

# Le monde bruyant de la chair

## L'autisme, la méthode feldenkrais et l'ontologie de Merleau-Ponty

---

### 1. Le propos

Le présent texte est une tentative de montrer que la conception merleau-pontienne du corps et de la relation avec autrui est apte à rendre compte de l'expérience des pratiques somatiques. Cette pensée n'est cependant pas assez radicale pour rendre compte des découvertes auxquelles ces pratiques donnent lieu. Merleau-Ponty soutient que l'on ne peut pas avoir la sensation de toucher et d'être touché en même temps. Mais si la chair est un domaine où subjectivité et objectivité sont, sinon confondus, du moins entrelacés, où le soi et l'autre ne sont pas encore distincts, où percevoir et se mouvoir sont le même, alors la non-coïncidence du toucher et de l'être-touché ne vaut qu'au niveau de la conscience explicite ; il faudrait dès lors admettre au niveau préréflexif la possibilité de la confusion. De nombreuses pratiques somatiques explorent le niveau préréflexif de la conscience du corps propre et emploient des techniques variées afin de mobiliser les capacités motrices, perceptives et cognitives du sujet. Parmi ces pratiques, la méthode Feldenkrais montre peut-être le potentiel théorique le plus fécond pour qui entend développer l'approche merleau-pontienne du domaine de la chair. Cette méthode se situe notamment au plan de la conscience préréflexive de soi et constitue ainsi un champ favorable pour mieux comprendre les structures de la relation du soi et de l'autre. En discutant le cas de Rebecca, une jeune enfant autiste, je voudrais suggérer que l'isolation des personnes autistes n'est ni une solitude ni un silence, comme on le conçoit ordinairement. La subjectivité autiste est caractérisée par une incapacité de soutenir la relation avec

autrui, et l'aspect machinique de leur comportement n'est rien d'autre que des stratégies pour gérer la présence d'autrui, vécue comme envahissante. Mais pour justifier cette thèse, il faut commencer par mieux comprendre comment se structure spatialement la relation : se réduit-il au point du croisement du chiasme ou y a-t-il un véritable espace étendu où le soi et l'autre se mêlent ?

## 2. Rebecca, la petite fille sauvage

Rebecca a 3 ans et 9 mois lorsqu'elle entame une démarche en méthode Feldenkrais avec Mara Vinadia. Elle montre des symptômes autistes très prononcés à ce moment-là. Mara la décrit comme une « petite fille profondément immergée dans l'autisme » : elle s'exprime seulement par des pleurs ou des cris ; elle n'offre aucun moyen d'établir un contact avec ses yeux, ni de s'approcher d'elle à moins de 3 mètres ; face à la frustration, aux limites, à l'altérité en général, elle réagit immédiatement avec violence, tendant son corps en hyperextension, et se frappant la tête contre le sol. Elle n'est généralement pas articulée, que ce soit au plan de la parole ou des articulations de son corps, qui ignore pour ainsi dire la flexion. Par ailleurs, Vinadia remarque qu'elle ne réagit pas aux tentatives de communication : comme elle le remarque dans ses notes cliniques, « La relation est à sens unique : je vais vers elle, je la rejoins là où elle est, dans tous les sens du terme. Une simple demande telle “viens Rebecca”, ne donne aucune réponse de sa part »<sup>1</sup>. Enfin, Rebecca avait également subi quelques blessures assez lourdes telles que des deuils dans sa famille proche, des déménagements à répétition, l'absence du père durant des périodes prolongées ainsi que plusieurs opérations chirurgicales difficiles.

---

<sup>1</sup> Je cite à partir des notes de Mara Vinadia, prises à l'époque de la thérapie. La description du cas Rebecca est basée également sur une série d'entretiens avec la praticienne en avril 2012. J'exprime ici ma gratitude pour sa disponibilité.

Lors de la première séance, Rebecca reste à une distance d'au moins trois mètres de la praticienne, et il est impossible pour Mara de s'orienter vers la petite fille. Mara raconte que n'importe quel mouvement de sa part la fait réagir violemment en se jetant par terre. Elle sent une simple intention de mouvement dans sa direction et en est troublée. Mara a alors l'idée de faire une série de statues avec son corps tout en gardant Rebecca dans sa vision périphérique, mais sans diriger son regard vers elle, et encore moins orienter son corps dans sa direction. Elle fait quelques pas, s'arrête, compose une série de figures immobiles avec son corps en s'assurant que Rebecca la remarque. Comme Rebecca ne réagit pas tout de suite, Mara continue et fait une nouvelle série de figures quelques pas plus loin. Lorsqu'elle en est à sa sixième série, elle remarque la petite fille s'est levée et commence à l'imiter. Mais elle n'imites pas la dernière série, mais la première, de sorte que Vinadia doit reprendre la séquence à zéro. Rebecca imite fidèlement les séries, mais avec un décalage de six.<sup>2</sup>

L'une des observations les plus étonnantes est que Rebecca imite les figures de plus en plus près de la praticienne, non seulement dans le temps, mais aussi dans l'espace, tout en acceptant progressivement de s'orienter vers Mara. Ce mouvement est une unité fondamentale, en ce sens qu'il n'est pas possible de désigner l'une des protagonistes comme étant réellement à l'initiative ; structurellement, on peut parler d'un espace relationnel qui se forme en spirale où les protagonistes se rapprochent progressivement. Mara n'est pas celle qui dicte le mouvement, elle est avant tout à l'écoute responsivement<sup>3</sup> des ouvertures offertes par Rebecca. Lors de la troisième séance, elle imite Mara avec cinq actions de « retard », tout en tolérant sa présence un

---

<sup>2</sup> Dans la recherche récente, la capacité d'imitation des autistes, longtemps rejetée, est désormais largement acceptée. Cf. Jacqueline Nadel 2011: *Imiter pour grandir. Développement du bébé et de l'enfant avec autisme*, Paris, Dunod.

<sup>3</sup> La notion de responsivité forgée par Bernhard Waldenfels (*Antwortregister*, Suhrkamp, 1994) convient particulièrement pour décrire l'attitude de la praticienne, qui se trouve dans un état d'attention et de réceptivité aiguë et dont l'expertise consiste à déployer les réponses appropriées aux mouvements de l'enfant.

peu plus près d'elle ; lors de la quatrième séance, le décalage diminue encore et après quelques séances supplémentaires, Vinadia parvient au point où Rebecca accepte sa présence corporelle à portée de main et elle décrit avec émotion le moment où la fille soutient son regard en face à face sans montrer les signes habituels de panique. Le processus continue plusieurs mois confirmant le progrès tant dans la capacité d'entrer en relation avec des personnes étrangères que dans l'articulation des mouvements corporels. Selon le témoignage des parents, la situation de Rebecca a continué de s'améliorer aussi par la suite.

Dans ce cas, on peut souligner plusieurs aspects après cette brève description. D'abord, dans ce processus, le diagnostic médical est beaucoup moins important que la structure intersubjective de l'espace et du temps. La praticienne ne projette aucun état « mental », « intérieur » dans la conscience de la petite fille<sup>4</sup> ; elle travaille exclusivement à structurer un espace où la relation soit possible. Dans son récit, le processus éducatif avec Rebecca est l'histoire de la construction et de l'extension d'un tel espace relationnel transcendantal<sup>5</sup>. Ensuite, du point de vue de Rebecca, on remarque une sensibilité très aigüe à la présence d'autrui : le refus de la relation ne peut donc pas être un symptôme d'indifférence, mais bien plutôt un signe d'hypersensibilité à cette présence. Rebecca agit comme si elle était complètement envahie par l'autre et qu'elle cherchait à échapper à cette présence par tous les moyens. Enfin, cette attitude d'échappement à la présence de l'autre est accompagnée par une rigidité du corps, d'une absence de contact avec le sol et d'une intolérance au toucher d'autrui, excepté (parfois) au pied. Ma thèse ici est que ces manifestations

---

<sup>4</sup> La plupart de la littérature la plus récente sur l'autisme semble adopter sans autre critique les théories positivistes de l'empathie, comme la « theory-theory ». On trouvera une critique utile de ces approches dans l'ouvrage de Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, MIT Press, 2005, chap. 7.

<sup>5</sup> J'emploie ici le terme « transcendantal » dans le sens de ce qui rend possible l'exercice des autres facultés.

corporelles ne sont pas seulement des symptômes, mais qu'elles sont partie intégrante de sa souffrance.

### 3. Excursus à propos des pratiques somatiques

De nombreuses pratiques somatiques, telles que la méthode feldenkrais ou encore la méthode Alexander<sup>6</sup>, se trouvent dans une situation contradictoire. Alors que ces méthodes montrent des résultats thérapeutiques incontestables, et rencontrent un succès croissant ces dernières années, il leur manque pourtant un discours théorique adapté. Comme le remarque Isabelle Ginot<sup>7</sup>, le discours de la méthode feldenkrais est caractérisé par une sorte de strabisme : d'une part, on trouve une série d'anecdotes personnelles et singulières, des sortes d'exempla sur le modèle « j'ai eu une blessure très grave – les médecins n'y comprenaient rien – j'ai ensuite rencontré un praticien et j'ai réussi à régler mon problème en travaillant dur ». Voilà le récit d'une expérience personnelle. D'autre part, on remarque un usage intensif du vocabulaire et des modes de discours scientifique, probablement parce que les protagonistes de la méthodes cherchent souvent les faveurs du monde scientifique et médical. Il est évident que ces deux types de discours ne vont pas ensemble, qu'ils manquent tous deux leur cible, qui est de parler de l'objet de la pratique, à savoir le corps-sujet. Comme l'écrit Ginot,

Whereas somatic practice incessantly exposes differences in and the immaterial and elusive nature of sensing, scientific discourse inscribes vertiginous individual experience into a larger scheme whose uniformity promotes generalization. Somatics induces us to *believe* in the “scientific,” universal, and “provable” nature of experience,

---

<sup>6</sup> On trouvera des informations détaillées sur le site internet de Mara Vinadia <maravinadia.com>, ainsi que sur celui du Regroupement pour l'éducation somatique au Canada : <<http://education-somatique.ca>>.

<sup>7</sup> Cf. notamment Isabelle Ginot 2010: « From Shusterman's Somaesthetics to a Radical Epistemology of Somatics », *Dance Research Journal*, 42/1, pp. 12-29.

in order to provide a stable collective context for what is fundamentally an unstable, highly individualized experience.<sup>8</sup>

De fait, les pratiques somatiques sont un champ très fécond pour mettre à l'épreuve et développer les idées de Merleau-Ponty sur la corporéité, la sensibilité, le mouvement et l'empathie, précisément parce qu'il cherchait toujours à situer son discours à l'écart de cette alternative de l'objectivité scientifique et des expériences privées. La tâche de la phénoménologie, à savoir celle de produire des concepts généraux à partir d'expériences singulières, est d'autant plus urgente que ces pratiques se développent rapidement et qu'elles ont donc besoin d'un discours qui rende compte du type d'expériences auxquelles elles donnent lieu.

#### 4. La zone de la jointure

Comme je l'ai suggéré, la stratégie de Vinadia consiste dans l'aménagement d'un espace (et d'un temps) relationnel d'intentions partagées, sur un plan corporel. De fait, cela correspond précisément à l'espace dont parle Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*. On y rencontre une série de termes clés renvoyant à cette zone de l'entre-deux, tels que *jointure*, *membrure*, *armature*, *intersection*, etc. En général, ces termes réfèrent à la structure invisible de l'être, à la matière des idées ou des essences, tandis que la nature intersubjective de cet entre-deux tend à rester implicite. Une lecture superficielle pourrait conduire à penser que le soi merleau-pontien est d'abord constitué solitairement face au monde et seulement ensuite confronté à la présence d'autres que lui. Cette impression est fautive pour deux raisons au moins : d'une part parce qu'il écrit, déjà en 1945, que « les essences séparées sont celles du langage »<sup>9</sup> et que puisque le langage est un phénomène social, on doit comprendre que Merleau-

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>9</sup> Cf. la préface de *Phénoménologie de la perception*, p. x.

Ponty conçoit les essences (et donc aussi le sujet conscient) comme fondées intersubjectivement. D'autre part parce qu'on trouve effectivement plusieurs passages dans *Le visible et l'invisible* où il pose explicitement sur le même plan la jointure entre moi et autrui et celle entre moi et le monde. Le passage qui suit montre clairement que la présence d'autrui est essentielle à ma relation avec le monde (et la précède peut-être). On pourrait appeler cela un espace relationnel transcendantal.

Qu'il s'agisse de mes rapports avec les choses ou de mes rapports avec autrui [...], la question est de savoir si [...] tout rapport de moi à l'Être jusque dans la vision, jusque dans la parole, n'est pas un rapport charnel, avec la chair du monde, où l'être «pur» ne transparaît qu'à l'horizon, dans une distance qui n'est pas rien, qui n'est pas déployée par moi, qui est quelque chose, qui donc lui appartient à lui, qui est, entre l'être «pur» et moi, l'épaisseur de son être pour moi, de son être pour les autres, et qui fait finalement que ce qui mérite le nom d'être ce n'est pas l'horizon d'être «pur», mais le système des perspectives qui y introduit, que l'être intégral est non devant moi, mais à l'*intersection* de mes vues et à l'*intersection* de mes vues et de celles des autres, à l'*intersection* de mes actes et à l'*intersection* de mes actes et de ceux des autres, que le monde sensible et le monde historique sont toujours des intermondes [...].

(VI, p. 114; je souligne)

Merleau-Ponty semble penser qu'une fusion de ma subjectivité avec celle d'autrui est impossible, de même que la coïncidence de mon toucher et de mon être-touché est impossible. Comme il l'écrit dans les premières pages du manuscrit, « Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais je ne parviens jamais à la coïncidence » (VI, p. 24). Mais d'un autre côté, dans le dernier chapitre, il envisage clairement la possibilité de toucher la faculté de toucher d'autrui : « Si ma main gauche peut toucher ma main droite pendant qu'elle palpe les tangibles, la toucher en train de toucher, retourner sur elle sa

palpation, pourquoi, touchant la main d'un autre, ne toucherais-je pas en elle le même pouvoir d'épouser les choses que j'ai touché dans la mienne ? » (VI, p. 183)<sup>10</sup> Mara Vinadia, comme la plupart des praticiens feldenkrais, affirme qu'elle perçoit effectivement le toucher et l'être-touché en même temps, non seulement sur son propre corps entre la main gauche et la droite, mais aussi entre son propre corps et celui de l'autre<sup>11</sup>. Elle parle du risque, et même du danger, de confondre sa propre sensibilité comme praticienne avec celle de l'autre. Particulièrement dans le cas d'enfants et de personnes fragiles, la praticienne doit être attentive, explique-t-elle, à ne pas diriger la sensibilité de l'autre, mais plutôt l'aider à atteindre un plus grande autonomie. Si la praticienne a raison, s'il y a vraiment la possibilité d'une coïncidence entre toucher et être touché, entre mon toucher et le toucher de l'autre, cela signifie que l'unité de mon corps propre n'est pas seulement liée à la réversibilité du touchant-touché<sup>12</sup>, mais aussi à la possibilité de leur confusion, que l'unité du monde perçu par moi et celui perçu par autrui est due à la possibilité de l'entrelacement des schémas corporels de moi et d'autrui. Alors, la zone de la jointure est un espace réellement étendu (bien que non mesurable) et pas seulement le point où les lignes du chiasme se croisent. Pour illustrer cette suggestion, je voudrais montrer une séquence tirée d'une session de Mara avec une petite fille, H. on voit à quel point il y a une unité profonde entre elle qui fait bouger son doudou, la praticienne qui la fait bouger et elle qui voit sa même faisant bouger un autre doudou.

---

<sup>10</sup> Jacob Rogozinski critique avec raison Merleau-Ponty pour avoir conçu la coïncidence touchant-touché comme une question seulement temporelle. Mais il manque à son commentaire des expériences concrètes. Cf. *Le moi et la chair*, Paris, Cerf, 2006, pp. 186-193.

<sup>11</sup> Kym Maclaren évoque dans un récent article la possibilité d'une telle confusion; cf. « Embodied Perceptions of Others as a Condition of Selfhood? Empirical and Phenomenological Considerations », *Journal of Consciousness Studies*, 2008, 15, 8, p. 80.

<sup>12</sup> Comme l'écrit Merleau-Ponty dans un passage célèbre du *Visible et l'invisible*, « Si ma main gauche peut toucher ma main droite pendant qu'elle palpe les tangibles, la toucher en train de toucher, retourner sur elle sa palpation, pourquoi, touchant la main d'un autre, ne toucherais-je pas le même pouvoir d'épouser les choses que j'ai touché dans la mienne ? » (VI, p. 183)

## 5. Espace relationnel et objet transitionnel

On est témoin ici d'une communauté éphémère du sentir, où le mouvement suggéré par la praticienne est simultané et identique au mouvement imprimé par la fille à son doudou et à son acte d'observer sa mère faisant la même chose. On ne comprend la situation que si on conçoit les trois aspects comme procédant d'une unité plus profonde, celle d'un espace affectif partagé. Dans d'autres situations, avec des enfants, Vinadia utilise de manière très novatrice les doudous, par exemple lorsqu'un enfant ne veut pas qu'on le touche. Elle effectue sur un doudou les mouvements qu'elle voudrait faire avec l'enfant ; l'enfant va observer ces mouvements et chercher à les imiter avec son propre doudou, doit directement pendant la séance, soit à la maison, après coup, et progressivement, il se laissera toucher par la praticienne. Ici, l'objet transitionnel ne peut pas être considéré comme un représentant de la mère ou des parents comme le suggérait Winnicott, mais plutôt comme un représentant du soi de l'enfant. De fait, il faut questionner la notion même de représentation ici : Winnicott affirme que l'objet transitionnel est un substitut du sein ou de la mère<sup>13</sup>, ce qui impliquerait que le petit enfant possède déjà une notion de « mère » ou de « sein » et que cet ours en peluche se doublerait d'un symbole pour le sein ou la mère. Mais un bébé de 6 ou 8 mois ne possède certainement pas ces notions – le doudou l'aide seulement à ouvrir un espace pour établir une relation avec lui-même. On comment simplement une pétition de principe en lui attribuant tacitement une telle maîtrise conceptuelle. Comme le suggère la pratique de Vinadia, le doudou est un représentant du soi en construction et en relation. Plutôt qu'un substitut d'un être déjà existant, le doudou est un moyen pour l'enfant d'accepter d'être observé / touché / bougé par

---

<sup>13</sup> Winnicott semble penser que l'objet transitionnel compense l'absence de la mère – mais il aurait pu également penser qu'il est la fonction du processus d'autonomisation de l'enfant. (cf. *Jeu et réalité*, Gallimard, coll. Folio, pp. 42-43).

d'autres puisque ces actes sont d'abord exercés sur le doudou. L'objet transitionnel est le dépositaire des différentes attitudes affectives possibles à l'égard du monde et des autres. Mara fait un usage intensif des doudous dans sa pratique avec les enfants. Ils les utilisent spontanément comme des manières d'exprimer leurs sentiments à l'égard de leur situation, comme p. ex. leur colère face à la naissance d'un petit frère / sœur. Ils se comportent avec les doudous généralement comme avec des représentants d'eux-mêmes et non pas premièrement comme avec des instances d'autres personnes.

Revenant au cas de Rebecca, une observation peu surprenante est qu'elle n'avait pas de doudou au début de la démarche avec Mara ; aucun animal en peluche ou autre objet qui aurait pu faire office de projection de son soi et de ses liens affectifs avec les autres. Le fait qu'elle cherchait toujours à échapper à la présence des autres montre qu'elle n'arrivait pas à assumer l'espace relationnel où elle est vouée à se laisser transformer par cette même présence. L'introduction de doudous dans la pratique éducative est une manière d'évaluer le progrès de l'enfant en direction d'une relation libérée avec autrui, ce qui fut également le cas avec Rebecca. Il faudrait sans doute une recherche nouvelle pour comparer les intersections du chiasme merleau-pontien et les phénomènes transitionnels winnicottiens, mais on peut tout de même indiquer où se situe la différence. Winnicott présuppose l'existence d'un monde intérieur de l'enfant face au monde externe des parents et de la société. Une approche merleau-pontienne suggérerait que l'espace transitionnel est en fait un espace primitif d'où un soi dans le plein sens peut émerger. Mais pour qu'un soi émerge, il doit y avoir déjà une sorte de *self-awareness* fondamentale sur la base de laquelle cette émergence a lieu, même pour les autistes. Comme le remarque Zahavi, "There is nothing to

suggest that autistic persons lack first-personal access to their own occurrent experiences, perceptions, desires, thoughts, and emotions.”<sup>14</sup>

## 6. L'institution diacritique du soi

Quelle est alors la relation entre la *self-awareness* implicite du corps et le soi dans le sens d'un sujet conscient ? Kym Maclaren a-t-elle raison de soutenir qu'il n'y a pas de *self-awareness* « avant » l'avènement de l'autre ? Autrement dit, qu'en est-il du soi de Rebecca lorsqu'elle est arrivée chez Mara Vinadia ? Était-il non existant ? Mutilé ? Sous-développé ? Embryonnaire ? La réponse peut être esquissée à travers une description phénoménologique de l'existence charnelle. Selon Merleau-Ponty, l'image de notre corps propre inclut la présence d'autrui. Plus précisément, on peut lire dans *Le visible et l'invisible* que ma conscience de moi-même est envers du regard de l'autre sur moi. Comme il l'écrit dans le chapitre intitulé « Interrogation et dialectique », « nous-mêmes n'avons pas, de quelqu'un et de nous, deux images côte à côte, mais une seule image où nous sommes impliqués tous deux, que ma conscience de moi-même et mon mythe d'autrui sont, non pas deux contradictions mais l'envers l'un de l'autre. » (VI, p. 113)

Avec Rebecca, on assiste à l'avènement de son être-soi, dans l'interaction même avec l'autre. Dans le récit de Mara, le regard est d'une extrême importance : dans les premières séances, elle raconte qu'il était entièrement impossible de la regarder directement, de même qu'elle ne regardait jamais la thérapeute en face. Son imitation des mouvements suggérés par Mara était possible par la vision périphérique, i.e. en faisant comme si sa présence était indifférente. Tout se passe comme si un espace impersonnel devait être aménagé, libre du regard pénétrant, examinant contrôlant de l'autre. Mais bien sûr, le regard n'est pas absent, il est seulement neutralisé.

---

<sup>14</sup> Dan Zahavi, *op. cit.*, p. 215.

Progressivement, Rebecca se rapproche, dans le temps comme dans l'espace, et prend même des initiatives elle-même pour une activité commune. Comme le montre Maclaren, l'émergence d'un sens du soi est précédé par un regard et un comportement spécifiques de l'autre, et le soi qui émerge est limité par les capacités corporelles de l'enfant.

Ainsi, l'émergence de cet espace partagé est une condition pour l'émergence de l'être-soi, c'est-à-dire de l'émergence de la capacité de l'enfant à ressentir à la première personne. En termes merleau-pontiens, on pourrait dire que le schéma corporel est à la fois la figure de la singularité de chaque personne et aussi de la substance partagée de la chair. Avant cela, Rebecca n'était dans l'incapacité de se concentrer sur une seule activité plus que quelques secondes, et elle avait tendance à s'infliger de la douleur en se tapant la tête au sol. Ces deux symptômes montrent que son sens du soi était problématique parce qu'elle était incapable d'habiter sa propre existence et elle devait ressentir de la douleur pour s'assurer de sa propre existence. De plus, la rigidité de son corps, spécialement lorsque la présence d'autres personnes est ressentie comme une menace, l'absence de contact avec le sol expriment l'échec de se sentir une partie de la chair commune : le corps reste rigide et arqué et ne donne lieu à aucune réflexivité par la courbe caractéristique de la chair. Comme l'écrit Merleau-Ponty dans une note datée de janvier 1960,

Quand l'organisme de l'embryon se met à percevoir, il n'y a pas création par le corps en soi d'un Pour soi, et il n'y a pas descente dans le corps d'une âme préétablie, il y a que le tourbillon de l'embryogenèse soudain se centre sur le creux intérieur qu'elle préparait (VI, p. 282).

## 7. Le bruit transcendantal de la chair

Chez Merleau-Ponty, le silence est le contraire de la parole. Mais son insistance sur ce terme a conduit des générations de commentateurs à imaginer le domaine du pré-réflexif comme un domaine sans bruit. Lorsqu'il écrit que le philosophe devrait se taire et « coïncider en silence », on l'a compris généralement dans un sens mataphorique ; écouter le silence, voilà une expression paradoxale qu'il ne faut pas comprendre littéralement, n'est-ce pas ?

Le philosophe parle, mais c'est une faiblesse en lui, et une faiblesse inexplicable: il devrait se taire, coïncider en silence, et rejoindre dans l'Être une philosophie qui y est déjà faite. Tout se passe au contraire comme s'il voulait mettre en mots un certain silence en lui qu'il écoute. Son «œuvre» entière est cet effort absurde. Il écrivait pour dire son contact avec l'Être; il ne l'a pas dit, et ne saurait le dire, puisque c'est du silence. (VI, p. 164)

La chair est définie comme un domaine sans langage. Puisqu'elle est indifférenciée, elle doit être silencieuse ; il n'y a pas de sons dans la chair, seulement des figures. Mais le comportement de Rebecca donne à penser que si le domaine de la chair est sans parole, il n'est certainement pas sans bruit. Écouter le silence peut donc aussi être compris à la lettre, comme une façon de prêter l'oreille aux sons sauvages de la chair. Mais cela implique que le silence ne soit pas une simple absence de sons. L'autisme, comme j'ai essayé de le montrer, est un état où le sujet n'a pas accès à une solitude choisie, mais cherche constamment à se protéger de l'intrusion de l'altérité des autres. La personne autiste n'est ni dans une situation de solitude, ni de silence – au contraire, elle est constamment aux prises avec la présence envahissante de l'altérité et avec un bruit envahissant qui la harcèle et empêche toute relation apaisée avec elle-même. Cette altérité envahissante est aussi un bruit insupportable exprimé par Rebecca elle-même par ses cris, ses râles et la douleur qu'elle s'inflige. De

manière significative, la domination de ces bruits est concomitante avec une perte de la parole. Rebecca ne parlait pas du tout lorsqu'elle a entamé les sessions de Feldenkrais avec Mara. Dans le cours du processus, elle a reconquis la capacité de parler, d'abord par de brefs morceaux de phrase, puis par des phrases plus longues. Mara explique qu'on « reconnaît clairement la mélodie d'une phrase : le début, les accents, les suspensions, les respirations, la fin. Le son chante dans la structure de la phrase, bien que certains mots restent incompréhensibles. »

Comment, dès lors, la parole entre-t-elle à nouveau dans le monde de Rebecca ? Comme le suggère Merleau-Ponty dans une autre note de travail, la parole entre chez l'enfant *à travers* le silence, *en tant que* silence. Il veut dire par là, à mon avis, que la parole est appelée par un silence vécu comme absence de parole. La parole ne peut pénétrer dans son monde aussi longtemps qu'elle est envahie par le vacarme terrifiant de la présence d'autrui. Ainsi, la manière dont elle se dispose à se laisser pénétrer à nouveau par la parole est étroitement liée à la manière dont son corps se laisse fléchir.

Il faut bien que la parole entre chez l'enfant comme silence, – perce jusqu'à lui à travers le silence et comme silence [...] – Silence = absence de parole due. C'est ce négatif fécond qui est institué par la chair, par sa déhiscence – le négatif, le néant, c'est le dédoublé, les 2 feuillets du corps, le dedans et le dehors articulés l'un sur l'autre (VI, p. 311).

L'idée de la parole *en tant que* silence montre que Merleau-Ponty admettrait une conception du silence comme bruit. Autrement dit, la parole est ce qui rend possible le silence, de même que la présence d'autrui est ce qui rend la solitude possible.