



**HAL**  
open science

# La possibilité de ne pas être soi. Sujet, spiritisme et libre-arbitre au Portugal

Christophe Pons

► **To cite this version:**

Christophe Pons. La possibilité de ne pas être soi. Sujet, spiritisme et libre-arbitre au Portugal. Journal des anthropologues, 2021, Ethnographier la liberté, 1-2 (164-165), pp.111-129. 10.4000/jda.10689 . hal-03088745

**HAL Id: hal-03088745**

**<https://hal.science/hal-03088745>**

Submitted on 16 Dec 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# La possibilité de ne pas être soi. Sujet, spiritisme et libre-arbitre au Portugal<sup>1</sup>

Christophe Pons – IDEMEC/CNRS/AMU, Aix-en-Provence, France

[christophe.pons@cnrs.fr](mailto:christophe.pons@cnrs.fr)

## Résumé

La question de la liberté est appréhendée à partir de celle du sujet, à la fois en tant que concept savant et comme conception vernaculaire (chrétienne, médiumnique, sorcellaire), interrogeant l'épistémologie des sciences de l'homme et l'idéologie morale qui prévaut à l'enjeu de liberté. Basé sur des ethnographies menées au Portugal dans divers contextes de thérapies spirituelles, l'article pointe des perspectives alternatives à partir desquelles surgit une contradiction récurrente sur ce qu'est un sujet. D'une part une conception valorisant la mise en forme de la vraie subjectivité comme retour à un soi authentique et originel. D'autre part l'expérience pragmatique et douloureuse de la vacuité de ce soi, son incertitude et l'effrayante possibilité de sa disparition. On suggère alors que la question de la liberté est souvent prise en tension entre ces deux perspectives – aussi bien dans les conceptions vernaculaires que dans les conceptualisations savantes – et on s'efforce de montrer en quoi il n'est pas aberrant de penser la disparition de soi.

## Mots clé

Spiritisme – Spiritualisme – Portugal – Cap-Vert – Subjectivité – Sujet – Soi – Genre – Agent – Médiumnisme – Conversion – Liberté

Spiritism – Spiritualism – Portugal – Cape Verdean – Subjectivities – Self – Gender – Mediumship – Possession – Conversion – Freedom

---

<sup>1</sup> Cet article est issu de recherches de terrain conduites au Portugal en 2019-20, avec le soutien d'un financement SMI de l'INSHS-CNRS, France. Je remercie Lucille Gallardo et Emir Mahieddin pour leur appel ainsi que Judith Hayem et Paul Sorrentino pour leurs relectures attentives.

Peut-on questionner la liberté avec un concept ambivalent de Sujet ? Si le sujet est bien l'affaire des sciences de l'homme, l'état de l'art révèle que sa définition et son usage sont souvent flottants dans les sciences sociales. Notamment, l'anthropologie, la sociologie, l'histoire, les sciences politiques, semblent ne l'employer que comme équivalent d'agent ou d'acteur. Le sujet devient ainsi celui qui sait qu'il fait ce qu'il fait... Mais comment des disciplines dont l'enjeu est de penser l'homme, étourdi par le tourbillon de son existence et emporté dans les interactions sociales, peuvent-elles se satisfaire d'une appréhension si agentielle du sujet ? Un grand nombre de conceptions vernaculaires du sujet contrarient l'idéal échafaudé en *Ego*, en faisant un usage surprenant du discernement, en dissociant le sujet de l'agent, en renonçant au libre arbitre ou en désirant même la soumission. On peut penser aux renoncements ascétiques qu'on nomme volontiers aujourd'hui radicalisations ; ce sont des passions mystiques qui consistent à confier sa gouvernance au divin. Les sciences sociales peinent à penser théoriquement ces attitudes autrement que sur un mode soustractif, celui précisément de la négation du sujet, devenant anti-sujet car subjugué, manipulé, détourné de *lui-même* et d'une liberté qui lui serait intrinsèque. Mais il y a d'autres exemples qui témoignent de la manière dont les sciences sociales théorisent bon nombre de comportements non-agentiels sur ce même mode d'une soustraction de la liberté substantielle au sujet (Le Breton 2015). Ainsi dans les épreuves intimes du soi, quand le sujet traverse un état de dépression, qu'il est en situation d'un handicap psychique le dépossédant de *lui-même*. Contre ces exemples négatifs de celui qui devient absent, se nie ou se mue en anti-sujet (Wieworka 2012), on oppose donc la figure d'un sujet qui se réalise et se révèle, recouvre sa liberté contre les déterminations, d'où qu'elles viennent. Bien sûr, les choses sont plus nuancées (de Gaulejac 2009) ; les sciences sociales se sont notamment distancées d'une opposition caricaturale où on cherchait la primauté du déterminisme dans le psychisme ou bien le social ; elles admettent la double contrainte d'un

assujettissement à la fois intérieur et extérieur (Butler 1997). Mais globalement, elles appliquent une conception selon laquelle *sujet* et *agence* sont devenus synonymes (Mahmood 2005) et ont donné naissance à l'homme politique (Foucault 2001). Ainsi, le sujet s'éloigne de la violence quand il se réassigne à ce qu'il croit – ou désire – être, se rétablissant – ou se transformant – dans un choix de vie, de genre, de sexe, de spiritualité ou autre, qui lui paraît être en adéquation avec *lui-même*, c'est-à-dire son essence propre ou sa substance... À travers ces exemples, on voit poindre le problème du *soi*. Être soi serait l'objectif à atteindre pour être un sujet, ce qui serait aussi la définition même de la liberté ; en somme, hors de soi point de sujet, et donc non plus de liberté. Le problème de l'inévitable circularité du raisonnement, face à un indémontrable *soi*, pointe la place qu'a pris, dans les sciences de l'homme, ce qu'on nomme l'idéalisme cartésien, c'est-à-dire l'idée (souvent admise car peu interrogée) selon laquelle il y aurait une consubstantialité de nature entre le sujet « je » et le « soi » (Descombes 2004). Cette substantialisation du « sujet en soi » est subrepticement devenue, dans les sciences sociales, le support sur lequel reposerait toute théorie de la liberté du sujet. « Se libérer » ou « être libéré », ce serait dès lors « revenir », ou « être ramené », à la substance. Car on ne peut libérer que ce qui existe en soi ! Inévitablement ; ne serait-il pas absurde, en effet, de prétendre libérer quelque chose qui n'aurait aucune existence en soi, quelque chose qui n'existerait que dans un complexe de relations d'interdépendances... Voilà précisément le problème, à la fois théorique mais aussi très concret, auquel le sujet, s'il n'existe que socialement, confronte les sciences sociales. Alors que l'idéalisme de sa réification en un *Ego* essentialisé et substantialisé n'a eu de cesse d'être mise à mal par la philosophie moderne – qui a souligné comment le moment cartésien fut celui d'une passation des qualités de Dieu à l'Homme (Merleau-Ponty 2001 ; Bitbol 2010) –, puis par les neurosciences – qui tendent de plus en plus à théoriser le sujet comme un support de conscience (Zahavi 2014 ; Haggard 2017 ) –, les sciences sociales, au service de l'idéal

universel d'un homme libre, sont quant à elles tenues de répondre à la nécessité (et au devoir) idéologique de rendre compte d'un sujet dont l'état de liberté serait consubstantiel.

Dans cet article, je m'arrêterai sur quelques conceptions « non savantes » du sujet, puisées au Portugal, qui partagent les mêmes contraintes que les sciences sociales. Mais en revanche, celles-ci théorisent souvent la possibilité de ne pas être soi et d'être substitué par de l'altérité. La récurrence de ces conceptualisations, qui reposent à la fois sur des expériences phénoménologiques et leurs interprétations, devrait conduire les sciences sociales à les théoriser plus avant. J'évoquerai toutefois, en conclusion, le fait que cela est régulièrement entrepris ; mais non sans mal. Car il y a là, en effet, au sein de ces sciences humaines, une difficulté majeure – quand ce n'est pas un refus – à penser ces processus, comme si « ne pas être soi » constituait un seuil liberticide au-delà duquel on entrait dans un domaine impensable ou périlleux. Je suggérerai que si l'hypothèse pose problème, c'est moins parce qu'elle est théoriquement délirante que moralement scandaleuse. Admettre qu'on puisse disparaître est sans doute effrayant ; c'est néanmoins une conception universellement pensée.

### **Peut-on être plusieurs ?**

Les interprétations vernaculaires de type sorcellaire ou médiumnique font deux hypothèses majeures. La première suggère qu'il est possible d'être agi par une altérité, c'est-à-dire qu'un être humain ne soit pas l'auteur des actes et des pensées dont il est l'acteur. Cette hypothèse ne pose guère de problème, elle est même plutôt sociologique ; dans la plupart des sociétés on admet qu'un individu puisse être atteint, dans son intériorité, par des déterminismes extérieurs, quels qu'ils soient. La seconde hypothèse, en revanche, est plus ambivalente. Elle suggère qu'en plus d'être agi, il puisse aussi être absolument absent à lui-même, ou absolument « autre ». Qu'est-ce que cela signifie ? L'hypothèse paraît cette fois aberrante. Mais pourquoi l'est-elle ?

Elle l'est surtout car elle entre en contradiction avec un postulat fondateur de l'épistémologie des sciences de l'homme, à savoir qu'il y a une consubstantialité de relation entre le *sujet* (qui parle, écrit, agit, pense, en première personne du singulier, « je ») et le *soi* (« *self* » ou moi) auquel il est lié. Cette consubstantialité du sujet en soi ( $\$ \leftrightarrow \text{Soi}$ ) est certes épistémologiquement majeure, mais elle a été fondée idéologiquement pour permettre d'affirmer qu'un sujet humain est libre et agentif de lui-même. On concède aujourd'hui que le sujet « je » peut exprimer plusieurs lignes de subjectivités, comme un feuilletage du soi issu des divers contextes dans lesquels l'individu est embarqué ; de sorte qu'il est possible de parler de « la diversité subjective d'un seul et même individu » (Derrida 1962 : 81). On peut l'illustrer sous la forme d'une pluralité de relations subjectives entre des *sujets* ( $\$, \$2, \$3\dots$ ) qui « ventriloquent » en un seul agent *soi* ( $S$ ).

$$\$1 \$2$$

$$\$3 \$4 \leftrightarrow S$$

$$\$5 \$6\dots$$

Mais comme l'indique cette figure, il y a encore un réflexe substantialiste. Car en parlant de la diversité subjective d'un seul et même individu, on ne suggère pas qu'il y ait plusieurs agents dans ce même individu. Or pourquoi pas ? Qu'est ce qui empêche de le penser, hormis le fait que cela soit idéologiquement problématique ? Si les sciences sociales s'en défendent, si globalement elles n'empruntent pas cette hypothèse de la pluralité, ce n'est ni pour des raisons logiques ni parce que les données de terrains seraient contradictoires, mais plutôt par un réflexe substantialiste motivé par la crainte de perdre le peu qui reste ! Car si on reconnaît déjà qu'il y a plusieurs sujets qui s'expriment dans l'individu, faut-il en plus sacrifier l'agent *Soi* auquel ceux-ci se rapportent ? Supposer la possibilité de telles altérités reviendrait à ne plus être assuré de la substance « soi ». Or, c'est précisément ce que conceptualisent les interprétations vernaculaires. Le médiumnisme, par exemple, multiplie les relations subjectives avec plusieurs

agents ( $\$ \leftrightarrow \text{Alter}$ ) en un seul et même individu. C'est aussi ce que fit l'écrivain portugais Fernando Pessoa (1888-1935) qui créa des relations subjectives surnuméraires avec des hétéronymes qui devinrent si nombreux qu'on s'efforce encore aujourd'hui d'en faire la comptabilité (Pizzaro & Ferrari, 2016). Mais il en est trois qui prirent en lui une place singulière, Ricardo, Alberto et Alvaro. Certes, Pessoa en fut le créateur ; c'est lui qui créa ces trois corrélations différentielles Sujet-Agent dans un art schizophrène, poussant le détail de chaque personnalité dont le profil spécifique fut pétri jusqu'à l'édification de leurs thèmes astraux, tempéraments et psychologies propres, issues de catégories sociales, culturelles, familiales et professionnelles variées, chacune s'exprimant dans son style littéraire personnel, rapportant des pensées et une littérature singulières témoignant des divers points de vue sur l'existence et le monde. Ce qui est non moins important c'est que ces hétéronymes s'installèrent dans la durée ; ils eurent leur temps et leur œuvre, indépendante, pour plusieurs années. Aujourd'hui, les études littéraires saluent l'œuvre étonnement plurielle, fruit d'*un auteur* qui aurait multiplié les altérités pour fuir l'oppression d'une relation subjective unique<sup>2</sup>. Pourtant, ne faut-il pas tenir compte du fait que Pessoa affirmait ne pas être *un seul* auteur mais que ladite pluralité était pleinement autonome ? « Bien entendu, j'ignore si c'est eux, réellement, qui n'ont pas existé, ou bien si c'est moi qui n'existe pas. En ces choses comme en toutes, nous devons nous garder de tout dogmatisme », disait Pessoa<sup>3</sup>. À présent, ce sont les milieux spirites qui rapportent sur leurs blogs les preuves écrites où Pessoa, dans des lettres retrouvées, confie qu'il s'essaye à la psychographie et à l'exercice médiumnique<sup>4</sup> (1916). Mais au-delà de l'enjeu politique de récupération de la figure emblématique de la littérature portugaise, la question posée par celui qui disait « je suis plusieurs » (Villela-Petit 1996) n'est-elle pas aussi de savoir si les *Alters*

---

<sup>2</sup> Sur cette souffrance à être et ce qu'elle a de commun avec celle de l'anthropologue, voir Piette 2014.

<sup>3</sup> Lettre à Casais Monteiro du 13 janvier 1935. Cité in de Gramont 2011 : 513.

<sup>4</sup> Précisons toutefois que si Pessoa n'était pas indifférent à l'occultisme il n'eut cependant aucun lien avec les cercles spirites. Sur le geste de Pessoa comme « projet d'une métaphysique sans la métaphysique », voir Balso 2006.

n'ont pas droit à être dits aussi vivants que lui (de Gramont 2011) ? Serait-il même possible de théoriser ces fabriques de relations subjectives surnuméraires en conservant la revendication de leurs artisans (qu'ils soient médiums, artistes, passionnés), à savoir qu'elles sont aussi réelles que la principale, aussi indépendantes, mais dissociées, surajoutées, simple ordre de l'« être-en-tant-qu'autre » (Latour 2012) ?

\$1 *Alter* (Alberto Caeiro)

\$ ↔ *Soi* (Fernando Pessoa)

\$2 *Alter* (Alvaro de Campo)

\$3 *Alter* (Ricardo Reis)

...

### **Deux interprétations vernaculaires du sujet : Lena et José**

Lena est née en France en 1969, de parents portugais de l'Alentejo ayant fui le régime de Salazar. Son père travaillait sur des chantiers et sa mère était concierge. C'est en France qu'ils découvrent les Témoins de Jéhovah et se convertissent, au sein d'un milieu essentiellement portugais. Lena grandit dans le monde de cette Église ; toute sa socialisation s'y situe. Elle est fille unique, elle participe aux études bibliques qui se font aux domiciles des uns et des autres, elle passe les journées du dimanche au culte, elle est active dans l'évangélisation de porte à porte. A treize ans elle décide de prendre le baptême. Aujourd'hui, elle explique qu'elle s'est rendue compte tardivement que le monde dans lequel elle vivait, depuis sa naissance, était celui de Dieu, non le sien. « J'ai réalisé que je ne savais pas qui j'étais. Je ne savais même pas si j'étais ! Quels étaient mes goûts, si j'en avais ? Ce que je faisais, ce que j'étais, c'était en rapport à Dieu, non à moi. À dix-huit ans, je me suis demandée qui j'étais. S'il y avait un monde autre où je pourrai être quelqu'un. Pour moi qui avait grandi dans le monde des témoins de Jéhovah, cet « autre » monde extérieur, qui devait pourtant être « le mien », était inconnu. En fait, je ne

savais pas si j'étais. » Pourtant, Lena ne reproche rien à Dieu, c'est à ses parents qu'elle en veut : « J'ai toujours été proche de Dieu. Je n'ai jamais été en colère contre lui. C'est vrai que quand je suis sortie de l'Église j'ai eu un moment de flottement car je sentais qu'il fallait que je m'éloigne de lui pour me découvrir. Je ne savais plus comment m'adresser à lui, comment prier. Mais il m'a toujours accompagné. C'est à mes parents que je reprochais de ne pas m'avoir donné l'occasion de me découvrir, de savoir d'abord qui j'étais moi-même. Quand je me regarde avoir été, dans ma vie, dans mon enfance puis dans mon adolescence, je réalise que je n'avais pas de personnalité propre. J'étais sans doute une enfant exemplaire ; à travers moi c'était Dieu qui se révélait. Mais moi, où étais-je ? Je crois que je me suis mise à être à dix-huit ans. »

Le récit de Lena peut être lu comme un exemple type de ce qu'on pourrait décrire comme une « dérive sectaire », ce dont on se plaît souvent à décrier en France comme un mécanisme de manipulation, un embrigadement ou un lavage de cerveau qui empêche au Sujet d'être ce qu'il est véritablement. Or, Lena est née en France, non sous un régime de dictature comme ses parents ; elle y est scolarisée, elle est malgré tout fille de cette société qui affirme que les sujets existent en soi, qu'ils ont une essence propre et qu'ils sont absolument libres d'être eux-mêmes car c'est non seulement un droit mais aussi un devoir. Dans son propos, on comprend qu'un moment effectif de rupture fut lorsqu'elle a été définitivement persuadée qu'il existait une Lena en soi, non pas une Lena qui était à inventer mais à découvrir ! C'est d'ailleurs un point qu'elle ne remet pas en cause aujourd'hui ; et c'est aussi un point de rupture majeur d'avec l'horizon de pensée de ses parents. Pour eux, en effet, « on est » d'abord ce qu'on décide de suivre et de faire : « être » est donc une méthode, non un état. Quand elle a dix-huit ans, Lena fait un choix de subjectivité : elle cesse dit-elle de poursuivre la trame du schème de Dieu pour choisir de « découvrir » (et non d'inventer) une trame subjective nouvelle, celle d'un Soi qu'elle ne connaît pas encore. Très clairement, le « Je » qui parle, agit et pense doit devenir celui de Lena,

non plus celui de Dieu. Elle quitte la France deux ans plus tard et s'installe définitivement au Portugal.

À l'opposé du choix de Lena, celui de José, Capverdien né sur l'île de Santiago en 1970, offre un autre éclairage. Jusqu'à dix ans José vit avec sa mère dans un quartier populaire de Praia puis rejoint son père, déjà émigré en Europe, qui s'installe à Lisbonne après la chute du régime dictatorial. Issu d'un milieu catholique coutumier, José ne grandit pas dans la ferveur religieuse de Lena ; deux ans après son arrivée au Portugal il travaille sur des chantiers de construction et commence déjà à « *fazi a bida* » (faire sa vie), selon l'expression capverdienne pour signifier celui qui gagne son argent et devient autonome dans ses choix. Mais José explique que cette vie commencée jeune le conduit vite sur les voies d'une subjectivité capverdienne toute tracée, celle de presque tous les jeunes émigrés qui cèdent aux désirs de ce monde. « L'argent, le sexe, la drogue, ces *trois-là* m'ont perdu ! Ils sont les périls de l'homme parce que l'homme n'a pas la capacité de sa propre conduite. Quand je vois ce que j'étais, quand je regarde autour de moi, je sais maintenant que quand des hommes parviennent à ne pas se laisser attraper par ces *trois-là*, c'est parce que ce n'est pas eux qui décident ! » José dit s'être fait « attrapé » par les trois ; le désir de possession jusqu'à l'endettement et le vol, le désir de femmes jusqu'aux enfants dont il n'assumait pas la charge, le désir des sens jusqu'à l'épuisement et la perte de la « *força da bida* » (force de vie). « Quinze ans plus tard j'étais dans l'échec, la violence, la confusion, proche du suicide. Un pauvre type, alcoolique, épuisé, qui tournait à l'herbe, deux paquets de cigarettes par jour et je ne sais plus combien de rhums et de bières. Tu vois ce que je veux dire, tu les vois tous ces hommes capverdiens comment ils sont. *Coitados* (les pauvres) ! Alors, moi, je n'avais pas d'autre choix que Dieu. C'était ma chance. Mais c'est lui qui a tout fait, c'est lui qui a transformé ma vie. Et depuis que je la lui ai donnée,

c'est incroyable tout ce qu'il a fait avec ! Alors que quand c'était moi qui m'en occupais, c'était une ruine ! »

Peu avant trente ans, José se convertit au protestantisme évangélique et reste depuis fidèle à l'Église méthodiste du Nazaréen. Son propos illustre ce que la sociologie décrit comme un échec de la production sociale des Sujets, lorsque l'individu ne parvient pas à se valoriser et se retrouve enfermé dans une image négative de soi (Erhenberg 1995). Mais la modalité syntaxique de l'affirmation du choix « d'être agi » est significative. José use du mode indirect pour souligner que c'est Dieu qui est devenu l'auteur de sa vie : « Ma seule volonté fut de le laisser prendre les rênes. » Le style indirect souligne le pôle d'agentivité ; José ne nie pas qu'il y a eu un « Moi » qui a décidé d'agir en confiant à Dieu une vie trop difficile à conduire, mais il résume simplement ce rôle : « C'est Moi qui ai décidé de laisser Dieu me guider. Oui, c'est moi qui ai choisi, c'est vrai, mais c'est la seule chose que j'ai faite. Car même la possibilité du choix, c'est Dieu qui l'a mise sur ma route. Il y a tellement de gens pour qui l'occasion ne se présente pas ! J'ai eu cette chance, et c'est pour cela que je dois maintenant la donner aux autres. Alors oui, j'ai eu l'intelligence de saisir cette chance. Mais depuis, c'est lui, ce n'est plus moi, et c'est mieux ainsi ! Faire sa volonté, c'est la seule solution ». Dans ce choix de détermination causale, José assume totalement de parler en termes de *soumission*. Ce n'est pas compliqué assure-t-il, il faut seulement accorder l'autorisation, ce qui est moins raisonnée que sensible : « La décision se prend avec le cœur, pas la tête. Ensuite on sent le travail spirituel de transformation qui est fait par l'esprit saint à l'intérieur : c'est un travail « magique » car c'est là qu'opèrent les miracles, les choses improbables : quand un alcoolique devient sobre ; quand quelqu'un guérit d'une maladie ; ou simplement quand il devient exemplaire ! Il faut juste choisir, après c'est Dieu qui fait ».

José illustre l'avis des parents de Lena ; pour lui, « être » est bien une méthode, et cela n'a guère d'intérêt de savoir s'il existe ou pas un « José en soi ». Il ne porte aucun discours sur son intériorité en tant que telle ; « ce » qu'il est, au fond de lui-même, à un niveau intra-psychique ou génético-généalogique, cela importe peu. Ce qui compte est pour lui la trame de subjectivation choisie (en l'occurrence divine) pour que soit révélée tout le bien qui siège au tréfonds de lui. Car José est en revanche persuadé qu'il est empli de bien, de bonté et d'amour, et c'est cela que le Sujet-Dieu révèle. Mais ce capital de bonté qui est là, en dépôt au cœur de son être, n'a rien à voir avec celui qu'on nomme José ; ou plutôt, José n'en est le dépositaire qu'en tant qu'il est homme. Rien à voir avec une quelconque substance en soi qu'il aurait en propre. José est seulement empli de bonté en tant qu'être humain, mais à ce titre il est tout autant empli du mal le plus sombre. Pour lui, c'est le choix d'une méthode (ou d'une trame de subjectivation) qui révèle l'un ou l'autre. José a choisi la doctrine de la sanctification de la théologie méthodiste.

Lena partage la conception de José : en tant qu'individu, ou être humain, nous ne serions que les suppôts d'une subjectivité qui s'exprime. L'un et l'autre sont donc assez d'accord sur le principe que suivre la subjectivité du schème de Dieu est une technologie, une méthode, et celui qui s'y engage devient dès lors suppôt de Dieu. Quand il parle, agit et même pense, le sujet « Je » qui fait tout cela n'est autre que « Dieu ». C'est une conception médiumnique. Pour Lena et José c'est possible : elle l'a fait toute la première partie de sa vie, il le fait depuis la deuxième. En outre, bien qu'ils ne se connaissent pas, José et Lena s'accorderaient sans doute sur le fait qu'en maintes occasions, imposer cette subjectivation de Dieu (ou théocratie) serait plus juste et moral car souvent les hommes sont inaptes à bien conduire leur vie. Le point sur lequel Lena se distingue de José, c'est sur l'existence d'un Soi comme d'une substance différente. Lena considère que « être » est un peu plus qu'une seule méthode car il y a un « soi »,

ou une « essence », qui existe par-delà toute méthode. José est finalement, de ce point de vue, beaucoup plus empirique et même sociologue par rapport à Lena ; pour lui tout n'est que méthode, les êtres humains sont des animaux évolués à qui Dieu a donné quelque chose de plus, mais la seule et unique essence qui soit, c'est Dieu. Pour le reste, tout ce que José est, la sociologie dit-il peut l'expliquer. Et il est à ce propos intarissable d'analyses fines sur le fonctionnement de la société capverdienne, sur les structures familiales matricentrées et le rôle des pères dans le déséquilibre éducatif, sur les garçons qui souffrent du manque à cause de la pauvreté mais qui sont cependant éduqués comme des petits rois, sur les relations de pouvoir et de racisme qui se nouent dans l'histoire coloniale et dictatoriale du Cap-Vert avec le Portugal, sur la place des jeunes dans la société actuelle, etc. Il est en outre très actif auprès d'une association sportive qu'il coordonne pour les jeunes de la cité où il habite, *Casal de Mira*, un « ghetto » capverdien des confins d'Amadora à Lisbonne. Il a deux jeunes enfants avec son épouse qu'il a rencontré à l'Eglise, il a reconnu le fils qu'elle avait eu avec un autre homme avant lui, ainsi que les enfants qu'il a fait à d'autres femmes avant elle. A *Casal de Mira*, José est une figure exemplaire, socialement importante, qui revendique être agi par Dieu : « tout ce que je fais de bien, dit-il, c'est Dieu qui le fait à travers moi ».

À suivre cette conception médiumnique<sup>5</sup> du sujet, on pourrait dire encore que ni José ni Lena n'a eu au début le choix de sa subjectivation. L'un s'est retrouvé à devoir être « Soi », l'autre « Dieu ». Le choix est arrivé plus tard. Paradoxalement, dans cet art volontaire de la métamorphose – car il s'agit à chaque fois d'être *autre* –, la technique est plus explicitement définie pour José puisqu'elle consiste à appliquer à la règle les préceptes de la loi, chaque jour, avec méthode et ascèse. Pour Lena, en revanche, quelle méthode faut-il suivre pour être enfin le sujet de soi-même ?

---

<sup>5</sup> Il s'agit bien ici d'une acception large et générique du concept de « médiumnisme », proche par exemple de celle que Luc de Heuch confère à « possession » dans *La transe et ses entours* (2006). Voir aussi Pons 2017.

## **Spiritisme et libre-arbitre : une réponse à l'évidence de ne pas Être**

L'indéfectibilité du lien Sujet-Soi serait-elle plus intuitive que son contraire ? En effet, il paraît normal de penser que chacun est le sujet-agent de ses pensées, paroles et actions ; inversement il semble curieux, voire pathologique, de douter de sa propre agentivité. Sur ce constat, la philosophie post-cartésienne répond que la représentation de cette indéfectibilité serait une réponse évolutionnaire et adaptative de notre espèce : il fut extrêmement important pour l'homme de se rendre auteur de ses actes et pensées, sans quoi son espèce n'aurait jamais pu agir sur le monde (Appourchaux 2014 ; de Smet 2017). Mais cette auto-attribution d'agentivité, en première personne « je », ne gomme pas pour autant l'universalité de l'expérience inverse, précisément celle de ne « pas être », celle de sa propre « disparition ». À ce stade, il ne s'agit pas de se demander ce qui est vrai ou faux, mais simplement de constater ce qu'il y a. Or, partout, *être humain* implique toujours de faire une double expérience phénoménologique de l'*être au monde*. Celle, d'une part, d'être un sujet pensant, libre et agentif de soi-même ; et d'autre part celle inverse de ne pas l'être du tout, ou pas totalement. La quête de libre-arbitre découle précisément de ce qu'elle n'est nullement assurée. Dès lors, si pour des raisons évolutionnaires pratiques on comprend que l'homme n'a pu se demander sans cesse si c'est lui qui agit quand il agit, en revanche la question se pose singulièrement pour le sociologue s'il souhaite saisir quelque chose de l'humain. D'autant que cette question est précisément au cœur de toute démarche spirituelle et religieuse, l'une des préoccupations les mieux partagée par l'ensemble de l'humanité. Le lieu du religieux, au sens large, serait ainsi l'un des lieux réservés où les humains ont légitimité à se confronter à ce doute, à se mettre en face à face avec leur propre absence. C'est dans un centre spirite de Lisbonne que je rencontre Lena, désormais en quête d'une méthode pour être soi, comme bon nombre d'autres visiteurs de ce centre alternatif de soins et d'écoute.

Parmi ces visiteurs, deux grands profils. D'une part, ceux qui viennent parce qu'ils identifient une forme d'oppression qu'ils jugent provenir d'ailleurs, de l'extérieur, hors d'eux-mêmes. Et d'autre part, ceux qui s'interrogent sur leur propre intériorité, sur ce qu'ils sont. Ces deux profils ont en commun de se confronter à la question de l'altérité en se demandant si elle est au-dehors, ou au-dedans d'eux-mêmes. Ce n'est nullement théorique ni philosophique ; c'est très pragmatique, empirique et réel. Cela s'expérimente dans les corps.

Les premiers, affectés par un sentiment de souffrance, en attribuent généralement la cause à quelque chose *autre* qui relèverait d'une agression extérieure. Quel que soit le qualificatif emprunté, on a là un schème de pensée extrêmement influent par lequel *ce* qui nuit provient d'une extériorité. Il arrive même que le terme « sorcellerie » soit usité mais, le plus souvent, on lui préfère d'autres mots moins connotés d'une charge associée aux anciennes superstitions. Sur le fond, pourtant, ça ne dit pas autre chose ; on parle d'oppression associée à des lieux, des contextes, des périodes ou des événements, quelque fois même des personnes ; on parle de dépression ou *burn out* et de sensation d'étouffement, de vide, de perte d'énergie, là encore en l'associant à des circonstances, des espaces et des collègues de travail, mais aussi aux familles, aux problèmes d'héritage, de succession ; on parle également de désirs de revanche et même de vengeance, de menaces, de jalousies et d'intentions négatives qu'on décèle chez certains. Ce public se déclare rarement lui-même comme bourreau, ou menaçant pour les autres, mais plus volontiers victime d'un entourage et de circonstances. Ainsi, on ne met pas en doute l'évidence des influences environnementales extérieures sur l'intégrité des personnes ; il paraît unanimement admis que toutes intentions extérieures, bienveillantes ou malveillantes, ont des effets sur les personnes, à leur insu, qu'elles soient ou non conscientes de ces flux qui sourdent dans leur environnement immédiat. L'argument mobilisé pour en rendre compte est celui, écologique, des effets néfastes d'un environnement malsain sur les équilibres physiologiques

de chacun. Il en irait donc des intentions relationnelles entre les êtres comme avec les agents pathogènes environnementaux ; tout ne serait que circulations d'énergies affectant variablement les sujets, les objets, les lieux et même les temporalités. Cela témoigne de l'importance d'une « logique de pensée sorcellaire » où le mal qui affecte est pensé sur le mode d'une agression extérieure, qu'elle provienne de la famille, du travail, du voisinage, de l'institution, de l'État. C'est dans cette catégorie que doivent aussi être placés les deuils difficiles qui composent bien évidemment une proportion importante des quêtes dans les centres spirites. Nombre de visiteurs sont en attente d'un lien avec un disparu dont ils ne parviennent pas à accepter le décès et dont la figure s'installe, dans la durée, s'impose puis hante ou obsède.

Sur toutes ces thématiques des influences relationnelles, la doctrine spirite donne à peu près raison ; ainsi reconnaît-elle que chaque individu, en tant qu'il est un esprit (incarné ou désincarné) est constamment criblé d'influences tout autant qu'il en est lui-même le générateur. Le flux des influences négatives est celui des *obsessions*, celui des positives l'*amour*, total et inconditionnel. Les spirites suggèrent donc que nous serions tous des esprits plongés dans un « bouillon » où tout influe sur tout. Mais le spiritisme prend aussi à rebours la rhétorique victimaire qui prédomine souvent, en affirmant que chacun a une responsabilité dans la qualité des flux produits ; car il serait en effet de la responsabilité de chacun de progresser et de suivre la doctrine (spirite) afin de générer, autour de soi, des énergies positives, non néfastes. Ainsi, bien que le discours spirite reconnaisse et confirme d'une part que nous serions tous « ballotés » par une profusion d'énergies environnementales, il entend d'autre part responsabiliser chacun quant à l'origine première de la polarité de ces énergies reçues ; il opère ainsi une inversion du point de vue en pointant chacun comme responsable de ce qui lui advient.

À côté de ce premier groupe de visiteurs qui entretiennent en somme une théorie sorcellaire de leurs maux, un second profil peut être identifié parmi ceux qui se questionnent sur ce qu'ils sont dans leur « essence véritable », au sein de ce qu'il est commun de nommer le « tréfonds de

soi-même ». C'est ici que se trouve Lena. Ceux-ci viennent au centre avec en tête l'idée qu'il existe un « soi » inconnu en chacun. Là encore la question existentielle est très pragmatique, presque technique : il s'agit de trouver une méthode pour vivre. La réponse proposée par le spiritisme est d'exercer son propre libre-arbitre. C'est bien le cas de Lena qui dit chercher à s'exercer à être elle-même. Ça l'est aussi pour nombre de jeunes, post-adolescents et pré-trentenaires, qui se questionnent sur leur engagement au monde, leur trouble intérieur, leur doute à être, notamment dans leurs identités de genre et de sexe. Dans le cours hebdomadaire sur les fondements de la doctrine spirite, ils sont plusieurs à questionner les mécanismes d'attribution d'un corps à un esprit ; sur le sexe des esprits. S'ils en ont un ? Si cela fait sens de parler de « maldonne » ? Quelles réponses le spiritisme apporte-t-il au fréquent sentiment d'altérité intérieure qui consiste à ne pas se sentir être dans le bon corps ? Pour celles et ceux qui le vivent effectivement, dans leur intériorité, ils trouvent là une voie explicative alternative, une interprétation cosmologique non culpabilisante, non pathologiste, qui n'est pas davantage victimaire ou passive, mais qui rappelle la dimension substantialiste de l'esprit. Il y aurait donc un esprit qui *est*, quoiqu'il en soit de son statut d'incarnation ou de désincarnation, et le corps ne serait à son tour que le suppôt temporaire de cette substance. La théorie médiumnique de la subjectivation permet dès lors d'envisager que le « je » puisse être totalement différenciable de la substance (mystérieuse et pérenne) qu'est l'esprit. D'une certaine manière, tout transgenre serait ainsi médium au sens plein, dans la mesure où, tout au long de sa vie, il éprouverait le hiatus intime entre le « je » et la « substance ». Le discours spirite consiste à reconnaître ce hiatus, à ne pas l'éluder ou le dissimuler. Mais il n'en rend pas compte dans les termes d'une inadéquation entre le social et le psychique. Il ne s'agit pas d'accuser la société de faire endosser une identité qui n'est pas psychiquement la bonne ; et pas davantage d'accuser les instances psychiques de s'être fourvoyées dans une histoire qui n'est pas celle du corps. Le spiritisme n'accorde aucun aval ni au social ni au psychique, les deux n'ayant à ses yeux que des places

subalternes. Le lieu véritable qui importe serait celui du spirituel ; c'est là que tout aurait origine. Dès lors, l'explication en termes d'inadéquation entre social et psychique est selon le spiritisme une manière que « la science » aurait de se défausser pour ne pas voir la véritable source des choses qui se situerait dans un troisième lieu, celui du spirituel. Inévitablement, cela fait mouche auprès des concerné(e)s. Pour la première fois on leur dit que ce qu'ils éprouvent n'est pas le fait de problèmes psychiques, et on ne leur réclame pas davantage d'en passer par l'hormonologie pour faire valoir de la véracité du hiatus éprouvé. Plus encore, on ne les prive pas d'un accès à Dieu en culpabilisant leur être de pêché. Le propos tourne dans une rhétorique circulatoire paradoxale en affirmant d'un côté un substantialisme quasi cartésien selon lequel on détiendrait tous un esprit-substance, et d'un autre côté un relationnisme selon lequel nous ne serions que les suppôts de consciences en circulation. Au final, nous serions donc inconnaisables à nous-mêmes, porteurs permanents d'altérité, mais nous aurions tout de même une substance. Cette apparente confusion rend compte, en tous les cas, des expériences vécues, du paradoxe de la simultanéité des deux expériences phénoménologiques de l'être (agentive et non-agentive), et incite à considérer le vécu présent à l'aune d'une histoire évolutive. Le spiritisme martèle en effet que tout ce que nous vivons, à chaque incarnation, est à comprendre et à mettre en relation avec les étapes d'une progression spirituelle ; Il n'y a rien de fortuit, rien d'aléatoire, aucun accident. Tout ce qui advient doit advenir. Pour autant, il ne s'agit pas non plus d'un fatalisme vis-à-vis duquel rien n'est à faire. Au contraire, la tâche est de comprendre ce qui advient, de l'accueillir et d'en prendre toute la responsabilité, soit précisément en n'accusant pas les autres comme s'ils étaient des sorciers (les voisins, les parents, la famille, l'institution, l'éducation...), ni en reportant les fautes dans un psychisme personnel dont on n'aurait pas non plus la responsabilité. L'exercice du libre-arbitre, dont la doctrine spirite offre la méthode, consiste donc à la fois en l'acceptation de ce qu'on est à chaque incarnation, et en un devoir d'auto-transformation en déployant sa propre capacité à irradier positivement, en soi

et autour de soi. Si le nombre de visiteurs transgenres est aujourd'hui non négligeable au sein des centres spirites, les questions qu'ils soulèvent n'ont cependant rien de nouveau. En effet, dès sa codification au 19<sup>ème</sup> siècle, le spiritisme se confronta aux questions relatives au sexe des esprits et à leurs réincarnations dans des corps du même sexe, ou pas ; ceci le conduisit à adopter sur ce thème des positions radicalement alternatives, et donc aussi radicalement politiques (Edelman 2004).

### **Interprétations vernaculaires et savantes des relations subjectives attributives**

À l'instar de José ou Lena, et des méthodes qu'ils ont choisies (sanctification méthodiste pour l'un, libre-arbitre spirite pour l'autre), toute personne interprète et théorise toujours son vécu. Cette réflexivité de conceptualisation du Sujet et du Soi est vraie en toute société et en tout temps. Généralement, ces diverses interprétations vernaculaires sont placées en deçà des théories savantes qui les examinent comme une matière, faite de croyances et de représentations, plus ou moins aberrantes ou cohérentes, personnelles ou culturellement partagées. Cependant, la distinction entre ces interprétations vernaculaires et les théories savantes connaît vite des frontières floues, voire poreuses. Reprenons les représentations vernaculaires que nous ont indiqué José et Lena. On pourrait dire, *grosso modo*, que leur appréhension du concept de sujet est proche de l'acception qui lui est conférée en philosophie du langage, ou en psychanalyse et anthropologie structurales. En effet, elles attribuent au concept de sujet la qualité d'un pronom personnel : le sujet est le « je » qui pense, parle, agit. C'est bien une conception qui peut s'accommoder du médiumnisme ou de la sorcellerie ; chaque individu sait qu'il est un sujet quand il pense, et la plupart du temps il attribue l'identité de ce sujet à lui-même, c'est-à-dire au « moi », ou au « soi » / « self ». Jusqu'ici, théories vernaculaires et savantes s'accordent donc sur l'idée qu'il existe une relation subjective attributive dominante, ou souveraine, qui est celle de l'attribution du sujet « je » à un

« moi/soi ». On peut pousser plus loin encore la symétrie, en établissant que théories vernaculaires et savantes reconnaissent également la possibilité d'une rupture, ou d'une perte, dans cette relation attributive Sujet-Soi. Pour les théories savantes c'est le cas, d'une part, lorsque des mécanismes abusifs d'assujettissements placent un individu sous l'emprise d'un autre, manipulé sous état de sujétion ; d'autre part, lorsqu'un individu est agi de manière trop radicalement extrême, et différente, par son propre psychisme, à un niveau inconscient, rendant compte ici d'un « sujet de l'inconscient » (Lacan 1966), d'un dédoublement ou d'une seconde relation attributive du sujet « je » à un « autre soi ». Pour les théories vernaculaires, il n'en va guère autrement, avec la possibilité d'un glissement d'une relation Sujet-Soi à une relation Sujet-Autre ; mais elles se libèrent d'une contrainte qui marque le franchissement apparent d'une ligne vis-à-vis des savantes. Voyons plutôt.

Les conceptions médiumniques et sorcellaires suggèrent en effet qu'un individu peut être le suppôt de n'importe quelle conscience : de manière « normale », il est celui de la conscience qui lui est dominante (Soi) et qui correspond à son histoire psychique, sociale, culturelle, familiale, etc. Mais de manière accidentelle, fortuite ou intentionnelle, il peut glisser vers une conscience Autre, de sorte que quand il agit et pense, le « je » qui s'y emploie est le sujet d'une altérité : celle du sorcier qui le substitue, du fantôme qui l'obsède, de l'esprit qui le possède, du dieu qui commande... Curieusement, ce n'est pas là pourtant que les interprétations vernaculaires franchissent la ligne par rapport aux théories savantes ; en effet, ce processus de subjectivation qu'elles élaborent n'est pas très éloigné des théories de la domination psychique par emprise et manipulation mentale, ou bien des théories de la psychanalyse trans-générationnelle par encryptage d'un secret, ou fantôme (Abraham & Torok 1959). Le franchissement de la ligne se situe dans le fait de libérer la contrainte topographique du lieu de l'intériorité : que ce soit le lieu de l'intériorité psychique, celui de l'inconscient ou de l'histoire génético-généalogique, celui du Soi-substance qui résiste encore et irrémédiablement comme

une essence intrinsèque de l'individu. Les interprétations vernaculaires sont dès lors des extériorisations au sens où elles suggèrent que les consciences, dont les individus peuvent devenir les suppôts, ne sont enfermées nulle part, n'ont pas de lieux fermes, intériorisés, mais sont fluides et en circulation. C'est ainsi que le médiumnisme devient pensable ; non pas en tant que moyen de communication entre des vivants et des morts, mais en tant que technologie de « captage » de ce qui circule. Pour le reste, sur l'identité de ce qui circule, sur ce à quoi cela réfère, quel en est le maillage, etc., c'est là que les habillages cosmologiques vont bon train et laissent courir la capacité créatrice de l'imagination. Mais sur le fond, ce qui soutient les interprétations vernaculaires, ce n'est donc rien d'autre que la possibilité d'une fluidité des relations subjectives attributives, ainsi que leur cumul, non contraint. Telles sont en effet les conceptions de Lena et José qui distinguent entre le sujet « Dieu » ou « Moi », ou qui supposent qu'il y ait de l'oscillation entre les deux.

## **Conclusion**

Ces interprétations vernaculaires ne sont pas rares. Elles sont du sens commun, extrêmement répandu, auprès d'un très grand nombre de personnes, de sociétés, de milieux et catégories sociales fort diverses. Elles rendent compte de raisonnements sans frontières que nous employons fréquemment, sciemment ou à notre insu, eux-mêmes en accord avec des expériences de substitution, de transformation, de disparition. Ces raisonnements n'excluent pas du tout l'idée qu'il y ait une relation attributive Sujet-Soi souveraine et majeure dans la biographie de tout être humain. Au contraire, peut-être même en renforcent-ils la nécessité puisque l'enjeu est souvent d'affirmer le souci d'agentivité ; mais ils relativisent l'assertion péremptoire d'un sujet libre en soi, soulignant qu'il y a là aussi une affaire de choix : choix d'être soi ou bien autre chose que soi. En effet, quelle conception de la liberté les cas de José et

Lena nous donnent-ils à considérer ? Celle bien sûr d'un état non acquis, qui peut certes être désiré (Lena) mais aussi non souhaité (José) et, en tous les cas, qui n'apparaît pas comme une ontologie naturelle et substantielle de l'être. Sur ce terrain, les interprétations savantes et vernaculaires se croisent en réalité plus souvent qu'il n'y paraît ; plusieurs fois, depuis longtemps, elles ont en commun des zones grises. D'abord, sur la relation attributive, « le sujet pensant », c'est-à-dire l'homme en tant qu'il est le *sujet* et l'*agent* de la pensée, est-il une invention historique récente, et en somme un progrès, comme voudraient le suggérer quelque fois aujourd'hui les sciences sociales ? Cette perspective évolutionnaire progressiste qui plaît à notre temps témoigne d'un fort éclairage porté sur le sujet agentif. Or, cet éclairage n'est-il pas excessif, au risque d'éblouir les zones autour ? C'est en tous cas ce que soulignent les philosophes des conceptions anthropologiques du sujet et de l'homme (de Libera 2007) pour qui le *sujet-agent* de la pensée ne serait pas une création moderne, ni un concept psychologique récent, pas même une invention de Descartes mais témoignerait d'une histoire beaucoup plus ancienne, présente, pour l'Occident, dès l'Antiquité tardive dans le dialogue entre la théologie et la philosophie. Ensuite, sur l'oscillation entre substance et relation, y a-t-il donc un *soi* ou pas ? Mauvaise question, sans doute, mais inlassablement remise sur le métier par presque toutes les disciplines, depuis la neurobiologie jusqu'à l'exégèse théologique ; en attendant, au quotidien, dans ce monde temporel, les sciences sociales s'y réfèrent aussi car il en va pragmatiquement de libertés à défendre, celles des hommes pour lesquelles elles se sont données une noble et morale mission. Enfin, qu'en est-il de ce principe de non-contrainte topographique du lieu de l'intériorité, que revendiquent les interprétations vernaculaires, mais qui paraît être un point non négociable des théories savantes ? Là encore, si la relation attributive Sujet-Soi n'est ni moderne ni exclusive, il faut dès lors soutenir que le « sujet pensant » n'a jamais été seul et qu'il y a, comme l'ont suggéré les analyses structurales du langage, des mythes et des formes symboliques, une méta-topologie comme un lieu d'externalisation où ça

circule. Dès lors, il importerait effectivement de ne jamais cesser de questionner comment l'agent du processus de la pensée pourrait indistinctement être un « je » ou un « il » (Lévi-Strauss 1973), c'est-à-dire possiblement un sujet distinct extérieur, ce qui rend possible de ré-envisager une autre politique, celle des « subjectivités agies », ce que Nietzsche indiquait plus tôt en disant « qu'une pensée se présente quand « elle » veut, et non pas quand « je » veux ; de sorte que c'est falsifier la réalité que de dire : le sujet « je » est la condition du « prédicat » pense » (1887). En définitive, les analyses structurales en anthropologie, en psychanalyse, philosophie (Deleuze et Guattari 1980), linguistique et sémiotique (Cassirer 1923), n'ont jamais été loin d'une perspective circulatoire souhaitant théoriser la dé-contrainte des sujets « je », en tant qu'ils pourraient être les supports de myèmes, mathèmes et paquets de sens qui circuleraient au travers et par-delà d'eux. C'est dire, en somme, à quel point les zones grises sont étendues, au-delà du geste péremptoire de rejet par incrédulité.

## Références

ABRAHAM N. & M. TOROK., 1959. *L'écorce et le noyau*. Paris, Flammarion.

APPOURCHAUX K., 2014. *Un nouveau libre arbitre*. Paris, CNRS éditions.

BALSO J., 2006. *Pessoa, le passeur métaphysique*. Paris, Seuil.

BITBOL M., 2010. *De l'intérieur du monde*. Paris, Flammarion.

BUTLER J., 1997. *The Psychic Life of Power*. London, Routledge.

CASSIRER E., 1972. *La philosophie des formes symboliques* (1923). Paris, Les Editions de Minuit.

DELEUZE G., & F. GUATTARI, 1980. *Mille Plateaux*. Paris, Les Editions de Minuit.

DERRIDA J., 1962. « Introduction à la traduction de Husserl », in *L'Origine de la géométrie*. Paris, PUF.

DESCOMBES V., 2004. *Le complément de sujet*. Paris, Gallimard.

- EHRENBERG A., 1995. *L'individu incertain*. Paris, Calmann-Lévy.
- EDELMAN N. 2004. « Spiritisme et politique », *Revue d'histoire du XIXème siècle*, 28 : 149-161.
- FOUCAULT M., 2001. *L'herméneutique du sujet*. Paris, Gallimard.
- GAULEJAC de V., 2009. *Qui est "je" ? Sociologie clinique du Sujet*. Paris, Ed. du Seuil.
- GRAMONT de, J. 2011. « Sur Fernando Pessoa. De combien de vies sommes-nous capables ? », *Etudes*, T414 : 511-519.
- HAGGARD P., 2017. *Sense of Agency in the Human Brain*. Nat Rev Neurosci.
- HEUSCH (de) L., 2006. *La transe et ses entours*. Bruxelles, Editions Complexes.
- LACAN J., 1966. *Ecrits*. Paris, Seuil.
- LATOUR B., 2012. *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. Paris, La Découverte.
- LE BRETON D., 2015. *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*. Paris, Métailié.
- LEVI-STRAUSS C., 1973. *Anthropologie structurale II*. Paris, Plon.
- LIBERA (de) A., 2007. *Archéologie du Sujet I. Naissance du Sujet*. Paris, Vrin.
- MERLEAU-PONTY M., 2001. *Psychologie et pédagogie de l'enfant : Cours de Sorbonne 1949-1952*. Paris, Verdier.
- MAHMOOD S., 2005. *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, Princeton University Press.
- NIETZSCHE F. 1991. *Par-delà le bien et le mal* (1887). traduction par Henri Albert revue par Marc Sautet. Paris, Le Livre de Poche.
- PESSOA F., 1916. « Carta à Tia Anica – 24 Jun. 1916 », *Escritos Íntimos, Cartas e Páginas Autobiográficas . Fernando Pessoa*. Mem Martins: Publ. Europa-América, 1986- 127.  
<http://arquivopessoa.net/textos/531>
- PIETTE A., 2014. *Méditation pessoanienne*. Paris, Editions Matériologiques.

**PIZZARO J, & P. FERRARI, 2016. *Eu sou uma antologia. 136 autores ficticios*. Lisboa, Tinta-da-China.**

**PONS, C. 2017. « Possessions Nord-Sud. Les intériorités peuplées », *Esprit critique*, 25 (1) : 77-90.**

**SMET (de), F. 2017. *Lost Ego*. Puf, Paris.**

**VILLELA-PETIT, M. 1996. « Le sujet multiple et le soi. Le « je suis plusieurs » de Fernando Pessoa », *Etudes de Lettres*, (Lausanne), 1996/3-4.**

**WIEVIORKA, M., 2012. « Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation », FMSH-WP-2012-16 : 1-15.**

**ZAHAVI, D., 2014. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford University Press, Oxford.**