

## Toucher et Langage. Le Secret chez Levinas

### Touch and Language. The Levinasian Concept of Secret

**Erika Natalia MOLINA GARCIA**

*Docteure en Philosophie, enseignante-chercheuse  
Universidad de La Frontera, Chile*

#### Abstract

There is a relationship between touch and language at the heart of which lies the philosophical problem of the secret. As Derrida points out, since Aristotle touch has been qualified as *ἄδηλον*: secret, nocturnal, barely apparent. After some brief etymological remarks, in this article, I explore the mystery that touch represents for language through Levinas' concept of the secret, thematizing two levels: first, that of the contemporary critique of ocularcentrism, then the level of the tactile experiences that can hardly be put into words.

*Le langage est une peau [...]. C'est comme si j'avais des mots en guise de doigts, ou des doigts au bout de mes mots. (Barthes, 87)*

**I**l existe un rapport particulier entre toucher et langage au cœur duquel se trouve la question du secret. Il semblerait que du toucher au langage et du langage au toucher il y ait un *hiatus*, un excès ou un manque, mais certainement une suspension, une épaisseur, pour ne pas dire une discontinuité qui ne saurait être ignorée : un inavouable qui se doit d'être avoué. Mais est-ce juste une insuffisance du langage ? Comme si toucher et langage étaient d'ores et déjà et avec certitude deux choses séparés, deux substances tout à fait à part dont les rapports seraient seulement extérieurs ? Mais n'y a-t-il pas des mots dans les caresses et des caresses dans les mots ? Comme le souligne Derrida, depuis Aristote, le toucher est conçu comme *ἄδηλον*, « inapparent, obscur, secret, nocturne » (Derrida, 2000, 14). Au deuxième livre du *Traité de l'Âme*, une théorie du toucher est esquissée, commençant par un comparatif avec les autres sens au cours duquel tout ce que l'on peut aisément saisir dans leur cas, leurs objets, leurs organes, s'avère être dans le cas du toucher *ἄδηλον* (Aristote, 134), c'est-à-dire incertain, vague, peu visible (Chantraine, 272). Il n'est pas clair, il n'est pas transparent, *οὐκ ἔστιν ἔνδηλον* (Aristote, 132) pour l'esprit humain, pour l'analyse que nous sommes capables de faire de nos ressentis tactiles, quel est l'œil ou le nez du toucher, ni quelle l'unité de son objet, puisqu'il nous donne à savourer autant le chaud que le froid, le sec et l'humide, le dur et le mou (*θερμὸν*

*ψυχρόν, ξηρόν ὑγρόν, σκληρόν μαλακόν*) et bien d’autres gammes de sensibles tactiles semblables –indique Aristote.

Or, même si avec l’usage de l’adjectif *ἄδηλον* ou de la phrase *οὐκ ἔστιν ἔνδηλον*, Aristote fait spécifiquement référence à cette opacité préliminaire et comparative du toucher et non pas à une définition absolue du tactile comme l’obscur en soi ni à une synonymie simple entre le toucher et l’incertain ou entre le toucher et ce qui reste celé, l’observation de Derrida peut nous amener à discerner un certain rapport entre le toucher et l’opaque, entre le toucher et le nocturne qui est significatif tant au niveau du discours philosophique et de la culture, qu’au niveau de notre expérience quotidienne. L’observation de Derrida prend sens, en effet, au sein de la critique contemporaine de la tradition et de l’ontologie classique, particulièrement dans un de ses volets : la critique de ce que l’on peut désigner comme l’oculocentrisme ou *hégémonie de la vision* (Levin, 191).

« There is a very strong tendency in vision to grasp and fixate, to reify and totalize: a tendency to dominate, secure, and control, which eventually, because it was so extensively promoted, assumed a certain uncontested hegemony over our culture and its philosophical discourse, establishing, in keeping with the instrumental rationality of our culture and the technological character of our society, an ocularcentric metaphysics of presence. » (Levin, 212)

L’hégémonie de la vision serait un trait culturel qui, de Platon à Kant, en passant par Descartes, privilégierait les valeurs de clarté et distinction, de contrôle et de maîtrise, de transparence et d’accessibilité, d’exhaustivité et d’unité, de pureté et de dépuration, dans les domaines de la connaissance, de l’ontologie et de la moralité. Hiérarchie axiologique qui ne saurait être dissociée, d’après cette critique, de l’ordre de nos sociétés et la violence qui les caractériserait car ce paradigme, au départ sensé, du point de vue du sensoriel et du somatique, se déploierait dans une certaine idée de la Raison et du raisonnable qui, par des dispositifs subjectifs et sociétaux déterminés, mettrait en œuvre de manière démesurée ces valeurs comme des attentes et des impératifs. Dans cette optique, le toucher serait méprisé, relégué à l’obscurité et la confusion, voire même à la catégorie du mal en tant que symbole du corps et du péché. En revanche, il devient symbole d’une toute autre hiérarchie axiologique, précisément car *ἄδηλον*, précisément en vertu de son retrait et sa résistance à la maîtrise du *λόγος*, voire en vertu de son *secret*. Ainsi, sur le plan conceptuel, toucher et secret s’allient pour devenir foyer de résistance face à la tradition, à des sociétés spéculaires et spectaculaires du tout-visible et de contrôle.

Première note sur le toucher et le langage alors : si nous considérons le langage comme l’outil de la Raison, c’est-à-dire comme la technologie ou la médiation permettant de déchiffrer

le monde dans un paradigme où comprendre signifie étiqueter et classer, mesurer et calculer, alors le toucher garde et gardera à jamais son secret, résistant, sinon à la connaissance, du moins à ce type précis de connaissance. D’un autre côté, depuis la perspective de notre expérience quotidienne, il va sans dire que le toucher est *ἄδηλον* : il est difficile d’exprimer nos vécus tactiles avec des mots et même de les saisir distinctement dans notre mémoire et notre regard intérieur. Contrairement à la vue, l’expérience tactile s’imprime en nous de façon subtile, sans définition dans un espace extérieur objectif, par une trace immanente. Même si nous devrions réfléchir davantage à l’influence qu’aura eu l’oculocentrisme sur le manque de mots, de granularité et clarté linguistique dans l’expression de nos vécus tactiles, il semblerait que le toucher ait une opacité et un silence qui lui sont propres et que nous n’éprouverions, peut-être, pas uniquement en tant qu’héritiers de l’hégémonie de la vision, mais tout simplement en tant qu’êtres gorgés de désirs : « Du "voir" au toucher, le secret appartient à ce qui, dans le désir, doit rester caché. » (Dufourmantelle, 21)

Le rapport du toucher au langage est, en effet, ambigu, ardu, et ce sont les rencontres tactiles celles qui finissent par être souvent les plus inavouables, soit par excès, soit par défaut, en vertu de la vie qui déborde dans l’envie de la rencontre amoureuse, ou en vertu de la mort qui guette dans la violence d’un coup ou dans le heurt d’un contact non consenti. Entre caresses, chocs et attouchements, le toucher est le lieu des secrets les plus crus et les plus intimes. Ainsi posés, de façon préliminaire, les enjeux qui étayent le rapport entre toucher et langage sur le pivot du secret, dans ce texte nous voudrions explorer la question du secret chez Levinas, élucidant ainsi, grâce à son travail, la secrète tactilité au sein de nos mots.

### 1. *Secretum meum mihi* : étymologies tactiles

*Je pense que le commencement du langage est le visage. [...] Dans le mot de compréhension, nous entendons le fait de prendre et de comprendre, c’est-à-dire d’englober, de s’approprier. (Levinas, 2012, 13)*

Pour commencer, nous voudrions souligner la tactilité au sein de nos mots : littéralement, étymologiquement. Comme le rappelle Levinas, le mot *com-prendre* évoque le fait même de *prendre*, l’action, mais surtout le geste haptique de chercher un contact : étendre le bras, atteindre, avoir sous la main, la poser et, finalement, saisir. Les noms et les verbes grâce auxquels nous cherchons à nous *approcher*, certes, des autres sujets, mais aussi bien de toute altérité, soit-elle humaine, animale, divine ou même des objets, portent en eux la trace du

mouvement et du contact somatiques par lesquels une approche a de fait lieu. Si les mots ont encore un sens, malgré nos descriptions et récits qui étayent la connaissance du monde, nos capacités d’abstraction et nos rapports aux autres et qui se construisent de plus en plus à distance, comme des rapports théoriques et symboliques, à chaque fois davantage médiatisés par le langage, c’est car ils évoquent des actions et des rapports tactiles. Ceci est clair dans l’étymologie du mot secret.

Comme l’indique –parmi d’autres– Bok en 1983 (Bok, 6), Derrida dans son Séminaire de 1991-92 ou Dufourmantelle dans son inégalable ouvrage sur ce thème, le mot *secret* vient du « *se-cernere* latin, avec tous les paradoxes de la coupure, du cerne, de la séparation et du discernable comme indiscernable, la crypte grecque comme ce qui masque, cache ou code mais ne sépare pas nécessairement » (Derrida, 2024, 124). *Cernere* voulant dire « tamiser, passer au crible, séparer, diviser » et à partir de là aussi « résoudre, décider » (Suckau, 101), le secret porte la signification d’une chose mise à part, physiquement écartée ou distillée, un résidu après le passage par un tamis ou le fruit d’une sélection grâce à l’application de certains critères, seuils et limites : « Quand le mot *segreda/secretus* apparaît dans les textes du Moyen Âge autour du XII<sup>e</sup> siècle, il qualifie d’abord la séparation des bons et des mauvais grains d’une récolte, et, par extension, toute forme de mise à l’écart » (Dufourmantelle, 21). Cette étymologie nous parle ainsi de dis-cernement, quoique tout d’abord non pas dans l’abstraction, mais comme un geste effectif de triage, un traçage de lignes, une classification et une séparation concrètes. Ensuite, Bok (Bok, 7) et Derrida reprennent également une deuxième lignée étymologique du secret, cette fois en langue allemande : « le *Geheimnis* germanique qui marque davantage le dedans de l’intériorité familiale, domestique, mystérieuse » (Derrida, 2024, 124). De cette façon, à partir d’une étymologie qui évoque en latin la tactilité d’un geste de tri et séparation, notamment d’un geste avec une direction précise, envers soi-même (*se-cernere*), faisant la part de ce qui revient à soi et de ce qui est du ressort des autres, le secret emmuraille ses détenteurs et cumule des traits et des connotations liées à l’exclusion et l’exception. Comme souligna Jankélévitch : « le secret isole, étant secret de l’un par rapport à l’autre » (Jankélévitch, 14). Le secret délimite *le moi* et *le nous*, et plane dans un nouage sémantique lié au sacré, à l’intime, au privé, aux non-dits, au silence, à l’interdit, au dégradant, au clandestin et aux tromperies (Bok, 7). Ainsi, il n’est pas anodin de mettre en mots l’affinité entre le sens du secret et celui du toucher et de la peau : il s’agit dans les deux cas de limites, de frontières sensibles, poreuses, changeantes, des confins réagissants qui nous dessinent et demandent d’être respectés.

## 2. Le Secret chez Levinas

*Ce n'est plus l'homme, à vocation propre, qui chercherait ou posséderait la vérité ; c'est la vérité qui suscite et tient l'homme (sans tenir à lui !). L'intériorité du moi identique à lui-même, se dissout dans la totalité sans replis, ni secrets. Tout l'humain est dehors. (Levinas, 1984, 97)*

Critiquant le positivisme des sciences humaines, Levinas revendique une figure du secret qui résisterait à la totalisation –en l’occurrence– de la science : secret comme résistance de ce qu’un sujet est véritablement par opposition à la réduction et la totalisation d’un déchiffrement absolu, d’une vérité scientifique qui *ne tient pas* à l’humain, d’une connaissance sans recoins, sans replis, sans mystère. Le secret apparaît pour ôter le sujet à la *Mathesis Universalis*, à la science du tout mesurable et du tout classifiable, du tout exposé à *la lumière* de la Raison. Ceci nous donne le ton de la thématization levinasienne du secret : l’auteur cherche à articuler une philosophie contre la Totalité, contre toute totalisation simplificatrice des rapports humains, voire contre tout totalitarisme, et il est dans ce cadre que le secret devient –quoiqu’uniquement par moments– un des concepts investis avec l’opacité nécessaire pour résister au tout-visible de l’Être et la Raison. Cette notion du secret résonne avec celle de la taxinomie tripartite de *l’être sans mots, dans le langage* qu’Agamben reprend de l’œuvre de Max Kommerell. Cette taxinomie établit une différence entre :

« [...] l’énigme (*Rätsel*) où plus l’être parlant cherche à s’exprimer par les mots, plus il se rend incompréhensible [...] ; le secret (*Geheimnis*), qui reste inexprimé dans l’énigme et n’est autre que l’être même de l’homme en tant qu’il vit dans la vérité du langage ; le mystère (*Mysterium*), qui est la mise en scène sous forme de pantomime du secret. » (Agamben, 2006, 204-205)

Donnons encore une autre épaisseur à cette triade énigme/secret/mystère avec les mots de Dufourmantelle :

« Le secret n’est pas l’énigme ni le mystère vers lequel, pourtant, il fait signe. Énigme et mystère relèvent davantage du latin *occulta* que de la mise à part du *segreda*. L’énigme est une connaissance non encore dévoilée par la science ou l’expérience. Quant au mystère, n’est-il pas ce chiffre clé qui ne cesse de relancer plus loin son infracturable permanence ? » (Dufourmantelle, 21)

Ainsi, autant pour Agamben que pour Dufourmantelle, le secret se distingue de l’énigme et du mystère étant – comme pour Levinas – le propre de l’humain. Néanmoins, le secret est pour Levinas le propre de l’humain, non pas comme essence alinguistique de la langue et rapport indéfectiblement inavouable à la vérité, mais précisément comme pli résistant à la vérité, pli où l’humain reste à couvert, protégé, non pas comme monade solitaire, mais comme face-à-face interhumain. Cet *entre* qui est le cœur de l’humain pour Levinas est voué à rester secret. Cette

notion du secret levinasienne est très exactement le contraire de ce que Jankélévitch a défini comme le secret en 1976 : « [...] tandis que la science n’est pas sans le respect philosophique du mystère, le scientisme est plutôt l’indiscrétion philosophale qui prend pour un secret le mystère constitutionnel de l’existence. » (Jankélévitch, 14).

Si pour Jankélévitch le secret, par opposition au mystère, n’est qu’un labyrinthe artificiel, plus ou moins difficile à déchiffrer –mais en principe, toujours déchiffrable, comme l’énigme chez Dufourmantelle–, propre aux sectes, aux initiés, aux scientifiques, voire à ceux qui croient pouvoir parvenir à et détenir la vérité, dont la caractéristique n’est, alors, pas de ne pas être connaissable ni connu, mais de ne pas être divulgué, le secret pour Levinas peut parfois désigner précisément ce qui résiste à une telle connaissance et à toute possession : « Le réel ne doit pas seulement être déterminé dans son objectivité historique, mais aussi à partir du *secret* qui interrompt la continuité du temps historique, à partir des intentions intérieures. Le pluralisme de la société n’est possible qu’à partir de ce secret. » (Levinas, 1990, 51). Une idée qui cherche à synthétiser les inviolables replis de chaque subjectivité comme l’idée d’histoire peut ainsi être contestée à l’aide du concept du secret qui constitue chaque personne comme lieu du lien interhumain : « le non-synthétisable par excellence » (Levinas, 1982, 71).

Or, cet usage du secret comme stratagème anti-totalisant, un autre nom du non-synthétisable, comme le *mystère* chez Jankélévitch ou Dufourmantelle, ne sera pas le seul chez Levinas. Ainsi, en commentant ce passage sur l’histoire, le secret et le pluralisme dans son entretien de 1981 avec Philippe Nemo, *Éthique et Infini*, Levinas indique : « La phrase [...] reste encore assez formelle par rapport à ce qui m’apparaît aujourd’hui comme l’essentiel. Car il ne faut pas déduire de ce que je viens de dire une sous-estimation quelconque de la raison et de l’aspiration de la raison à l’universalité. » (*Ibid.*, 74). Autrement dit, il ne s’agit pas de condamner tous les modes ou conceptions de la raison, ni de définir la subjectivité et le lien interhumain uniquement de façon négative comme secret non-synthétisable. De cette manière, si Levinas utilise une figure du secret à son compte, elle est précise, à savoir : « [...] ce secret qu’est pour chacun sa vie, secret qui ne tient pas à une clôture qui isolerait quelque domaine rigoureusement privé d’une intériorité fermée, mais secret qui tient à la responsabilité pour autrui [...] » (*Ibid.*, 75).

Or, à l’origine de l’usage ambigu des termes, il y a chez Levinas une nécessité. L’ambiguïté est, en effet, due. En elle réside la consistance et la précision de sa philosophie. L’ambiguïté est

recherchée, tout comme l’oxymore, la négation, l’emphase, l’hyperbole<sup>1</sup>, et travaillée en tant que stratégie discursive sans laquelle la rencontre interhumaine avec les enjeux métaphysiques et éthiques qu’elle comporte ne pourrait s’exprimer. Pour traduire en langage philosophique – voire en langage tout court– des non-phénomènes, c’est-à-dire des événements qui résistent et défient la visibilisation du *λόγος* –le contact interhumain, le Visage, la caresse ou la subjectivation par obsession et par impossibilité de dérobade face à la responsabilité pour autrui–, il est impératif d’élaborer un style dont l’ambiguïté structurelle permette de répondre à des tels événements sans trop les réduire ni les réifier : « Le Dire indicible se prête au Dit [...], mais se laisse réduire, sans effacer l’indicible dans l’ambiguïté ou dans l’énigme du transcendant où l’esprit essoufflé retient un écho qui s’éloigne. » (Levinas, 1978, 76). Le *Dire* de la rencontre interhumaine se prête au langage, au *Dit*, tout en résistant. Il s’y retrouve inévitablement trahi, profané, l’inavouable est avoué, mais seulement de manière oblique, dans la torsion, dans l’ambiguïté ou l’énigme qui tentent de saisir sans trop malmener l’écho, la trace d’une rencontre sensible qui n’a jamais été présente, qui ne le sera jamais, mais qui n’objecte pas, pour autant, toute forme d’épiphanie. De là que l’on puisse encore parler de l’indicible du contact avec des travaux comme ceux de Levinas ou Dufourmantelle :

« Secrète est la connaissance promise à celui seul qui est initié. Secret est ce qui, retranché à la vue, n’apparaît que de biais : le crâne de l’anamorphose, le prénom aimé que chantent les notes d’une partition, le sceau d’une alliance qui engage deux êtres à l’exception des autres. Secret est le motif d’un serment, et, à ce titre, pouvant être trahi. » (Dufourmantelle, 19)

Plurivoque et ambigu, le secret peut bien être utilisé chez Levinas pour référer au secret du moi qui résiste à la totalisation, au secret de l’autre qui est toujours absolument autre, au secret du monde qui est perdu dans un certain mode économique de l’habiter, mais aussi à une forme de la subjectivité qui est postérieure à et comme une chosification du processus de subjectivation que l’auteur tente de mettre en mots. Cette forme de la subjectivité, dirions-nous non-levinasienne ou ontologique, l’*intériorité fermée* dont parle l’entretien, est représentée par le mythe de Gygès (Platon, 71-77), personnage qui grâce à son anneau devient invisible à sa guise et vit ainsi parfois comme un brave homme parmi ses semblables, parfois comme un voyou lorsque personne ne le voit.

Or, pour complexifier davantage la question, dans les mots de Francis Guibal, qui analyse en profondeur le secret chez Levinas, la subjectivité dont le philosophe nous parle, préalable à

---

<sup>1</sup> L’ambiguïté étant clé parmi ces traits cruciaux de l’écriture levinasienne. Pour une analyse détaillée de cette question Cf. Jan Bierhanzl, *La rupture du sens*.

celle représentée par Gygès, est une subjectivité, dans un certain sens, sans secret, une pure exposition : « Aux antipodes, donc, de Gygès et de son intériorité protégée par l'invisibilité, la subjectivité ici serait comme arrachée à elle-même, dépouillée de toute assise en soi, réduite à une "intériorité sans secret" [...]. » (Guibal, 140). Dans les mots de Levinas :

« J'ai été depuis toujours exposé à l'assignation de la responsabilité, comme placé sous un soleil de plomb, sans ombre protectrice, où s'évanouit tout résidu de mystère, d'arrière-pensée par où la déroboade serait possible. Exposition sans retenue à l'endroit même où se produit le traumatisme, joue tendue au coup qui frappe déjà [...]. Elle rompt le secret de Gygès, du sujet voyant sans être vu, sans s'exposer, le secret du sujet intérieur. » (Levinas, 1978, 227)

De cette manière, nous avons tenté de saisir dans cette partie, grâce à Levinas, la phénoménalité de ce qui ne se montre pas, le rapport du langage au toucher, essayant de mettre en mots des vécus tactiles sans les forcer, sans dire ce qui est indicible : « L'un s'expose à l'autre comme une peau s'expose à ce qui la blesse [...], *avant le Dit*, le Dire découvre l'un qui parle [...] comme on se découvre en négligeant les défenses, en quittant l'abri, en s'exposant à l'outrage » (Levinas, 1878, 83). En somme, l'auteur réfère surtout deux acceptions du secret, évoquées dans nos considérations sur l'étymologie : le secret qui dessine les contours du *moi* et celui qui dessine les contours du *nous*. Ce sont deux secrets qui renvoient l'un à l'autre puisqu'il s'agit d'un *moi* qui n'est qu'un *nous* et d'un *nous* qui peut uniquement être tel dans le pluralisme des secrets absolus que nous sommes tous et chacun. Nous dirions ainsi que le secret du psychisme et le secret du sacré sont chez Levinas, en effet, le même : le secret d'autrui. Synonymie de l'énigme, le secret et le mystère sur fond d'altérité. Mais pour que ce soit très clair, il faudra terminer par énoncer les choses plus simplement : chez Levinas, le secret de Gygès, celui de l'intériorité fermée du *moi* n'est que postérieur au secret de la rencontre interhumaine où c'est le secret de l'altérité d'autrui qui me frappe. Pourtant, pour cet auteur, face à la prétention de totalisation de la connaissance ou de la politique, ce secret du *moi*, même si postérieur, aura toujours une légitimité, devant être sans cesse revendiqué et protégé.

### 3. Du tact : entre tyrannies de la transparence et tyrannies de l'opacité

*La philosophie dé-couvre certes la signification de ces événements, mais ces événements se produisent sans que la découverte (ou la vérité) soit leur destin sans même qu'aucune découverte antérieure éclaire la production de ces événements, essentiellement nocturnes.* (Levinas, 1990, 13)

Nous voudrions finir par des considérations plus générales sur ce qu'une défense du secret, tout en étant justifiée, peut nous faire risquer si elle n'est pas faite avec du tact. Si le secret demeure le cœur du rapport entre toucher et langage, et si l'on peut soupçonner que la résistance

du toucher par rapport au *λόγος* tient à bien plus qu’aux péripéties d’une culture donnée –la nôtre, en l’occurrence–, plutôt à une opacité propre au toucher, malgré tout « le langage est une peau » (Barthes, 87) : notre langage touche à distance, nous sommes touchés par les mots des autres et il est dans la langue que nous faisons preuve (ou pas) de tact, que notre torse, nos bras et nos mains s’étendent au-delà de nos corps pour accueillir ou rejeter l’autre dans la parole. « Hospitalité langagière » (Ricœur, 20 ; Diez Fischer, 2014, 87) qui évoque le tact, la délicatesse, voire le sens de la *juste distance* dans l’accueil linguistique. Si Ricœur et Diez Fischer parlent d’hospitalité langagière dans le contexte d’une thématization sur la traduction, il nous semble qu’il faut étendre le sens de cette formule pour l’entendre résonner à propos de chaque situation où des sujets se rencontrent et tissent leurs liens sur des médiations qui sont toujours tacto-linguistiques. Lorsqu’il ne s’agit pas d’un simple échange d’informations, et même parfois dans ce cas-là, dans chaque conversation des dynamiques de fermeture et d’ouverture entrent en jeu et passent, bien sûr, par des registres non-linguistiques, somatiques et gestuels, mais surtout par la façon dont la langue met en mots ce dont nos corps sont capables, leurs agencements, leurs fluidités, leurs obstructions.

Dans ce sens, le tact, la justesse dans le contact, désigne ce moment où nous devenons aptes à la rencontre, à nous relier les uns aux autres *tout en tenant*, en nous tenant et en nous soutenant les uns aux autres. Entre l’anxiété d’aller vers l’autre et de s’en éloigner, *nous nous tenons*, le *moi* et le *nous*, dans le face-à-face. Le tact est ainsi re-tenue car il évoque la régulation de nos forces, la façon que nous avons de nous tenir pour nous soutenir les uns aux autres dans le langage, retrouvant à chaque fois les point d’appui et les intensités plus ou moins précises, entre accueil et repousse, qui permettront que l’on tienne, peut-être un instant, ce que l’on a l’habitude d’appeler trop simplement *une communication*. Ce contact ne tient à rien de commun, mais à la tension de l’écart indépassable de l’autre. Capacité « de supporter le conflit qui arrive parallèlement à la différence intraduisible », capacité « d’unir sans assimiler, de relier ce qui est séparé sans effacer cette séparation » (Diez Fischer, 2014, 92) qui définit, certes, la traduction d’une langue à l’autre, mais aussi, tout simplement, le lien interhumain. Que, dans le sillon de cette théorie de la traduction, émerge le projet d’une *herméneutique haptique* qui entend toucher et langage comme des médiations du même type (Diez Fischer, 2023, 123), comme gestes d’un même visage, est un corollaire presque nécessaire. Or, il convient, pour finir, de faire preuve de tact ici même et de préciser la juste distance qui nous unit et sépare de la critique à l’oculocentrisme et de ce que Levin appelle l’ontologie frontale de la métaphysique

de la présence (Levin, 203). Si cette critique de la tradition est un versant fertile du travail philosophique contemporain et –il nous semble– absolument justifiée et juste, elle n’a pas à nous conduire à l’éloge irréflecti du secret. Ce serait comme une louange acritique du silence, l’obscurité ou l’ineffable.

La société de contrôle dans laquelle nous vivons avec ses technologies de surveillance de plus en plus ubiquitaires semble venir s’ajouter au récit philosophique contre le tout-visible, éveillant en nous un besoin de secret, d’isolement, d’intimité. La domination que peuvent exercer d’autres individus sur notre psychisme, l’exigence de sincérité pour mieux nous déposséder de nous-mêmes, les dynamiques culpabilisantes de l’aveu, le plaisir morbide, mais humain trop humain que l’on peut ressentir lors d’une révélation, lorsque nous prenons connaissance de ce qui n’est pas censé être connu, l’étalage du plus intime et le manque de pudeur qui emplit médias et réseaux sociaux sont autant de données qui justifient une défense du secret et une critique de « la tyrannie du droit de savoir » (Dufourmantelle, 20) : « Le respect envers le mystère et son élucidation a cédé la place à une incitation à la dénonciation. Nous sommes entrés dans "l’ère du soupçon". » (Dufourmantelle, 167). Nous serions ainsi au sein d’une culture de la transparence où le seul choix restant serait celui du retrait et de l’opacité.

« [...] la transparence est bien l’obsession de notre temps. Fait révélateur, à une époque qui se veut post-idéologique, toutes les aspirations convergent autour d’un idéal qui prétend s’affranchir de toute discussion de fond, pour ne réglementer que la forme : un principe qui aspire à la neutralité, tout en imposant une moralité autant à la vie publique que privée. » (Alloa & Citton, 50-51)

Si seulement tel était notre mal ! Si la transparence et sa prétendue neutralité étaient nos seuls tourments ! Certes, le discours de la transparence, son exigence, l’utilisation que l’on en fait pour mieux faire passer la surveillance, cela abonde et constitue, effectivement, une idéologie peu visible en tant que telle. Pourtant, le fait de parvenir à la saisir ne peut pas nous entraîner à dissimuler et oublier, sinon la vérité, du moins le véridique et la sincérité. La diatribe contre la transparence et la défense abstraite du secret s’avèrent non seulement inconsistantes, mais presque infâmes, lorsque l’on songe, par exemple, au fait que la surveillance massive n’est pas survenue dans des sociétés où l’accès légitime à l’information aurait été achevé, finalement respecté comme un droit, tel l’excès d’un principe noble et bien appliqué au départ. Bien au contraire, sans que la transparence soit devenue la règle, alors qu’il s’agit encore à peine d’un idéal précairement mis en œuvre, d’une lutte continue et titanesque, la collecte abusive de données et la violation de notre intimité se naturalisent et nous emmènent dans des discours en

défense du secret qui ne manquent pas à la beauté, au romantisme ni parfois même à la justesse, mais que nous ferions mieux d’analyser avec circonspection, nous y rapprochant doucement.

En effet, la diatribe contre la transparence et la défense acritique du secret tiennent à des concepts spécifiques et ne peuvent être entendues contre toute forme de transparence ou en faveur de toute forme de secret. L’exposition, la quantification et l’étalage exigés dans des sociétés de contrôle n’est pas la transparence dont nous avons tant besoin. La vérité qui se veut absolue du scientisme n’est pas celle qui s’exprime dans l’inachevable sincérité, dans l’effort de dire vrai. D’ailleurs, la vérité n’est jamais là, elle n’est ni peut jamais être manifeste ; l’on doit aller la chercher, sachant qu’on n’y parviendra jamais. On doit *descendre* et fouiller dans des *cryptes* pour en faire émerger *une parole véridique* (Dufourmantelle, 18) et l’on reste inlassablement incertains, sans savoir si l’on a eu la fortune de parvenir ou pas à en arracher un bout au tréfonds. Les impératifs d’exposition dans une culture du tout-visible ne sont pas abstraits, ou plutôt, ne sont point réalisables en surface –faudrait-il dire plutôt ne sont point réalisables, tout court. Dans d’autres mots, toute vérité évoque une profondeur insondable, un secret. Ainsi, la transparence exigée par nos sociétés n’est une exigence ni de vérité ni de transparence. Il s’agit, là encore, uniquement d’une exigence de mesure et de maîtrise. C’est la *Mathesis Universalis* encore en acte, non pas la visibilité, la parole, le vrai ou la sincérité. Ce n’est pas dans l’abandon de ces valeurs que l’on parviendra à une critique efficace de la culture.

La transparence –ou pour utiliser un mot ancien, le diaphane– parle uniquement de la limpidité du milieu qui se retrouve entre celui qui voit et ce qui est vu, c’est-à-dire uniquement du manque d’obstacles et empêchements à la rencontre entre le voyant et le visible. Elle ne suppose pas une vérité manifeste, ni d’un côté ni de l’autre, mais simplement la vérité, voire le vrai qui implique toujours le secret et l’opaque, le vrai qui est toujours inachevable désenfouissement. Connues sont à ce propos les analyses heideggériennes du mot grec que l’on traduit par *vérité*, *ἀλήθεια*, composé de *ἀ-* et de *λήθη*, oubli, ce qui échappe à la mémoire : « *λήθη* appartient ainsi à l’essence de l’*ἀλήθεια*, le hors-retrait lui-même ne saurait être la simple suppression du retrait. L’a dans *ἀλήθεια* ne signifie en aucune façon un simple *hors-* ou *non-* général et indéterminé. » (Heidegger, 199). Si dans une première lecture l’on serait tentés de penser l’*ἀλήθεια* grecque comme la simple négation de l’oubli ou du secret, de ce qui est celé ou enfoui, simple dé-couvrement, nous sommes invités à voir que *λήθη* est encore là, dans la graphie même du mot, qui serait alors mieux traduit comme *hors-retrait*. Il serait intéressant de penser avec Levinas dans quelle mesure, même en faisant l’éloge du secret de l’interhumain,

la notion même de secret ne nous permet peut-être pas de nous éloigner de la tradition ontologique qui fonde la culture du tout-visible, mettant valeur le mystère au sein de la vérité.

#### 4. Considérations Finales

Si le discours contre *l'idéologie de la transparence* (non pas contre la transparence elle-même) peut avoir une certaine validité au niveau social et culturel, il est au niveau de l'expérience vécue que les choses exigent d'être précisées. L'on peut entendre qu'il soit nécessaire une défense du secret, de l'intimité, de l'opacité face à l'État, face au marché du tout-visible, face à l'exigence culpabilisante d'explication et l'exposition sans fin de soi. Ce qui est inaudible, c'est que cette défense du secret devienne son éloge abstrait, au risque de ne rien comprendre à sa légitimité et son importance, sans mentionner celui de justifier les omissions et mensonges, manipulations et jeux de ceux qui se servent du manque de transparence. Car qu'en est-il de la domination par le secret ? Qu'en est-il du mortifère silence, de la parole ôtée alors qu'elle est due, alors qu'elle est la seule à pouvoir réinsuffler de la vie ? Si tout secret n'implique pas des mensonges, tout mensonge implique des secrets (Cf. Bok, 26). Nous voudrions finir ce texte avec la façon qu'a la littérature de restituer, non pas la parole, mais précisément la visibilité et la vérité à des moments où le silence est inévitable.

Dans toute forme de domination par le secret, l'on est soumis par une étrange solidarité, une communauté que le secret compose : ceux qui le partagent sont des initiés, seuls et uniques détenteurs et ainsi liés, à l'écart du monde. Si ce lien de partage n'est pas assez fort pour achever la soumission, la moralité fera l'affaire. La personne dominée par le secret saura, en effet, du moment même où celui-ci est acté par une phrase aussi banale que 'ceci est un secret' ou 'personne ne le sait' qu'elle aussi, elle cache dorénavant quelque chose. C'est alors la fidélité et la honte qui l'isoleront. Cette honte ordinaire que l'on ressent quand l'on cache quelque chose – et que les manieurs de secrets connaissent bien – se voit dédoublée par la terreur de dire ce qui est arrivé à nos corps dans le cas de secrets imposés dans l'inceste et d'autres abus de ce type.

« J'ai grandi dans le mensonge. Ce mensonge me constitue. Il est même lié à la découverte de mon identité. Quand je me suis rendu compte qu'il fallait que je mente, le "je" m'est apparu comme étant à moi, comme étant moi. Je ne crois pas avoir eu conscience de la solitude absolue qui constitue chaque être humain dans son individualité avant cela. C'est-à-dire que j'ai découvert mon identité dans le même mouvement où la dissimulation s'imposait à moi. Mon monde intérieur s'est forgé dans la conscience de me savoir étrangère au monde auquel je ne pouvais pas révéler qui j'étais réellement. Ce secret, et le fait de savoir que je lui survivrais, était ma force. » (Sinno, 179)

La victime d’un secret de ce type oublie souvent qu’elle est là, que son corps est là. Elle oublie qu’elle a, de fait, déjà survécu, qu’elle est, de fait, un corps, un *autre* corps, déjà au cœur d’une nouvelle vie, de nouvelles expériences, même si les traumatismes tactiles peinent à s’évanouir et ne partiront vraiment jamais. Il est seulement dans la mesure où elle pourra se souvenir de cette identité-là, l’identité concrète du corps, que peut-être elle se remettra. Ainsi, si l’éloge du secret et la défense de l’opacité sont encore quelque peu audibles au niveau abstrait de la critique de la culture et au niveau, abstrait encore, de l’analyse de la subjectivité, au niveau concret de nos vies quotidiennes, ce n’est plus le cas. Sous l’un de ses angles les plus épouvantables, mais souvent dans la froideur clinique de qui veut se tenir dans la transparence sans sentimentalismes, simplement dans les faits manifestes (*Cf.* Angot), la récente littérature de l’inceste nous tient la vue là où nous avons du mal à la tenir et face à ce que nous risquons de taire dans des telles entreprises spéculatives.

Mais ce n’est pas que dans l’inceste ou dans l’abus que ces spéculations se montrent problématiques. Comme nous venons de l’évoquer, un secret imposé de tout genre condamne, par d’innombrables mécanismes qui s’entassent, non seulement au silence, mais à la perte de l’identité car, qui devenons-nous lorsque nous formons une communauté avec notre bourreau ou tout simplement avec celui qui nous force à être son confident et protecteur ? Le secret dont nous parlons ici est certes le secret que l’on impose, mais tout en le donnant, comme un cadeau empoisonné, non pas toujours dans un abus physique et clair, mais souvent comme un privilège, un avantage jamais voulu. Alors, la culpabilité ronge et soumet, réduit peu à peu la victime au néant : Qui suis-je si je cache ? Qui suis-je si je mens ? Que suis-je si je suis *un* avec lui dans ce secret ? Qui, si je ne suis donc pas capable d’assumer le réel ni de lui faire face ? Moins que rien, répond la victime. Ou bien, rien de plus que les limites qu’elle creuse grâce au secret autour de son silence. La seule forme du secret que l’on pourrait justifier serait peut-être le secret consenti de l’amitié ou de l’amour, le secret d’une complicité à laquelle il n’y a que deux qui ont accès, mais même là, il faudrait bien réfléchir aux mots et aux choses, et à l’utilité d’un tel projet, car même si c’est dans les non-dits que nos rapports interhumains se jouent, cela ne peut nous amener à la défense sourde du secret ni à la critique aveugle de la vérité.

Pourtant, revenons pour finir sur le chemin parcouru et les distinctions établies, aussi abstraites soient-elles : Dufourmantelle demandait dans son remarquable essai « Dans quelles cryptes une analyste est-elle invitée à descendre pour rencontrer une parole véridique ? », et continuait : « Ou est-ce d’un autre secret dont il est ici question ? Non plus les dissimulations

punctuant une existence, avec notre consentement plus ou moins forcé et dont on hérite dès l'enfance, mais de ce qui en chacun de nous est "au secret", interdit d'exister ? » (Dufourmantelle, 18). Le simple *se taire* quotidien est bien distinct d'un secret foncier, voire de ce qui ne s'exprime pas, jamais, non pas car il ne peut pas ou ne doit pas être dit, mais car il est l'inexprimable du moi, les inavouables sous les symptômes. Au-delà de ces deux couches de secret sur le plan de la conscience du sujet, ou si l'on veut de la conscience et l'inconscient du sujet, davantage en profondeur –pour ainsi dire–, au niveau de *la passivité plus passive que toute passivité*, de la « passivité irréversible en initiative » (Levinas, 1991, 174), sur le plan de la vulnérabilité pure, nous pouvons distinguer grâce à Levinas deux autres secrets, le secret de Gygès et le secret de la caresse, qui ne correspondent pas au secret du *moi* et du *nous* au sens phénoménologique, mais au secret de la jouissance et du contact, de l'identité et l'altérité dans la récurrence infinie de la responsabilité. Ce niveau, ces deux secrets levinasiens ne sont plus tout à fait de l'ordre de la parole (Cf. Derrida, 2024, 38) et pourtant Levinas ne se résigne pas face à la romantisation du secret et du silence :

« Il existe dans la philosophie et dans la littérature contemporaines une exaltation du silence. Le secret, le mystère, l'insondable profondeur d'un monde sans paroles ensorcelant. Bavardage, indiscretion, prétention –la parole rompt ce charme. On oublie volontiers, que, lieu naturel de la paix et de "l'harmonie des sphères", le silence est aussi l'eau stagnante, l'eau qui dort où croupissent les haines, les desseins sournois, la résignation et la lâcheté. On oublie le silence pénible et pesant ; celui qui émane de ces "espaces infinis" [...]. On oublie l'inhumanité d'un monde silencieux. » (Levinas, 2009, 67)

Comme le souligne Catherine Chalier, même si Levinas conteste les pratiques conceptuelles et le langage de la tradition, il *écrit*, voire il refuse la tendance mystérique autant de la Cabbale que de la littérature contemporaine, et tient, non seulement à une certaine parole, mais à une certaine intelligence (Cf. Chalier). C'est lorsqu'on touche au niveau du secret et de l'intime dont parle Levinas, lorsqu'en touche à la transcendance de la responsabilité, que l'abstraction et la philosophie, même si elles se doivent de donner lieu et voix, de donner une place à ces vécus tactiles, touchent à leurs limites. Mais ces limites exigent de nous, non pas plus ou moins de transparence ou d'opacité, de dévoilement ou de secret, mais un discours lucide qui ne fasse pas l'éloge simple de l'un ou l'autre, alors que tous deux deviennent des tyrannies lorsqu'ils prennent la forme d'une injonction irréfléchie.

## Bibliographie

- AGAMBEN Giorgio, *La puissance de la pensée*, Paris, Payot & Rivages, 2006, 347 p.  
ALLOA Emmanuel, CITTON Yves, « Tyrannies de la transparence », *Multitudes*, 2018/4 (n° 73), p. 47-54.

- ANGOT Christine, *Une semaine de vacances*, Paris, Flammarion, 2012, 140 p.
- ARISTOTE, *Traité de l’âme*, traduit et annoté par Georges Rodier, premier volume, Paris, Leroux, 1900, 259 p.
- BARTHES Roland, *Fragments d’un discours amoureux*, Paris, Seuil, 1977, 281 p.
- BIERHANZL Jan, *La rupture du sens : corps, langage et non-sens dans la pensée de la signifiante éthique d’Emmanuel Levinas*, Milán, Mimesis, 2014, 159 p.
- BOCHURBERG Claude, « Plaidoyer pour l’opacité », *Sigila*, 2010/1 (N° 25), p. 111-118.
- BOK Sissela, *Secrets. On the Ethics of Concealment and Revelation*, New York, Vintage, 1989, 332 p.
- CHALIER Catherine, « Ontologie du livre », *Emmanuel Levinas : l’utopie de l’humain*, Paris, Albin Michel, 1983, p. 15-35.
- CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999, 1447 p.
- DERRIDA Jacques, *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000, 350 p.
- *Répondre - Du secret: Séminaire (1991-1992)*, Paris, Seuil, 2024, 576 p.
- DIEZ FISCHER Francisco, « L’hospitalité langagière. Paul Ricœur et la question de la traduction », *Esprit*, 2014/2, p. 87-98.
- « Chapter 7. Phenomenology of the Book and Hermeneutics of the Text: Touching and Interpreting Space », *Generative Worlds*, Lanham, Lexington Books, 2023, p. 113-127.
- DUFOURMANTELLE Anne, *Défense du secret*, Paris, Payot & Rivages, 2017, 216 p.
- GUIBAL Francis, « Forage : d’un secret à l’autre », *Emmanuel Levinas ou les intrigues du sens*, sous la direction de Francis Guibal, Paris, PUF, 2005, p. 117-151.
- HEIDEGGER Martin, *Parménide*, Paris, Gallimard, 2011, 282 p.
- JANKELEVITCH Vladimir, *Debussy et le mystère de l’instant*, Paris, Plon, 1976, 300 p.
- LEVIN David Michael, « 6. Decline and Fall: Ocularcentrism in Heidegger’s Reading of the History of Metaphysics », *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 186-217.
- LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Paris, Biblio Essais, 1978, 284 p.
- *Entre Nous*, Paris, Payot & Rivages, 1991, 277 p.
- *Éthique et Infini*, Paris, Le livre de Poche, 1982, 121 p.
- *Humanisme de l’autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1984, 123 p.

—— *Œuvres complètes, Tome 2, Parole et Silence*, Paris, Grasset & Fasquelle-IMEC, 2009, 404 p.

—— *Totalité et Infini: Essai sur l’extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, 343 p.

LEVINAS, Emmanuel, HUGHES Peter, AINLEY Alison, « Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emanuel Levinas », *Philosophie*, 2012/1 (n° 112), p. 12-22.

PLATON, *La République*, Paris, Brocas & Humblot, 1762, 261 p. [en ligne]. Disponible sur : <https://archive.org/details/larepubliquedep101plat/> (date de consultation : 20/05/2024).

SINNO Neige, *Triste tigre*, P.O.L., 2023, 288 p.

SUCKAU Edouard de, *Nouveau dictionnaire latin-français*, Paris, Garnier, 1865, 744 p.

---

#### **Notice bio-bibliographique de l’auteure**

Erika Natalia Molina Garcia est Docteure en Philosophie (Université Charles de Prague, 2018 ; Université Toulouse 2 Jean-Jaurès, 2019). Enseignante-chercheuse à l’Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. Co-fondatrice du collectif TACTAE ([www.tactae.wordpress.com](http://www.tactae.wordpress.com)).  
Dernier article : *So Present, Yet Unreachable: Phenomenological Aesthetics of Distant Touch*, L’atelier Vol. 15 No 1 (2023). CV complet sur : <https://ufro.academia.edu/ErikaM.erika.molina@ufrontera.cl>