux autres. Cet article s'est penché sur les relations morales que, 500 ans plus tard, l'on pourrait imaginer pour des milieux sociaux qui faciliteraient le cours des vies individuelles et valoriseraient leur épanouissement. J'ai soutenu qu'il fait partie des capacités de Quiconque de créer des univers individuels en relation dialectique avec les conditions existantes : un arrangement social serait moral lorsque le droit des individus à se réaliser est protégé. La souveraineté et la sécurité de l'*habitus* corporel d'un individu possèdent une valeur absolue.

Des arrangements sociaux paradoxaux tournés vers un au-delà d'eux-mêmes – vers là où le projet de vie d'un individu pourrait le mener dans le futur – ont été imaginés comme des sortes de contrats volontaires, épisodiques. Ces contrats conservaient une sorte de fixité – physique et constitutionnelle – alors que les individus les traversaient, adoptant alternativement les rôles d'hôtes et d'invités. En tant qu'« adhérents » à ces contrats, les individus partageaient des attentes comportementales mutuelles mais non plus d'appartenance imputable ou fixe. Ils s'accordaient l'un à l'autre une reconnaissance mutuelle et anticipaient une gratification mutuelle, mais n'exigeaient pas de compréhension mutuelle. Chacun respectait la souveraineté de l'espace symbolique de l'autre : une sorte de domaine réservé personnel et universel, de plein droit privé.

Dans ce domaine, les activités des individus peuvent déboucher continuellement sur leurs propres identités, non limitées par les conventions existantes.

*

Quand, en 1890, James Frazer a publié son traité anthropologique, *The Golden Bough*, et a contextualisé les relations et notions morales chrétiennes par rapport à celles du paganisme, il a scandalisé le monde euro-chrétien et a failli perdre son poste à Cambridge. Au temps d'Edmund Leach, il était possible d'être plus ouvertement professeur d'anthropologie sociale, directeur de King's College, et président de la Société d'Humanisme de Cambridge. De la même façon, alors qu'il occupait la chaire d'anthropologie William Wyse, Ernest Gellner pouvait faire du prosélytisme en faveur d'un rationalisme universel, contre les revendications du fondamentalisme religieux et du relativisme culturel : « cognitive relativism is nonsense, moral relativism is tragic » (1995:8). Ces deux choses, le fait que Leach et Gellner pouvaient s'exprimer comme ils l'ont fait, et ce qu'ils ont exprimé, me semble des avancées quant au climat moral et, plus précisément, vers une anthropologie morale.

Avec, comme arrière-plan, des pressions globales pour accorder à la religion et au relativisme un espace public et souverain pour l'attribution d'identités collectives et classificatoires, l'anthropologie insiste pour maintenir les distinctions (et les distances) entre le savoir scientifique, la moralité, et la culture : les trois discours ne sont pas les mêmes. Cet article est écrit à partir de la conviction du besoin de préciser les caractéristiques d'un espace social qui pourrait contenir ces trois discours (science, moralité, culture) en équilibre. Je soutiens que c'est de cette façon que l'anthropologie – « l'inscription de l'humain » – fournit des indications pour un plus grand accomplissement et une plus grande liberté de l'acteur global individuel, de Quiconque, comme incarnation de la condition *humaine*.

Nigel Rapport, Department of Social Anthropology, University of St-Andrews, St. Andrews, KY16 9AL, Scotland, U.K. Courriel: rapport@st-andrews.ac.uk.

Références

- Abu-Lughod, Lila
1990 Writing against Culture. *Dans* Recapturing Anthropology. Richard Fox, dir. Pp. 138-159. Sante Fe: School of American Research Press.
- Amit, Vered, et Rapport, Nigel
2002 The Trouble with Community: Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity. London: Pluto.
- Augé, Marc
1995 Nonplaces. London: Verso.

- Bateson, Gregory
1973 Steps to an Ecology of Mind. Frogmore: Paladin.
- Berger, John
1984 And Our Faces, My Heart, Brief as Photos. London: Writers and Readers.
- Bourdieu, Pierre
1977 Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burridge, Kenelm
1979 Someone, No One: An Essay on Individuality. Princeton: Princeton University Press.
- Carrithers, Michael
2000 Hedgehogs, Foxes, and Persons: Resistance and Moral Creativity in East Germany and South India. *Dans Being Humans*. N. Roughley, dir. Pp. 356-376. Berlin: de Gruyter.
- Chodorow, Nancy
1999 The Power of Feelings. New Haven: Yale University Press.
- Clifford, James
1992 Travelling Cultures. *Dans Cultural Studies*. Lawrence Grossberg, Cary Nelson et Paula Treichler, dirs. Pp. 96-116. London: Routledge.
1994 Diasporas. *Cultural Anthropology* 9(3):302-338.
- Cohen, Anthony P.
1994 Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity. London: Routledge.
- Cohen, Anthony P et Nigel Rapport
1995 Introduction: Consciousness in Anthropology. *Dans Questions of Consciousness*. A.P. Cohen et Nigel Rapport, dirs. Pp. 1-18. London: Routledge.
- Compton-Burnett, Ivy
1969 Mother and Son. London: Panther.
- Dilley, Roy
1999 Introduction: The Problem of Context. *Dans The Problem of Context*. R. Dilley, dir. Pp. 1-46. Oxford: Berghahn.
- Emerson, Ralph Waldo
1981 The Portable Emerson. Harmondsworth: Penguin.
- Fernandez, James
1992 What It Is like to Be a Banzie: On Sharing the Experience of an Equatorial Microcosm. *Dans On Sharing Religious Experience*. J. Gort et al., dirs. Pp. 125-135. Amsterdam: Rodopi.
1993 Ceferino Suarez: A Village Versifier. *Dans Creativity/Anthropology*. Smadar Lavie, Kirin Narayan, et Renato Rosaldo, dirs. Pp. 11-29. Cornell: Cornell University Press.
- Forster, E.M.
1972 Two Cheers for Democracy. Harmondsworth: Penguin.
- Frazer, James
1996 [1890] The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. Harmondsworth: Penguin.
- Geertz, Clifford
2000 Available Light. Princeton: Princeton University Press.
- Gellner, Ernest
1993 Postmodernism, Reason and Religion. London: Routledge.
- 1995 Anything Goes: The Carnival of Cheap Relativism which Threatens to Swamp the Coming *fin de millenaire*. *Times Literary Supplement* 4811:6-8.
- Goodenough, Ward
1963 Cooperation in Change. New York: Sage.
- Harris, Mark, dir.
2007 Ways of Knowing. Oxford: Berghahn.
- Hobart, Mark
1985 Texts est un con. *Dans Contexts and Levels*. Robert Barnes, Daniel de Coppet et Robert Parkin, dirs. Pp. 101-119 Oxford: JASO Occasional Papers No. 4.
- Ions, Edmund
1977 Against Behaviourism. Oxford: Blackwell.
- Jackson, Michael
1989 Paths Toward a Clearing. Bloomington: Indiana University Press.
2002 The Politics of Storytelling. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
2005 Existential Anthropology. Oxford: Berghahn Books.
- Jackson, Michael, dir.
1996 Things as They Are. Bloomington: Indiana University Press.
- James, Allison
2006 The Standardized Child: Issues of Openness, Objectivity and Agency in Promoting Childhood Health. *Dans Democracy, Science and the "Open Society"* Nigel Rapport, dir. Pp. New Brunswick NJ: Transaction.
- James, Allison, et Adrian L. James
2004 Constructing Childhood: Theory, Policy and Social Practice. London: Palgrave-Macmillan.
- Jenkins, Richard
1992 Pierre Bourdieu. London: Routledge.
- Leach, Edmund
1961 Rethinking Anthropology. London: Athlone.
1984 Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 13:1-23.
1989 Writing Anthropology: A Review of Geertz's Works and Lives. *American Ethnologist* 16(1):137-141.
- Lévi-Strauss, Claude
1962 Totemism. Harmondsworth: Penguin.
1966 The Savage Mind. Chicago: University of Chicago Press.
1975 The Raw and the Cooked. New York: Harper Colophon.
- Massey, Doreen
1992 A Place Called Home? New Formations: *Journal of Culture/Theory/Practice* 17:133-145.
- Mauss, Marcel
1979 Sociology and Psychology. London: Routledge and Kegan Paul.
- May, Rollo
1958 The Origins and Significance of the Existential Movement in Psychology. *Dans Existence*. Rollo May, Ernest Angel et Henry Ellenberger, dirs. Pp. 3-36 New York: Basic.
- Mill, John Stuart
1972 Utilitarianism, On Liberty, and Considerations on Representative Government. London: Dent.

- Murdoch, Iris
 2001 *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich
 1968 *The Will to Power*. New York: Random House.
- Paine, Robert
 1974 *Second Thoughts about Barth's Models*. Royal Anthropological Inst. Occasional Papers, No. 32.
 1992 *The Marabar Caves, 1920-2020*. *Dans* Contemporary Futures. S. Wallman, dir. Pp. 190-207 London: Routledge.
- Rapport, Nigel
 1993 *Diverse World-Views in an English Village*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
 1997a *Transcendent Individual: Towards a Literary and Liberal Anthropology*. London: Routledge.
 1997b *The "Contrariedades" of Israel: An Essay on the Cognitive Importance and the Creative Promise of Both/and*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3(4):653-672.
 1999 *Context as an Act of Personal Externalization: Gregory Bateson and the Harvey Family in the English Village of Wanet*. *Dans* The Problem of Context. R. Dille, dir. Pp. 187-211. Oxford: Berghahn.
 2001 *Random Mind: Towards an Appreciation of Openness in Individual, Society and Anthropology*. *The Australian Journal of Anthropology* 12(2):190-220.
 2003 *I Am Dynamite: An Alternative Anthropology of Power*. London: Routledge.
 2005 *The Moral Implications of Science for Democratic and Cosmopolitan Society*. Theme issue, "Democracy, Science and *The Open Society: A European Legacy?*" Nigel Rapport, dir. *Anthropological Journal on European Cultures* 13:1-32.
- 2007 *An Outline for Cosmopolitan Study, for Reclaiming the Human through Introspection*, *Current Anthropology* 48(2):257-283.
- Rapport, Nigel, et Andrew Dawson, dirs.
 1998 *Migrants of Identity: Perceptions of "Home" in a World of Movement*. Oxford: Berg.
- Sartre, Jean-Paul
 1956 [1980] *Being and Nothingness*. New York: Philosophy Library.
 2001 *Basic Writings*. London: Routledge.
- Schwartz, Theodore
 1978 *Where Is the Culture? Personality as the Distributive Locus of Culture*. *Dans* The Making of Psychological Anthropology. G. Spindler, dir. Pp. 419-441. Berkeley: University of California Press.
- Steiner, George
 1997 *No Passion Spent*. London: Faber.
- Szwed, John
 1966 *Private Cultures and Public Imagery*. St. John's: ISER, Memorial University.
- Wallace, Anthony F. C.
 1962 *Culture and Cognition*. *Science* 135:351-357.
 1964 *Culture and Personality*. New York: Random House.
 2003 *Revitalizations and Mazeways*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Wilson, Richard, dir.
 2005 *Human Rights in the "War on Terror"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, Ludwig
 1980 *Culture and Value*. Oxford: Blackwell.