

minima somatica
pour Ayreen Anastas et René Gabri

Carla Bottiglieri

Chère Ayreen, cher René,

Cela fait des mois qu'on essaie d'écrire un texte à six mains, ou à trois voix, voire plus parce que vous n'êtes jamais seuls depuis que je vous connais, mais toujours accompagnés par une bande de camarades. Face aux tentatives plusieurs fois avortées, j'ai pensé que ce ne serait pas si mal de commencer (évidemment, car il est impossible d'en finir) par vous adresser une lettre. En effet, à chacune de nos rencontres au fil des dernières années et de nos déplacements respectifs, on avait bien mis ça au programme, mais pour s'apercevoir, chaque fois, que ce n'était pas le bon moment, pour une raison ou pour l'autre, et presque toujours pour une bonne raison.

Votre intervention au colloque *Écosomatiques* avait laissé résonner beaucoup de questions importantes. Vous vous en souvenez peut-être, il aurait fallu que je prenne la parole après vous, pour recueillir vos propos à la fin de la journée au Centre national de la danse, et même esquisser une synthèse. Or, voilà, il s'était fait tard, la communication précédente s'était joyeusement étalée – ce qui était fort compréhensible, vue la teneur militante des positions défendues –, et on avait dû changer de salle, pour clôturer au milieu du buffet une discussion avec tous les participants (enfin, celles et ceux qui avaient survécu à la longue journée).

Une chose est certaine, on ne peut que se réjouir de ce vaste agencement d'énonciations, avec leurs pointes plus aigües de subjectivations, que les trois journées du colloque ont aimantées. Pour autant, j'ignore les suites de ces trajectoires qui se sont croisées en décembre 2014, où et comment continuent les enquêtes dont nous avons été témoins, dans quels départements universitaires ou autres contrées, quel théâtre ou quelle ferme, des somatiques queer aux somatiques éco, en passant par une large variété d'expérimentations intra ou extra-institutionnelles, de passerelles danse-nature ou soma-araignées, de symbioses, passages ou luttes : debout, assises, nocturnes ou diurnes.

Je ne pourrai pas, hélas, m'adonner à une synthèse ; trop de choses se sont passées depuis, et j'ai l'impression qu'on vit dans une rupture permanente, pourtant présagée, qui n'est pas encore recomposable dans un récit.

J'ai beaucoup pensé, l'été dernier, au film de Edgar Morin et Jean Rouch que vous avez remonté en fouillant dans les archives des rushes : ces « Chroniques d'un été » de 1961, devenues « Chroniques d'un film », en 2011. Comment une chronique peut-elle bien devenir « aïonique ¹ », pour espérer trouver le présent ? Il faudrait remémorer à l'infini, jusqu'à la nausée, ce qui chaque jour disparaît de l'actualité : *ceux* qui disparaissent chaque jour derrière le bruit assourdissant de commentaires de plus en plus imperméables.

Vous voyez ? Il est toujours un peu honteux de parler de quelque chose pour lequel on n'est pas compétent, n'est-ce pas.

Mais finalement la question posée par Rouch et Morin à tous les figurants de leurs chroniques n'était que : « Êtes-vous heureux ? » - et ça voulait dire : « Comment vivez-vous ? »².

Vous (nous) avez demandé : « Est-ce que les somatiques peuvent constituer autre chose que des pratiques de *compensation* à la violence de nos sociétés néolibérales ? », et puis vous avez ajouté : « ...ce qui n'est pas, par ailleurs, la moindre des choses... Mais, tout de même, les somatiques peuvent-elles *aussi* proposer quelque chose d'antagoniste à la subjectivité néolibérale, en construisant la possibilité d'autres formes de vie, d'une autre éthique des formes de vie ? ».

Réparation et compensation d'un côté, émancipation de l'autre : la question, il me semble, continue à se poser dans toutes les expériences que nous menons, quels que soient les

¹ La chronique des médias consomme l'actualité en séquences événementielles dont elle tend à effacer la mémoire, en prétendant par là de la rendre à la fois tolérable, domesticable et inéluctable. Le discours masque l'impuissance dans un régime de réactions affectives savamment provoquées et métabolisées, ou bien la dévoile stratégiquement pour légitimer le cynisme de l'accoutumance et de l'immunisation aux « faits ».

² Je pense à un autre de vos films, l'« irréalisé » : celui qui a, pour titre à venir, *Proposition pour un Séminaire Schizoanalytique II* (2057). Dans le synopsis, on lit : « Dans ce qui a été considéré comme leur œuvre la plus poignante, Ayreen Anastas et René Gabri travaillent avec un casting brillant de collaborateurs pour revenir à la question qu'ils ont exploré pendant les presque soixante ans de leur pratique artistique et cinématique : *Comment le désir peut-il être compris comme une force révolutionnaire ? Comment peut-il s'évader des mécanismes de capture qui le répriment et le dirigent vers la destruction des mondes ?* Situé dans la petite ville de Biella, à l'époque faisant encore partie de l'Italie, le film reconstitue un séminaire que les artistes ont dirigé en 2017. Ce séminaire essaya de marquer les 100 ans depuis la révolution de 1917 en Russie, en faisant recours aux thèmes de la Révolution, du Désir et de la Médiation. Le film n'est pas une mise en scène nostalgique d'une innocence et simplicité que ces temps-là ont pu permettre, mais plutôt un aperçu d'un moment de l'histoire où la technologie jouait un rôle de plus en plus puissant dans la production de subjectivité, dans la montée de fascismes et microfascismes, la guerre et la dévastation écologique forçaient des migrations de masse et une logique capitaliste implacable extrayait de la valeur de chaque coin de la planète, allant jusqu'à miner les relations humaines. Le film analyse le processus par lequel des événements mineurs peuvent enregistrer et résonner fortement lorsqu'ils se mesurent contre les grandes narrations de vastes événements de l'histoire.

(...) Au lieu d'être une pièce de périodisation, qui fixerait un moment historique, ou bien une tentative désespérée de remémoration de comment nous en sommes arrivés à l'état où nous sommes, le film nous déplace au cœur d'une question qui reste tout à fait d'actualité : *Comment nous voulons vivre ?* ».

contextes traversés, et la marginalité institutionnelle de nos méthodes n'est pas caution de leur potentiel politique de désassujettissement.

Depuis que je suis retournée vivre en Italie, dans cette autre espèce de sud, je fais davantage attention aux faux amis entre les langues. *Riparare* en Italien, se dit de deux choses : « remettre en état ce qui a subi dommage », et « protéger quelqu'un ou quelque chose (d'un danger ou d'un dommage) ». En effet, il n'est pas certain qu'à l'égard de ce qui a subi dommage, a été cassé ou brisé, les somatiques puissent promettre une réparation quelconque, par la restauration d'une sorte d'intégrité d'origine : surtout pas par les vertus technologiques du bricolage des pièces de rechange.

S'il est un mythe qui a parcouru, et traverse encore, les discours somatiques, d'un corps naturel ou authentique, dont la puissance désirante, de sensibilité et d'expression, ne serait pas encore entamée par le marquage de machine sociales, quel qu'il soit le régime *somatopolitique* qu'elles appliquent ou incarnent, il faut entendre à quelle histoire ou à quel récit ce mythe-là a-t-il servi de caution ou, au contraire, d'antidote.

Nous l'avions évoqué, d'ailleurs, avec l'exemple de la contre-culture américaine des années 1960-70 : si les somatiques y ont trouvé un terrain propice d'épanouissement au service de l'émancipation individuelle, par la multiplication de foyers et d'expérimentations micropolitiques, la machine capitaliste y a trouvé aussi son compte, en capturant la plus-value de la production de subjectivités et de leur performativité inépuisable dans les rouages de l'économie néolibérale la plus féroce.

Qu'est-ce qui n'a pas marché ? Que faut-il, disiez-vous, à nos 'dances', pour sortir de la chorégraphie du *Capitalisme Mondial Intégré* ? Une chorégraphie, vous l'avez souligné, qui tend à rabattre toute action dans la binarité de deux fausses options disponibles : le paradigme néolibéral de l'autonomie des individus – l'atomisation de la vie et de la propriété privée : de soi, de son corps, de ses actions -, et le simulacre du paradigme publique et étatique – de plus en plus colonisé par les mêmes logiques de mesure, d'évaluation et d'extraction de la valeur, qui rabattent la reproduction sociale sur la raison économique.

D'où le refus de penser le *commun* en guise de 'troisième paradigme', ou de machine sociale de troisième ou quatrième dimension, en quête de nouvelles gouvernances des corps et des vies: si le commun *hante* le social, c'est en vertu de ce qu'il introduit, dans toute vie, de présage de sa non-identité, de sa non-immunité. En ce sens, *commun* serait le nom de ce « processus primaire universel » dont les auteurs de *L'Anti-Œdipe* disent qu'il sous-tend, parcourt et inquiète les domaines apparemment séparés du naturel, du social et du biologique : les corps deviennent politiques dès qu'ils entrent dans l'ordre d'inscription et de régulation des

flux qui les traversent – flux d’une « production désirante » que toute machine sociale tente de gouverner et de réprimer.

Domage que les analyses menées par Roberto Esposito dans *Immunitas* n’aient pas davantage affecté l’énorme production théorique sur le commun qui a proliféré au cours des vingt dernières années, de la philosophie à l’économie politique, à l’esthétique et ainsi de suite. Le geste le plus important de cet essai, à mes yeux, consistait dans le fait d’avoir déplié et exposé le paradigme immunitaire de la biopolitique contemporaine jusqu’à sa plus profonde contradiction et aporie : la notion du « soi » immunologique et son effondrement.

Au lieu d’être « originaire, achevé, intègre – ‘fait’ une fois pour toutes », le corps biologique, rappelait Esposito « se fait continuellement, et à chaque fois, au gré des situations et des croisements qui en déterminent le développement. Ses limites ne l’arrêtent pas dans un monde clos, mais elles constituent, au contraire, la marge – délicate et problématique, certes, mais toujours perméable – de son rapport à ce qui, tout en se situant dans son dehors, dès le début le traverse et l’altère »³.

Que le « soi » représente un espace de *potentialité relationnelle*, et non pas la dernière barrière identitaire hissée à la défense de l’intégrité du *moi*, c’est bien la conclusion à laquelle nous conduit Foucault dans sa généalogie historique des modes de formation du sujet moderne : le soi dont il faut se soucier, le soi visé par les techniques et pratiques de l’éthique gréco-romaine, nommait plutôt, en effet, la « zone de constitution pour telle ou telle subjectivité possible »⁴.

Vous ajoutiez que l’accent posé par Foucault sur la problématique du *souci* plutôt que de la *connaissance de soi*, défendait le caractère irréductible d’un savoir passant par le corps, l’expérience et la vie de l’individu, seule condition d’accès à une vérité : autrement dit, un savoir spirituel, loin des instances de véridiction et de validation des sciences, de la loi et de la religion.

Si c’est bien ce paradigme qui convient aux pratiques somatiques, dans ce qu’elles proposent d’entraînement d’une conscience de soi qui passe par le corps, ses affects et percepts, il me semble fondamental de le prolonger dans l’horizon de l’*usage* que ces techniques permettent : ici, c’est nécessairement le chemin indiqué par Giorgio Agamben dans *L’usage des corps*⁵ qu’il faut emprunter, pour appréhender l’instauration d’un rapport à soi.

³ Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002, p. 204

⁴ Muriel Combes, *La vie inséparée. Vie eu sujet au temps de la biopolitique*, Éditions Dittmar, Paris, 2011, p. 69

⁵ Giorgio Agamben, *L’usage des corps. Homo Sacer, IV, 2*, tr. fr. de Joël Gayraud, Éditions Seuil, Paris, 2015

Agamben rappelle que le verbe grec *chresthai*, ainsi que son homologue latin *uti*, que nos langues modernes traduisent par les expressions « faire usage » ou « utiliser », se présentent dans une forme très particulière, qui ne contemple pas la transitivité de l'action : la diathèse moyenne, en effet, cerne un verbe qui n'est ni actif ni passif, mais qui décrit une situation dont le sujet est à la fois l'agent et le lieu de l'événement. Empruntant la formule à Benveniste, Agamben explique la diathèse moyenne comme la condition sémantique dans laquelle le sujet *effectue en s'affectant*. Les rôles dévolus aux actants, et plus particulièrement, ceux de l'agent et du patient, se trouvent singulièrement contractés dans les verbes moyens, au profit d'une zone d'indistinction entre sujet et objet, et entre actif et passif. L'agent est à la fois objet et lieu de l'événement, puisqu'il se trouve à être affecté par sa propre action.

L'usage, dans sa généalogie radicale, ne désigne donc pas prioritairement – comme nous sommes habitués à penser – une utilisation de quelque chose, une manipulation ou une habileté instrumentale : il n'y a pas d'action *transitive*, pour ainsi dire, d'un sujet *sur* un objet, mais d'emblée une relation avec *quelque chose* (quel qu'il soit son mode d'existence) qui comporte une modification de l'agent, son affection et altération. Tout usage implique et engage le sujet même qui l'expérimente, et qui s'expérimente en tant que capable de recevoir une affection.

C'est pourquoi l'expression « usage de soi » est un pléonisme, dans la mesure où le soi dont il est question se trouve déjà en position d'inhérence, voire d'implication fondamentale, dans toute expérience qui advient dans et par l'usage : comme si le « soi » n'était qu'une surface ou interface qui *se forme*, et se rend sensible au contact, en se dédoublant, en se polarisant.

Il est un geste, dans les somatiques, qui semble se charger de cet étrange dédoublement : Elizabeth Behnke l'appelle *matching*, qui pourrait se traduire par une variété de verbes ayant trait à l'accordage, à l'adéquation, à la mise en rapport – de soi à *soi*, ainsi qu'à *l'autre*. Dans le retrait de l'écoute, dans l'exercice orienté d'un sentir rivé aux signes et aux formes que la vie du corps manifeste, jusque dans l'imperceptible des affects, le geste de l'accordage est porté par une spéculation paradoxale : dans la scansion phénoménologique des phases qui le modulent, Behnke décrit en effet le moment dans lequel l'écoute introspective s'estompe au profit d'une intensification de la réceptivité, jusqu'au retournement presque hallucinatoire dans une activité *distante*, par la permutation des termes du rapport. Que la sensation soit celle d'une forme vague, d'une nébuleuse d'indices toniques, rythmiques, vibratiles, ou qu'elle relate la tension ou la rigidité d'un lieu quelconque de mon corps, dans l'accordage je n'essaie pas de la modifier ou de m'en détourner. Au contraire, Behnke écrit, « j'entre dans la forme ou la raideur, en la ressentant de l'intérieur le plus clairement possible, et je commence à me l'approprier comme si c'était quelque chose que je suis moi-même en train de faire – me contractant

exactement ici, ou me tenant précisément dans cette forme. ce qui est crucial, c'est que même si, en réalité, je ne peux pas changer la forme ou la perception dans le moment présent, je peux toutefois prétendre de les maintenir volontairement, juste comme elles sont »⁶.

Ce qui me touche de la description de Behnke, c'est l'articulation d'une sorte de lexique méta- ou archi-somatique, qui déploie une première série d'opérations relatives à l'usage : permutations de l'actif et du passif, du volontaire et de l'involontaire, d'actualisations et de virtualisations – toute une théorie de la médialité et de ses conjectures. Et surtout ce déplacement du 'sujet supposé ressentir' (et peu importe, à vrai dire, la nature réelle ou imaginaire de ses *kinesthèses*) aux multitudes de 'sujets' pulsant au-delà de la membrane : ce geste s'apparente à une variation de gradient de la subjectivité, ou comme dirait Suely Rolnik, à l'expérience « d'une subjectivité en dehors du sujet ».

Qu'est-ce qu'elle contient, cette expérience d'une subjectivité en dehors du sujet ?

Sur le 'strict' plan somatique – s'il en est un, d'ailleurs, car l'enchevêtrement du somatique et du social dessine un réseau bien complexe d'implications topologiques -, cette expérience est celle qui renégocie et redistribue les limites de l'image du corps, cet avatar corporel et incorporel dans lequel nous avons coutume de nous représenter ou d'être représentés, de nous conduire et de nous comporter. La renégociation fait appel à la fois à la suspension de l'actuel – *comme s'il n'était* que l'une des variations du présent et de ses circonstances -, et à la contemplation de sa trame : mes capacités sensorimotrices, mon espace d'action avec ses gestes prescrits et ses gestes possibles, son phrasé propre de cadences kinétiques (cette *mélodie* inaudible relayant la coordination singulière de l'espace et du temps dans la matière du mouvement), son rapport à l'invariant gravitaire ainsi qu'aux variables atmosphériques des affects, et encore les formes sélectives de mes perceptions. En un mot, mes habitudes, dans la manière dont elle m'enveloppent et me font un *habitus*, par plis continus et discontinus de subjectivation, signifiance et stratification.

L'hypothèse de l'accordage c'est que l'on peut observer et desserrer cette syntaxe de tendances, plus ou moins saillantes ou opaques, en débrayant leur enchaînement inéluctable, en trouant, pour ainsi dire, leur ordre séquentiel et le régime linéaire de la temporalité de l'action dans laquelle elles sont enkystées. Soutirée à l'automatisme de la répétition aveugle, l'habitude est potentialisée dans un nouveau champ d'oscillations : faire *comme si non*, rendre volontaire l'involontaire, et la passivité une forme de spontanéité, c'est, essentiellement, une opération sur le temps, qui le fait sortir des "gonds" de la linéarité et de la causalité.

⁶ Elizabeth Behnke, « Matching », in Don Hanlon Johnson (éd.), *Bone, Breath, and Gesture. Practices of Embodiment*, North Atlantic Books, Berkeley, California, 1995, p. 320

Lorsque cette conjecture est projetée, virtuellement, au sein de processus physiologiques se déroulant en deçà ou au-delà du seuil proprioceptif, dans *la vie entre les plis*, elle réalise ce que Deleuze, dans des pages magnifiques de *Différence et Répétition*, avait invoqué comme hypothèse *ni mystique, ni barbare*. Les habitudes *que nous avons* – des synthèses passives de la perception, aux synthèses actives de l'imagination, de la mémoire, de la pensée – renvoient aux habitudes plus profondes *que nous sommes*, parce que « dans l'ordre de la passivité constituante, les synthèses perceptives renvoient à des synthèses organiques, comme la sensibilité des sens, à une sensibilité primaire que nous *sommes*. Nous sommes de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air contractés, non seulement avant de les reconnaître ou de les représenter, mais avant de les sentir »⁷.

On devrait emprunter à Suely le diagramme du ruban de Moebius et sa topologie de distribution de formes et de forces, d'un côté et de l'autre de la bande : la face des formes familières, dans lesquelles nous sommes habitués à nous reconnaître et à catégoriser le monde, et la face des forces, des intensités et des affects vitaux, l'intimité de l'étrange. Entre les deux, la fêlure de l'événement : entre les deux, l'articulation patiente d'une *zone de non connaissance*. Est-ce bien cela l'usage *médial, interstitiel*, des somatiques ?

Car l'événement peut être imperceptible, *le plus petit qu'il soit, la chose la plus délicate du monde*, et on risque d'en rater la chance et les signes, s'ils n'entament pas la surface régulière des formes. Comme le disent nos amis du *comité invisible* : « On peut vivre une vie entière sans faire expérience de rien, en se gardant bien de sentir et de penser. L'existence se ramène alors à un lent mouvement de dégradation. Elle use et abîme, au lieu de donner forme »⁸. Et l'événement peut être aussi l'intolérable, qui détraque et désorganise les forces de vie. Sans une communisation des vulnérabilités, sans ces alliances sensibles – non pas *des corps*, mais *entre les corps* -, et les passages auxquels elles font signe, la vie risque bien de devenir la proie de petites machines paranoïaques, dans leurs affolements identitaires et microfascistes se disputant le seul monde qui se prétend fondé. Toute une physiologie politique des affects, administrés par la gouvernance néolibérale jusque dans les moindres replis des imaginaires.

Désapprendre, défaire les habitudes, désobjectiver, désignifier, destratifier l'organisme – au sens politique que le vocabulaire de *L'Anti-Œdipe* lui attribue, c'est-à-dire d'un corps dont les désirs (la trame des connexions organiques) ont été capturés et surcodés par la machine capitaliste au profit de leur privatisation et marchandisation -, n'a jamais été affaire de destruction. De l'organisme, rappelaient ces deux sages de *Mille Plateaux* « il faut en garder

⁷ Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, p. 99

⁸ comité invisible, *Maintenant*, La fabrique, Paris, 2017, p. 139

assez pour qu'il se reforme à chaque aube ; et des petites provisions de signifiante et d'interprétation, il faut en garder, même pour les opposer à leur propre système, quand les circonstances l'exigent, quand les choses, les personnes, même les situations vous y forcent ; et de petites rations de subjectivité, il faut en garder suffisamment pour pouvoir répondre à la réalité dominante. »⁹

De l'organisme, cette matérialité bicéphale, biologique et politique, il faut pouvoir libérer *un corps - ce plan central, faisceau d'affections, de capacités*¹⁰ et de gestes qui font signe aux mondes invisibles et aux intermondes -, mais aussi *un corps à la n-1*, continuellement soustrait à la totalité unifiante, et réincorporé suivant la transversale qui rentoile les fragments. « Voilà donc ce qu'il faudrait faire : s'installer sur une strate, expérimenter les chances qu'elle nous offre, y chercher un lieu favorable, des mouvements de déterritorialisation éventuels, des lignes de fuite possibles, les éprouver, assurer ici et là des conjonctions de flux, essayer segment par segment des continuums d'intensités, avoir toujours un petit morceau d'une nouvelle terre »¹¹.

La réparation n'était que recomposition des trames des rapports qui nous constituent : transindividuels, transpécifiques, transfrontaliers, et toutes les autres trans-existences imaginables. Et l'émancipation, comme le suggère Josep Rafanell, une réappropriation qui « suppose la création de nouvelles dépendances qui composent le 'nous' singulier de la vie collective »¹² et qui ressurgit une fois que la fiction d'une individualité close sur elle-même ait été destituée par le contact des mondes hétérogènes de l'expérience.

Si je vous ai suivis jusque dans les Pouilles en Italie, au plein milieu d'une campagne desséchée, ponctuée de maisons basses, de vieilles exploitations agricoles en pierre blanche et de bâtiments abandonnés en plein cours de construction, ce n'est pas parce que j'y étais attirée par votre promesse sournoise (« l'entretien, on le fera là-bas ») - pour tout dire, je n'y croyais pas vraiment – mais pour reprendre des fils de cette enquête à distance que j'ai le sentiment de mener avec vous, ou grâce à vous. Cette enquête ressemble à un entraînement en forme d'essais,

⁹ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Éditions Minuit, Paris, p. 199

¹⁰ On peut faire trésor des enseignements du « multinaturalisme » amérindien tels que Eduardo Viveiros de Castro les relate: « Ce que nous appelons ici le 'corps', donc, n'est pas une physiologie distinctive ou une anatomie caractéristique ; c'est un ensemble de manières et de modes d'être qui constituent un *habitus*, un éthos, un éthogramme. Entre la subjectivité formelle des âmes et la matérialité substantielle des organismes, il y a ce plan central qui est le corps comme faisceau d'affects et de capacités, et qui est à l'origine des perspectives ». Cf. : Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, traduit du portugais par O. Bonilla, Presses Universitaires de France, Paris, 2009, p. 39-40

¹¹ Ibidem

¹² Josep Rafanell i Orra, *Fragmenter le monde*, Éditions Divergences, Paris, 2018, p. 76

d'improvisations en contextes différents, partout où il s'avère possible de monter une tente ou d'établir une demeure provisoire pour des expérimentations de cohabitation de toute sorte, agencées l'une à l'autre par une théorie de tunnels, plus que de ponts¹³ : *and and and...*, d'une pratique à l'autre, tout un souci des médiations et une écologie des usages.

Car les usages, tout comme les tunnels creusés *entre* les choses – les êtres, les mondes, et même les pratiques et les disciplines que l'on prétend délimiter, trop souvent en surplomb - ne laissent pas intactes les termes des rapports. S'il est une *médialité* des somatiques, celle-ci comporte aussi une tension éthique essentielle, qui traduit la difficulté de localiser ces pratiques dans une quelconque épistémologie positive, d'en assigner les actes à une thérapeutique ou à une pédagogie.

L'usage des somatiques, en effet, apparaît fondamentalement prédicatif et modal, et c'est bien là, peut-être, leur enjeu politique : l'inquiétude d'un régime mineur, dont il faut inventer à chaque fois les gestes, pour que les formes de circulation des savoirs *du* corps soient en mesure de composer, avec les milieux traversés, les modes de participation aux rapports et aux *formes de vie* qui les habitent.

¹³ Dans le film "La Dévinière" (1999) de Benoit Dervaux, l'un des protagonistes dit de préférer les tunnels aux ponts. J'ai imaginé que les ponts sont construits entre des entités finies, des champs épistémologiques ou des disciplines. Ce que je vois des somatiques c'est plutôt une indiscernabilité des "limites": c'est le sens des agencements "and and and", et de toute relation qui modifie les termes qui s'enchaînent.