

Bernard Andrieu

Faculté du sport UHP Nancy Université

EA 4360 APEMAC/EPsA Metz - USR 3261 MSH Lorraine - UMR 6578 CNRS, France



Synergies Pays Riverains de la Baltique
n°8 - 2011 pp. 35-44

Reçu le 05-11-2010/ Accepté le 15-01-2011

Résumé : Pourrions-nous ressentir la mobilité incessante de notre corps sans perdre la possibilité de conserver une unité du corps propre qui garantisse une certaine durée et permanence ? Le cerveau s'attache à nous préserver de ce chaos mais en nous maintenant dans une illusion de continuité et de permanence. Au niveau de cette régulation biologique, nous avons les réflexes, les motivations, les instincts et les pulsions.

Mots-clés : mouvement, corps, technique, hybridation

Abstract: Could we feel the ceaseless mobility of our body without losing the possibility of keeping (preserving) a unity of the appropriate body which guarantees a certain duration and a durability? The brain attempts to protect us from this chaos but by maintaining us in an illusion of continuity and durability. At the level of this biological regulation, we have the reflexes, the motivations, the instincts and the drives.

Key words: Movement, Body, Technic, Hybridity

« Je chiffonne à mon gré la guenille du corps »
T. Gautier, *Avatar*, 1856

« La fragilité, la faiblesse, c'est le lieu
de la transformation, de la métamorphose »
M. Serres *Le Monde Mag* 6 nov. 2010

Le corps humain est une enveloppe sous laquelle le vivant poursuit indéfiniment son activité. Nous n'avons pas accès par la réflexivité autre que celle de nos imageries *in vivo* au vif de cette plasticité du vivant. Car attachée à l'apparence de la peau nous croyons que sa qualité peut être contrôlée par nos cosmétiques et nos diététiques.

Le développement des neurosciences de l'action a pu établir combien la plasticité était une des qualités premières du corps humain : adaptation à des environnements différents, spécialisation des cellules souches totipotentes après leur implémentation dans un milieu défaillant, recalibration des fonctions cognitives lors d'une ablation

avec disparition de la douleur du membre fantôme. Cette mobilité adaptative du corps a été souvent comprise comme un moyen de légitimer par la biologie le libéralisme économique en découvrant les mêmes mécanismes de plasticité dans la société comme dans l'homme. Catherine Malabou (2007, 2009) a souligné combien cette apologie de la plasticité était bien vaine face à la limite même de notre corps : même en reculant l'âge de la retraite et en cumulant les cures de jouvences, la mobilité de notre corps paraît rejoindre la ligne d'horizon de l'immobilité. La dégénérescence nerveuse, la fatalité de l'accident et la fatigabilité de nos actes ralentissent nos existences en limitant nos déplacements physiques et mentaux.

Pourtant nous n'apercevons pas notre propre changement d'état corporel, même dans la maladie, tant notre image de soi est chaque jour recomposée. Sans la mémoire objective de nos photogrammes, aucune trace ne pourrait faire retour sur ce que nous sommes devenus. Car notre cerveau produit à notre esprit une image stable de nous-mêmes, celle là même que nous voyons dans la glace comme ce qui serait notre exact reflet. Avec son enveloppe de peau, notre corps paraît constituer une unité proportionnée et harmonieuse : blessée, la peau cicatrise refermant la plaie ; brisée, la jambe se solidifie au cours de sa rééducation ; malade, notre organisme se défend pour restaurer son immunité. Autant que possible, le vivant rend notre corps vivable jusqu' à modifier notre état corporel par la douleur invivable de la fin de vie.

Vivre avec son corps et plus seulement dans son corps facilite cette sortie de soi que la créativité incarne. Mais sans la stabilité vécue de notre perception et de notre motricité nous ne pourrions parvenir à cette expression corporelle : notre cerveau fournit à notre conscience, alors même qu'il ne cesse d'incorporer de nouvelles informations, une image stable du monde sans la quelle nous ne pourrions ni agir ni penser. Le dualisme a cru pouvoir fonder sur cette permanence une supériorité de l'esprit sur le corps : immobile et intangible la pensée, jusque dans le cognitivisme, serait une substance permanente que rien n'altérerait. Le flux incessant des idées dans notre esprit, dont le stress peut augmenter l'intensité mentale jusqu'à l'obsession, reste une mobilité contrôlable par les sciences de l'esprit, de la réflexion au yoga.

Garder le contrôle de son corps par son esprit, comme par exemple de sa respiration, parvient à vivre les mouvements internes de l'énergie circulante. Le développement personnel trouve son succès dans cette conscience corporelle qui, de la posture à l'harmonie intérieure, des modes de « contrôlogie » au sens de Moshe Feldenkrais. La maîtrise du mouvement repose sur un découpage analytique des gestes, comme avec les stéréoscopies de Muybridge puis les chronoscopies de Marey, révélant combien chaque moment du temps est divisible, Bergson le démontrera, en une série d'instantanés quantitativement identiques.

Mais le mouvement, fut il celui de la présence et du présent, est-il si réductible dès lors que sa mobilité est moins celle de la flèche de Zénon que celle du vécu de Zénon lui-même ? Entre le lièvre et la tortue, la seconde est toujours en mouvement là où la vitesse confond mobilité et rapidité. La conscience de sa mobilité implique une relativité de sa position par rapport à un repère fixe tandis que la conscience du mouvement trouve dans la performance la seule mesure de son efficacité motrice. Comment apercevoir sa mobilité dans une telle apologie de la vitesse et de l'accélération au sens de Virilio ? En se passant immobile dans les réseaux sociaux, ce technocentrisme oublie que toute interaction nous

rend mobile et mobilise en nous des circuits et des flux qui nous traversent malgré nous. Focalisé(e)s sur notre exomotricité nous nous croyons immobiles en raison de ce que René Leriche appelait en 1937 « le silence des organes » : la sensation interne, si recherchée par Henri Beaunis, pourrait constituer le début d'une aperception de la mobilité.

Pourtant cette aperception sensible nous est désormais bien visible par les nouvelles techniques de visualisation et d'imagerie vivo. Depuis la découverte de la circulation du sang par Harvey et reprise par Descartes à celle du mouvement cellulaire sous microscope, la mise en écran par tomographie et autre..., n'a pas suffi pour vivre dans le devenir du vivant. Comment pourrait-on vivre cette vitalité dans notre corps dès lors que nous ne la ressentons pas ? Voir sa mobilité interne des flux sous écran reste une expérience que seule la femme enceinte ressent en direct échographique en y associant les coups de pieds de son bébé contre son ventre. La douleur ne nous informe que de l'inflammation là où la pénétration sexuelle, l'orgasme, l'accouchement ou l'écoulement sanguin nous font ressentir l'écartèlement des tissus, l'étroitesse des orifices, l'ivresse des sécrétions et la résistance de la peau. La vue est un obstacle à l'aperception sensible des mobilités internes dans notre corps, en même temps une forme de protection comme en témoignent ceux qui, comme Guillaume..., sont atteints d'une hypersensibilité qui leur fait ressentir en permanence le moindre mouvement musculaire.

Pourrions-nous ressentir la mobilité incessante de notre corps sans perdre la possibilité de conserver une unité du corps propre qui garantisse une certaine durée et permanence ? Le cerveau s'attache à nous préserver de ce chaos mais en nous maintenant dans une illusion de continuité et de permanence. Au niveau de cette régulation biologique, nous avons les réflexes, les motivations, les instincts et les pulsions. Ce sont des schèmes métaboliques, des automatismes. Les émotions se distinguent de la régulation métabolique. Antonio Damasio (1999) distingue les émotions primaires et les émotions secondaires. Dans les émotions secondaires, nous avons des réponses stéréotypées. Les sentiments seraient des configurations sensorielles qui deviennent des images de douleurs, de plaisir. Le sentiment est ce qui est rémanent. La sensation a disparu, mais il reste une image. Le sentiment est lié à la mémoire, il subit aussi l'inflation de l'imaginaire.

Nous ne sommes pas conscients du proto-soi. C'est le corps qui, ici, produit les sentiments. Damasio distingue trois types de soi : le proto-soi et ses sentiments primordiaux, le soi-noyau qui constitue le moi matériel et le soi autobiographique qui forme notre moi social et notre moi spirituel. On peut redescendre dans une certaine mesure au niveau du pré-conscient si on fait attention à son corps. Le proto-soi est un ensemble non conscient de représentations des différentes dimensions de l'état actuel du corps : « le corps et le cerveau sont liés » (Damasio, 2010 : 30). Le corps se définit par une actualité d'état corporel qui est une synthèse des différentes dimensions du corps. Le corps est l'expression dans son état de cette synthèse. C'est un état qui ne cesse de changer. Le corps est une synthèse, un terme générique de différentes choses. Le corps n'est pas quelque chose de stable. Proto veut dire aussi ce qui définit les principes, les conditions, ce qui précède toujours déjà le soi. C'est ce qui est premier et déterminant. Mais on ne réduit pas le soi au proto-soi.

Toutes les décisions sont prises dans le proto-soi. Le soi central est non verbal, il n'a pas besoin d'explication, de réflexion. Le proto-soi se reconstruit à vif à chaque instant. C'est une auto-reconstruction indéfinie à chaque instant. L'idiosyncrasie nietzschéenne est une expression du proto-soi dans le soi-central. Damasio utilise le terme de sentiment pour décrire l'expérience, l'épreuve photographique du vécu corporel. A travers le discours explicite que nous tenons sur nous-mêmes, nous avons besoin d'avoir un soi-biographique pour légitimer certaines décisions. Mais cela reste une reconstruction imaginaire à laquelle nous croyons suffisamment.

Le soi central est différent du soi autobiographique (l'identité historique, la mémoire, le cogito historique et géographique). Le soi central est la conscience du schéma corporel. C'est l'action motrice. C'est la traduction consciente de l'état du corps, du proto-soi. C'est l'organisation de la vie quotidienne par une action semi automatique. Nous sommes conscients du soi-central. Qu'est-ce qui émerge dans le soi central ? Dans le soi-biographique, il y a une construction par la conscience d'une sélection d'objet du passé. A travers les souvenirs biographiques chacun se construit un récit de soi. La conscience noyau est le noyau autour duquel on a construit de la signification, le sens que l'on a de se reconnaître soi même. C'est ce qu'on va appeler une identité.

Nos synergies somatechniques

Comme nous venons de l'établir le corps est mobile même si nous ne l'apercevons pas immédiatement. A travers des somatechnies nous pouvons apercevoir notre mobilité par sa plasticité, sa recalibration et son adaptabilité. L'allongement de la vie s'appuie sur des synergies somatechniques (Andrieu 1999) qui sont incorporées dans les modes quotidiens d'existence par des :

- 1) Techniques de décorporation virtuelle (réseaux sociaux, numérisation, post-humanisme)
- 2) Techniques de délégation génétique (don, clonage, mère porteuses)
- 3) Techniques de régénération sensorielle (cure de jouvence, bien-être, auto-santé, cellules souches, chimère)
- 4) Techniques d'immersion écologique (restauration écologique, adaptation au milieu)
- 5) Techniques d'hybridation technologique (bionique, prothèses, RIFD, implants)

Ces différentes techniques ne nous procurent pas l'éternité en devenant immortels au sens où l'espère les post-humanistes. Etre en synergie, à la différence de l'éternité et de la résurrection des corps promise par la religion, utilise les nouvelles incorporations techniques pour produire une existence jusque là potentielle et inactuelle. Synergiser c'est s'emparer de ces techniques disponibles pour sortir moins de son corps que de l'état actuel du corps en mobilisant d'autres modes d'existence.

Cette actualisation de potentialités inédites du corps humain grâce à des synergies techniques, certes invasives, complète les déficiences et déficits fonctionnels ou organiques. Ces synergies nous introduisent dans le cycle technologique du recyclage contre notre existence biodégradable qui ne cesse de s'écouler en nous. Le corps biologique ne suffit plus pour garantir notre identité à travers le temps, si bien que la médecine trouve dans la technique des modes de technologisation des existences pour définir une autonomie.

Par les techniques de décorporation virtuelle, la présence physique du corps est dématérialisé en nous représentant, même au-delà de notre mort, à travers des images, des textes et des réseaux posant le problème de notre statut notre profil est placé en "mémorial" ; la socialisation n'est plus une expérience physique limitée dans l'espace et le temps ; la télédistance et l'accélération, si dénoncée comme société de la vitesse, nous rapproche d'une immédiateté communicationnelle par l'émotion du contact direct. En travaillant plus vite et en traitant des informations plus complexes en même temps, le stress est compensé par la multiplication de nos existences dont les vies virtuelles se poursuivent hors de notre corps.

Se décorporer par la virtualisation motrice de l'imagerie définit un second corps qui simule et redouble notre existence : l'illusion du membre fantôme peut être corrigée par une autre virtuelle de la boîte à miroir inventée par Ramachandran (2002), apprenant ainsi au cerveau que le bras perdu est retrouvé par le virtuel. Si le membre réel est perdu déclenchant dans le cerveau une souffrance face à la contradiction entre les informations perçues et le schéma corporel, la recalibration de ce dernier par l'expérience virtuelle tend à éterniser le corps dans sa représentation intégrale. Le corps virtualisé dépasse les limites physiques de nos maladies en faisant croire à notre cerveau en l'éternité de notre corps.

Ainsi si le réseau virtuel produit une hybridation par délégation de notre existence, la virtualisation motrice est une hybridation par incorporation de l'illusion : l'efficacité du *feed-back* implique une reconfiguration du temps corporelle par l'addition d'une éternité virtuelle, celle du bras retrouvé mais irréel. Cette coexistence du temps physique et du temps virtuel introduit le corps possible comme une part d'éternité en nous. Aucune perte du corps ne serait strictement réelle si le redoublement virtuel parvenait à faire croire à notre cerveau, plus qu'à notre conscience, en une hybridation de nos membres, au moins.

Le post-humanisme l'aura bien compris, par une extension généralisé de l'argument, en désincarnant toute référence physique de l'existence pour nous promettre une éternité numérique par un transfert de nos données mnésiques dans des supports entièrement externalisés. Cette différence entre éternisation de nos parties corporelles et externalisation complète de notre corps est importante à maintenir si la distinction est bien faite entre une médecine de la simulation et une virtualisation informatique.

Les techniques par délégation génétique prélèvent une partie biologique du corps humain pour la reproduire in vitro ou par réimplantation in vivo. Plus qu'une continuité de soi dans la reproduction et la filiation, la délégation de soi par le don génétique disperse moins l'identité qu'il ne l'a démultiplie dans des êtres composés d'une partie de moi. Du sang au gène en passant par l'ovule ou le spermatozoïde le don a pour contre don une éternisation biologique de ce qui serait mes propriétés à travers les caractères. Ce qui nous compose en constituant une identité nouvelle prolonge notre existence en dépassant notre propre temps biologique.

En se redoublant par ses produits, le corps peut faire croire à son sujet en une identité entre lui et ses progénitures dispersées. Cet imaginaire du continuum organique alimente l'imaginaire du don d'organes (Romagnoli 2010) chez les receveurs comme chez les donneurs même anonymes : une part de nous-mêmes est dans l'autre et l'autre intruse,

selon Jean-Luc Nancy (2000), l'identité personnelle sans parvenir à refermer la plaie du don. Ouvert par le don, le corps greffant paraît poursuivre son existence dans le corps greffé. Par le don je délègue une partie de moi-même à un autre qui l'incorpore, une partie matérielle de son corps est investi d'une fonction représentationnelle du soi en s'externalisant dans un autre corps. Sauf à être vitaliste et croire en une communication de la substance essentielle du soi dans un morceau de son corps, la délégation est la projection imaginaire à travers l'élément matériel.

Les mères porteuses devraient, au nom justement de l'indélégalité de la grossesse et de ce que Sylviane Agazinski appelle « l'insubstituable » (Agazinski, 2009 : 134), être interdites : la synergie doit rester une filiation et l'interchangeabilité des corps ne devrait pas faire l'objet d'un commerce des corps. Ruwen Ogien (2010) a su pourtant combien il fallait repenser l'opposition entre vendre et donner et les formes de contractualisation volontaires (Ogien 2010) : être enceinte pour d'autres, donner son sang, sa moelle, son rein, son sperme ou son ovule sont des dons de soi dont la finalité est de maintenir hors de soi une partie de son identité en transmettant ou en garantissant la survie de l'autre. Eriger l'indélégalité en principe universel c'est nier l'échange social des produits et des services corporels dont la contrepartie symbolique n'est pas tant la perte de l'intégrité de soi que la poursuite de soi dans l'identité d'autrui. Le vampirisme du don, du point de vue du receveur, est un bénéfice vital.

Les techniques de régénération sensorielle (cure de jouvence, bien être, auto-santé, cellules souches) introduisent dans le corps des matériaux biologiques ou technologiques afin de réactiver des processus de régénération. Les cellules « souches » du sang, ou hématopoïétiques, sont capables de s'autorenouveler et de produire des précurseurs de toutes sortes, globules blancs, globules rouges, plaquettes. De même, il existe au début de l'embryogenèse une cellule souche capable de fournir tous les types cellulaires de l'organisme, on dit alors qu'elle est totipotente, au moins jusqu'à un certain stade embryonnaire (blastocyste) chez le mammifère. Une cellule souche adulte n'est, elle, « que » multipotente, c'est-à-dire qu'elle donne certaines lignées de cellules seulement (Le Douarin 2007). Les techniques de régénération peuvent se servir de ces cellules souches pour remplacer des cellules défaillantes.

Les techniques d'immersion écologique (restauration écologique, jeux vidéo, réseaux sociaux, imagerie virtuelle) externalisent le corps en le représentant dans des avatars. S'immerger, selon Anne Cauquelin, peut représenter un « danger de dématérialisation, de dé-corporéisation » (Cauquelin, 2002 : 93). Mais en s'écologisant à son milieu vivant ou technologique, le corps est immergé dans un flux d'informations qui influencent sa perception et ses modes d'action. Les immersions aquatique et virtuelle pourraient paraître opposées l'une à l'autre comme une expérience matérielle et une illusion immatérielle. Nos deux expériences de l'immersion sont contemporaines car elles engagent le corps (Soulé, Corneloup, 2007) dans le risque d'une extrémité du monde terrestre ou du vertige numérique. Avec *Avatar*, après Théophile Gautier en 1856, James Cameron démontre combien l'immersion dans le corps d'un autre est toujours empathique en changeant notre point de vue nous comprendrions sa perception en 1^{re} personne. Plutôt que de coloniser l'autre, l'immersion nous écologise.

L'immersion implique ici une dé-chronicité du corps vécu par l'immersion dans d'autres temporalités virtuelles et sensorielles qui modifient la prise d'informations et le vécu

émotionnel. Plusieurs temporalités se superposent, parfois en s'opposant, par le multifenêtrage des connexions multiples qui impliquent un *switch* psychomoteur dans la possibilité de faire en même temps plusieurs actions. L'immersion est devenue un nouveau rapport de l'être vivant à son environnement. L'immersion est désormais une interaction et de visualisation multimodales pour les futurs environnements virtuels comme des salles de visualisation stéréoscopique, des murs d'image à très haute densité de pixels, des environnements immersifs multifaces et des simulateurs visuels 3D temps réel. *Second Life* et les jeux vidéo, des films *Avatar*, *L'autre Monde*, impliquent le spectateur dans l'interaction du film par une hybridation technologique du corps : Cubtile™, iliGHT™, gants de données, casques, bras haptiques, capteurs de position, logiciels de RV, stéréoscopie, projecteurs, *eye-tracking* et stations graphiques.

Avec la *Digital performance*, Steve Dixon (2007) considère les changements de la représentation du corps, l'espace et le temps. Il considère des corps virtuels, les avatars et numérique doublent, aussi bien que le fonctionnement par des artistes incluant Stelarc, Robert Lepage, Merce Cunningham, Laurie Anderson, la Théorie d'Explosion et Eduardo Kac. Il examine les nouvelles approches des nouveaux médias à la création du spectacle théâtral, y compris la réalité virtuelle et le travail de performance de robot, le fonctionnement télématique dans lequel des emplacements à distance sont liés en temps réel, Webcams et des communautés de drame en ligne et considère l'illusion «extratemporelle» créée par quelques travaux de théâtre technologiques. Finalement, l'immersion définit les catégories d'interactivité, de navigation à participatif et collaboratif (Ricardo 2010).

Les « *out-of-body experiences* » sont des expériences d'éternisation au cours desquelles une illusion corporelle, dans le membre fantôme, est produite à la conscience sans que celle-ci puisse toujours exercer un contrôle de l'action. Thomas Metzinger explique les enjeux théoriques de l'intérêt des philosophes pour les « *out-of-body experiences* » : l'auto-localisation et l'auto-identification sont des techniques pour le sujet d'avoir une « *subjective experience of seeing their body from the disembodies location* » (Metzinger 2008).

Le corps n'est pas un self clos. L'externalisation sensorielle du corps vient modifier le vécu du corps en 1^{re} personne au point d'externaliser le soi. En se plaçant en 1^{re} personne la clinique de l'agent corporel modélise les modes subjectifs de perception à partir d'un déplacement des afférences sensorielles La dé-corporation, même virtuelle, est une technique d'exploration des conséquences de la déterritorialisation pour la reconfiguration sensorielles du soi corporel.

L'externalisation du système sensoriel fait prendre conscience d'un soi par hétéroscopie. Est-ce le même que le soi connu habituellement ? Suffit-il d'informer le corps par des sources extérieures pour lui faire produire un sentiment de soi-même ? Le corps se révèle être un capteur sensoriel qui peut être déconstruit nous rendant attentif à ce qui provient du corps et ce qui y le renseigne lors de l'élaboration de ses représentations. La limite de la frontière corporelle implique des expériences d'extra-corporalité en dé-properisant le corps.

Ce corps impropre peut-il est le mien ? Cette impropreté du corps se révèle lors du conflit entre deux données contradictoires comme dans le membre fantôme ou le corps

virtuel. Comment le corps peut-il être rendu impropre à lui-même ? Car la résistance du corps ne veut pas le tromper ni dans ses habitus ni dans son schéma corporel par le nouveau système sensoriel en déployant ses techniques du corps. En conscientisant les nouvelles sensations le sujet doit une nouvelle pratique de corporéisation jusqu'à une réappropriation de cette expérience comme sienne.

Un système de compensation doit se mettre en place entre les deux systèmes sensoriels dans le conflit du membre fantôme entre le schéma corporel initial et le schéma corporel réinitialisé. La question se pose de la localisation du self dès lors que l'extra-territorialité sensorielle produit un *de-self* par le rapport de soi. Cette difficulté à se rétablir dans un soi-même conscient manifeste une résistance du sujet corporel ou une impossibilité du sujet à résister à l'illusion corporelle produite par le changement de repères sensoriels.

Cette impossibilité de percevoir ce changement de référentiel sensoriel est accentuée si le sujet ne parvient plus à faire la différence entre le dedans et le dehors de son corps, point commun entre la psychose et le corps virtuel. En modifiant l'entrée sensorielle, l'information incorporée ne peut plus remplir par son contenu la forme déjà structurée du schéma corporel. Ce problème de l'incompatibilité de la nouvelle information sensorielle produit à la fois une illusion qu'un nouveau mode de subjectivation.

Les techniques d'hybridation technologique (chimères, bionique, prothèses, RIFD, implants) améliorent la durée des tissus, fonctions et matériaux biologiques en prolongeant la quantité et la qualité de nos existences. L'éternisation n'atteint pas l'éternité mais allonge la durée de vie.

De la voiture à la domotique, de l'apprentissage à l'espace virtuel, des jeux vidéo à la médecine des greffes et prothèses, toute l'activité humaine est actuellement repensée par l'hybridation. Pour autant l'hybridation n'est pas une panacée en raison même de la compatibilité immunitaire des tissus, de la délimitation des frontières et des modifications du vécu corporel. *L'hybridation est aussi une construction de l'environnement* (Calantidou, Capeille, Montel, et Armengaud 2010) *à la poursuite d'une écotopie* (Anderson 2010) *par une écosophie* (Naess 1990) : *de nouvelles relations queer* (Mortimer-Sandilands, Erickson, Alaimo 2010) *entre le désir, la nature, les autres et les techniques lient désormais l'écologie profonde avec l'hybridation intime. Le corps peut désormais se brancher, via ses avatars bioniques et virtuels, dans un vécu de présence immédiat et interactif. L'hybridation du corps* (Andrieu 2011) *découvre moins sa perméabilité que son immersion dans le monde.*

L'incorporation des techniques et des objets participe des modes de subjectivation : s'auto-santer est désormais une possibilité de se régénérer, de se prothésier, de s'implanter et de s'améliorer par l'installation dans et sur le corps d'aide à la perception et à l'action. *Vivre avec les mains d'un autre* renouvelle la monstruosité de la créature du Docteur Frankenstein en un hybride assumé et revendiquant la fraternité partagée et consentie du don d'organe. Loin de remplacer l'homme dans un post-humanisme désincarnant le sujet, la subjectiv-action hybride utilise les temporalités, les plasticités et les mobilités de la matière corporelle pour l'informer par des modifications écologiques de son milieu.

Conclusion

S'apercevoir mobile engage le sujet dans une réflexivité sur le vivant de son corps. Les synergies somatechniques révèlent combien, malgré l'illusion de stabilité de notre enveloppe corporelle, la mobilité involontaire du vivant est la condition de la mobilisation des potentialités inédites de notre biosubjectivation.

Bibliographie

- Agazinski, S. 2009. *Corps en miettes*. Paris : Flammarion.
- Anderson, E.V. 2010. *The Pursuit of Ecotopia: Lessons from Indigenous and Traditional Societies for the Human Ecology of Our Modern World*. Praeger Publishers Inc.
- Andrieu, B. 1999. *Médecin de son corps*. Paris : P.U.F. Préface François Dagognet.
- Andrieu, B. 2011. *Les avatars du corps. Une hybridation somatechnique*. Montréal : Liber.
- Calantidou, A., Capeille J.-F., Montel, P.-H., et Armengaud, M. 2010. *Construire l'environnement ?* Archibooks
- Cauquelin, A., 2002, *Le corps, le territoire, la carte, Le site et le paysage*. Paris, P.U.F.
- Chatelier, D., Davis, A., Dubernard, J.-M., 2008. *Je vis avec les mains d'un autre*. Paris : Robert Laffont.
- Damasio, A. 1999. *Le sentiment même soi : Corps, émotions, conscience*. Paris : O. Jacob.
- Damasio, A. 2010. *L'autre moi-même*. Paris : O. Jacob.
- Dixon, S. 2007. *Digital Performance, A History of New Media in Theater, Dance, Performance Art, and Installation*. MIT Press.
- Gautier, T. 1856. *Avatar*, Paris : éd. du Sonneur, 2010.
- Le Douarin, N. 2007. *Cellules souches, porteuses d'immortalité*. Paris : Odile Jacob.
- Malabou, C. 2008. *Ontologie de l'accident*. Paris : P.U.F.
- Metzinger, T. 2008. Why are out-of-body experiences interesting for philosophers? The theoretical relevance of OBE research, *Cortex*, (45) 256-268.
- Mortimer-Sandilands C., Bruce, E., Alaimo, S., 2010. *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*. Indiana University Press.
- Naess, A. 1990. *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press. Trad fr. MF Editeur, 2008.
- Nancy, J.L. 2000. *L'intrus*. Paris : Galilée.
- Ogien R., 2010. *Le corps et l'argent*. Paris : La musardine.
- Ramachandran, V.S., 2002. *Le fantôme intérieur*. Paris : O. Jacob.
- Ricardo, F. 2010, *Literary Art in Digital Performance: Case Studies in New Media Art and Criticism*. Continuum International Publishing Group Ltd.

Romagnoli, S. 2010. *Les dissolutions du moi*. P.U. Nancy.

Soulé, B., Corneloup, J. 2007. *Sociologie de l'engagement corporel. Risques sportifs et pratiques « extrêmes » dans la société contemporaine*. Paris : Armand Colin.