

L'homme laissé à demi-mort et la parution du Visage

Jean-Marie Despeyroux

Résumé : Dans cet article, Jean-Marie DESPEYROUX relit le passage de l'évangile selon Luc communément appelé « La parabole du bon samaritain » (Lc 10,25-37) en le laissant résonner avec la philosophie d'Emmanuel Lévinas (1906-1995). Il laisse entendre comment la vie advient ici et pour nous, non pas sous la forme de représentations ou en réponse à l'injonction morale de faire le bien, mais dans le surgissement et l'acceptation de l'autre, de son Visage. Visage nu, Visage du prochain, de l'autre comme Autre. Après avoir rapidement présenté Emmanuel Lévinas (§ 2), l'essentiel de l'article s'attache à la lecture du texte évangélique.

1. Introduction

Au long du cours de philosophie « désir – parole – liberté » de l'année universitaire 2011-2012 à l'Institut Pey-Berland de Bordeaux, la présentation de la pensée d'Emmanuel Levinas a éveillé en moi le désir de connaître son œuvre. J'en ai donc commencé la lecture, et en le lisant me sont « venues à l'idée », selon la formule de Lévinas, des correspondances, des ouvertures qui excitaient ma curiosité et mobilisaient mon esprit.

Lire Emmanuel Lévinas m'a souvent renvoyé au texte biblique, d'autant plus que lui-même s'y référait, familier qu'il était de la grande tradition herméneutique qui caractérise la pensée juive. Ainsi m'est-il « venu à l'idée » qu'à distance de la foi chrétienne, il devait être possible d'écouter Jésus comme nous écoutons un maître de sagesse. Lévinas emploie des mots que nous avons l'habitude d'entendre dans des environnements religieux : « visage de l'autre homme », « amour du prochain », « inspiration », « sainteté », « justice », « charité », « témoignage ». Ils sont présents dans les développements philosophiques de Lévinas. C'est un bonheur pour l'esprit de pouvoir les faire jouer selon les exigences arides du travail philosophique, loin de tout sentimentalisme. La foi s'annonce alors comme venant « par ailleurs », sans faire disparaître l'autonomie de la pensée ; elle entretient avec elle des rapports nécessaires, par où toute naïveté se dissout dans l'urgente présence à l'Autre.

Ce qui m'est alors « venu à l'idée », c'est d'écouter Jésus en qualité de *Maître de sagesse*, en compagnie d'Emmanuel Lévinas. Il devait être possible de se tenir auprès de Jésus à distance de la foi et de toute théologie. Et nous verrons comment et par où « Dieu vient à l'idée », pour reprendre la formule de Lévinas.

Il se trouve qu'en le lisant, je pensais souvent à ce qu'il est convenu d'appeler « la parabole du bon Samaritain » ; j'ai donc voulu regarder à nouveaux frais ce qu'il en est dans cette rencontre entre Jésus, Maître de sagesse, et ce légiste Docteur de la Loi, racontée comme un dialogue par l'évangéliste Luc (chapitre 10, 25-37).

La question qui y est débattue est celle de la vie éternelle. Et en effet, la manière dont est conduit l'entretien – qui, curieusement, fait penser à la pédagogie du dialogue socratique – permet à la pensée de se déployer dans l'entre-deux de la rencontre : qu'est-ce que vivre ? qu'est-ce que désirer vivre ? qu'est-ce que désirer *avoir* la vie qui ne finit pas ? Un « qu'est-ce ? » qui ne se montre pas comme tel : ce qui vient d'abord, et qui se présente comme lieu de révélation, c'est un « quoi faire » et un « comment ». D'entrée de jeu, pour Lévinas comme pour le Maître Jésus (c'est ainsi qu'il est interpellé par le légiste), la problématique est d'ordre éthique. Si quelque chose doit paraître de l'être, ça ne pourra se faire que par l'irruption de l'Infini, qui, comme tel, ne se montre pas – hormis dans « l'épiphanie du visage » et la « gloire du témoignage ».

2. Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas (1906-1995) se situe dans le courant phénoménologique initié par Husserl, ainsi qu'Heidegger dont il fut l'élève. Parmi ses contemporains, Merleau-Ponty, Sartre, Ricoeur, Derrida, dialoguent avec lui. Il développe une phénoménologie du sujet « étant », saisi principalement dans l'expérience de son rapport à Autrui.

Au *Dasein* d'Heidegger, cet *être-au-monde* développé dans *l'Être et le temps*, au *conatus essendi* de Spinoza, il propose comme un dépassement, ou plus exactement un « débordement », en donnant la primauté à l'*être-pour-les-autres*, ou *pour-l'Autre*.

Comment sortir de la Totalité du Même dont l'extension humilie jusqu'à la supprimer, toute altérité, toute possibilité de penser l'autre comme Autre, autrui ? Comment l'autre peut-il rester autre par rapport à moi-même, un autre que moi-même ? Comment suis-je concerné, dans mon être, par la survenue de l'Autre, devant moi, *face à face* ? Par quelle opération de la pensée un tel rapport peut-il prendre sens, et nécessité ? Comment l'impensable – l'Infini, le Transcendant – vient-il à la pensée ?

À distance des philosophies qui prennent l'homme comme objet de savoir, contre celles qui érigent la Connaissance en Bien ultime, Emmanuel Lévinas se présente comme un « travailleur en philosophie » qui cherche à répondre à la question « Où en sommes-nous ? », sur le mode de la

Présence du philosophe auprès des choses, sans illusion, sans rhétorique, dans leur vrai statut, en éclairant précisément ce statut, le sens de leur objectivité, de leur être, ne

répondant pas seulement à la question de savoir « qu'est-ce ? », mais à la question « comment est ce qui est, que signifie qu'il est ?¹ ».

Et cela, suivant la méthodologie du travail phénoménologique énoncée par Husserl : « toute conscience est conscience de quelque chose ». Pas de description possible de la conscience sans référence à l'objet qu'elle « prétend ».

Emmanuel Lévinas a connu la Shoah : sa famille, juive, a disparu dans les camps de la mort ; lui-même a été prisonnier pendant cinq ans dans un stalag. Comme Primo Levi – juif lui aussi –, comme Varlam Chalamov avec le Goulag, l'expérience de la barbarie marque sa philosophie :

L'Holocauste est un événement de signification encore inépuisable. (...) En partant de l'Holocauste, je pense à la mort de l'autre homme, je pense à l'autre homme, dont je ne sais pas pourquoi, on peut se sentir déjà comme un survivant responsable. Je me suis demandé ce que signifie le visage de l'autre homme. Je me suis permis de dire qu'il y a en lui avant tout une droiture et une rectitude – un être-de-face précisément comme s'il était exposé à quelque menace à bout portant, comme s'il se présentait tout livré à la mort. Je me suis parfois demandé si l'idée de ligne droite – de cette distance la plus courte entre deux points – n'est pas originellement la ligne selon laquelle le visage que je rencontre s'expose à la mort. C'est probablement la manière dont ma mort me regarde et me vise, mais je ne vois pas mon propre visage. La première chose évidente dans le visage de l'autre, c'est cette rectitude de l'exposition et ce sans-défense. L'être humain dans le visage est le plus nu, le dénuement même. Et en même temps il fait face. C'est à la manière dont il est tout seul dans son faire face qu'on mesure la violence qui se perpétue dans la mort.

Troisième moment de l'épiphanie du visage : il me demande. Le visage me regarde et m'appelle. Il me réclame. Que me demande-t-il ? De ne pas le laisser seul. Une réponse : me voici. Ma présence vaine, peut-être, mais mouvement gratuit de présence et de responsabilité pour autrui. Répondre me voici, c'est déjà là la rencontre du visage².

Emmanuel Lévinas a fréquenté les Écritures. Mais sa philosophie se tient à distance de la théologie : le donné de la foi n'est pas au fondement de sa pensée, et quand il affleure, c'est pour être questionné par la raison qui entre en dialogue avec lui.

Quand Dieu lui vient à l'idée – selon une de ses expressions –, c'est pour témoigner du chemin que fait la pensée, où l'Infini vient à la percer et lui donner sens :

L'idée importante quand j'évoque le visage d'autrui, la trace de l'Infini, ou la Parole de Dieu, est celle d'une signifiante de sens qui, originellement, n'est pas thème, n'est pas objet d'un savoir, n'est pas être d'un étant, n'est pas représentation. Un Dieu qui me concerne par une

¹ Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et infini*, Livre de Poche, 2011, p. 20-21.

² E. LÉVINAS, *Altérité et transcendance*, Livre de Poche, 2010, p. 165-166.

Parole exprimée en guise de visage de l'autre homme, est une transcendance qui ne devient jamais immanence. Le visage d'autrui est sa manière de signifier. J'emploie aussi une autre formule : Dieu ne prend jamais corps. Il ne devient jamais, à proprement parler, étant. C'est cela son invisibilité. Cette idée est en effet essentielle dans la lecture de mon livre : De Dieu qui vient à l'idée³.

Et ailleurs :

Dieu n'est pas dans le ciel. Il est dans le sacrifice des hommes, dans la miséricorde des hommes les uns envers les autres. Le ciel est vide mais la miséricorde des hommes est pleine de Dieu⁴.

Envisager autrui comme autre, implique donc de s'oublier – de se renoncer – soi-même, non de renoncer à soi-même – dépassement, débordement, non annulation. Autrui paraît alors devant moi comme *visage*.

Plus précisément, Lévinas parle de révélation, d'*épiphanie du visage*, manifestant par là de quel visage il parle : non d'une forme plastique, mais du visage de l'autre en tant qu'autre, en tant que demeurant autre, absolument faible, absolument exposé, hospitalier à l'Infini qui déborde la finitude du Même.

La présence d'un être n'entrant pas dans la sphère du Même, présence qui la déborde, fixe son « statut » d'infini. Ce débordement se distingue de l'image du liquide débordant d'un vase parce que cette présence débordante s'effectue comme une position en face du Même. La position en face, l'opposition par excellence, ne se peut que comme mise en cause morale. Ce mouvement part de l'Autre. L'idée de l'infini, l'infiniment plus contenu dans le moins, se produit concrètement sous les espèces d'une relation avec le visage. Et seule l'idée de l'infini – maintient l'extériorité de l'Autre par rapport au Même, malgré ce rapport. De sorte qu'ici se produit une articulation analogue à l'argument ontologique : en l'espèce, l'extériorité d'un être s'inscrit dans son essence. Seulement ainsi ne s'articule pas un raisonnement mais l'épiphanie comme visage. Le désir métaphysique de l'absolument autre (...) déploie son énergie dans la vision du visage ou dans l'idée de l'infini. L'idée de l'infini dépasse mes pouvoirs. (...) Par là, elle est l'expérience par excellence⁵.

Et le visage « parle ». Dans le langage, il présente le transcendant. Ainsi suis-je enseigné par l'autre – par l'épiphanie de son visage. Je suis même nourri « sous les espèces » de la relation que j'ai avec lui. En s'opposant à moi, dans le face à face du visage, le discours m'instaure dans une altérité où je peux être en *autre* de l'être – autrement qu'être⁶. Par là, peut-être, peut s'apercevoir une

³ *Ibid.* p.171.

⁴ Michaël DE SAINT CHERON, *Entretiens avec Emmanuel Levinas*, Livre de Poche, 2010, p. 28.

⁵ E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. 213.

⁶ Voir E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2011, p. 13.

ouverture à la réciprocité dans l'altérité : ce fut un des points du dialogue entre Paul Ricœur, attaché à une éthique qui ne peut pas tenir à sens unique, et Emmanuel Lévinas, adepte de la responsabilité jusqu'au sacrifice, critiquant l'idée du désir de reconnaissance, pour qui *mourir pour autrui* n'a besoin d'aucune réponse *a priori*. Je puis être « otage » d'autrui, parce que j'en suis responsable, au sens où, dès qu'il paraît comme visage, je suis « commandé » à lui répondre. Autrui me demande. Me demandant, me voici existant dans un « me voici » qui selon Lévinas, « comme tirer un trait rend visible la ligne », donne orientation à mon « autrement qu'être » comme « des-inter-essé ». Lévinas décrit cet être l'un-pour-l'autre, où paraissent la sainteté, la socialité, la paix. Cette humanité en nous « où les Grecs aperçurent l'éthique⁷ », où l'Autre « existe » en moi non sous l'emprise de la connaissance, mais sous la forme humble et hospitalière du « témoignage » que je lui rends.

Nous sommes à des années-lumière des bons sentiments stigmatisés par Heidegger :

Les sentiments, même les plus beaux, n'appartiennent pas à la philosophie. Les sentiments, dit-on, sont quelque chose d'irrationnel. La philosophie, au contraire, n'est pas seulement quelque chose de rationnel, mais la véritable garante de la raison⁸.

Je veux maintenant entrer en dialogue avec Emmanuel Lévinas, l'écouter encore, écouter avec lui, en observant cette rencontre entre Jésus et le légiste rapportée dans l'Évangile de Luc, où Jésus est amené à donner la parabole de *l'homme laissé à demi-mort* (communément, et peut-être improprement appelée *parabole du bon Samaritain*) : Luc 10, 25-37.

3. La parabole de l'homme laissé à demi-mort

3.1. Établissement du texte – Luc 10, 25-37

Voici le texte, tel qu'il paraît dans sa version liturgique, mais dont j'ai rétabli, au contact de l'original grec, quelques arêtes utiles à une perception plus avisée, me semble-t-il :

25 Et voici qu'un légiste se leva ; mettant Jésus à l'épreuve, il lui dit :

« Maître, que dois-je faire pour avoir la vie éternelle en héritage ? »

26 Jésus lui dit :

« Dans la Loi, qu'a-t-il été écrit ? Comment lis-tu ? »

27 L'autre répondit :

« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ta pensée, et ton prochain comme toi-même. »

28 Jésus lui dit :

« Tu as répondu avec justesse. Fais cela et tu vivras. »

⁷ E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. III.

⁸ Cité dans M. DE SAINT CHERON, *Entretiens avec Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 127.

29 Mais lui, voulant se montrer juste, dit à Jésus :

« Et qui est mon prochain ? »

30 Reprenant, Jésus dit :

« Un humain descendait de Jérusalem à Jéricho, et il tomba sur des brigands ; ceux-ci, après l'avoir dépouillé, roué de coups, s'en allèrent en le laissant à demi-mort.

31 Par hasard, un prêtre descendait par ce chemin ;
il le vit et passa de l'autre côté.

32 De même un lévite arriva à cet endroit ;
il le vit et passa de l'autre côté.

33 Mais un Samaritain, qui était en voyage, arriva près de lui ;
il le vit et fut ému aux entrailles.

34 Il s'approcha, pansa ses blessures en y versant de l'huile et du vin ;
puis il le chargea sur sa propre monture, le conduisit dans une auberge
et prit soin de lui.

35 Le lendemain, il sortit deux pièces d'argent, et les donna à l'aubergiste, en lui
disant :

'Prends soin de lui ;

tout ce que tu auras dépensé en plus, je te le rembourserai quand je
repasserai.'

36 Lequel des trois te semble avoir été le prochain de l'homme qui était tombé aux
mains des brigands ? »

37 Le légiste répond :

« Celui qui a fait la miséricorde avec lui. »

Jésus lui dit :

« Va, toi aussi fais de même. »

3.2. Le rapport à la Loi

Le rapport à la loi, c'est le rapport à l'autre homme. On est trois quand on est deux⁹.

Observons tout de suite le cadre initial de la rencontre : il s'agit d'un dialogue qui s'entame entre un Docteur de la Loi (*légiste*) et un Maître de sagesse (*Maître*). Nous pouvons penser en effet qu'une question portant sur la vie éternelle qualifie celui à qui elle est posée dans le champ de la Sagesse.

Contrairement à ce qu'on pourrait penser en première lecture, l'intention du légiste n'est pas de tendre un piège à Jésus. Le grec ne signale aucune intention perverse : *ekpeirazon* est le participe

⁹ M. DE SAINT CHERON, *Entretiens avec Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 51.

présent du verbe qui signifie « éprouver ». L'épreuve est constitutive du dialogue qui s'engage, où chacun des protagonistes va être mis en demeure de sortir de lui-même et où un Tiers va être convoqué.

Ce dont le légiste a conscience, n'est-ce pas précisément de cette impossible connaissance de la vie éternelle, avec l'intuition qu'elle ne peut paraître que dans un *faire* ; que pour avoir la vie éternelle en héritage, il y va de l'éthique d'un être « étant », en relation avec un autre. L'épreuve, pour le légiste, semble valoir d'abord pour Jésus – va-t-il *savoir* ? –, mais elle vaut aussi pour lui : dès que Jésus aura fait intervenir le Tiers – ici sous la figure de la Loi –, il va *vouloir* y consentir – *voulant se montrer juste* (v.29).

Jésus et le légiste, rapidement, sont au même régime : celui du rapport à la Loi. Les voici *face à face*, dans une relation d'altérité dont la référence explicite au Tiers atteste la justesse. Un rapport qui *éprouve* l'un et l'autre, non pas séparément, chacun pour ce qui le concernerait selon son moi propre, mais *en relation*, comme on va le voir.

3.2.1. Quel rapport est instauré avec la Loi ?

Bien que la Loi soit présente dans le champ ouvert par le légiste du seul fait qu'il soit légiste (Docteur de la Loi), c'est Jésus qui la pose comme tiers, ou comme figure du Tiers – bien que la question ne l'y oblige pas : « *Maître, que dois-je faire pour hériter de la vie éternelle ?* »

En réponse, les recommandations ou les injonctions du maître pourraient suffire. Mais alors on serait dans l'ordre du savoir, la réponse viendrait dans l'instauration d'une idée préconçue, « thématifiée » de la vie éternelle. L'interlocuteur n'aurait plus qu'à s'y soumettre, dans une attitude servile où sa liberté serait anéantie. Le désir serait éteint puisque le discours du maître viendrait occulter tout espace éventuellement disponible à la Rencontre. De Docteur de la Loi, le légiste deviendrait captif d'une pensée prétendant à la Totalité, incapable d'envisager un Autre qu'elle. La vie éternelle serait là, à portée de conformité, le légiste n'aurait plus qu'à mener une vie conforme, suffisante, aliénée.

3.2.2. Comment dépasser cela ?

Le Maître va faire avancer le légiste sur son propre chemin d'homme libre et s'y tenir, lui aussi. La question posée est d'ordre éthique, la liberté du sujet en est l'enjeu : *que dois-je faire* ? Tout au long de la péricope, il ne sera question que de cela : *faire* – comme en témoignent les assignations du verset 28 : *fais cela et tu vivras*, et du verset 37 : *toi aussi fais de même*.

La question, comme *Dire* du légiste, fait déjà entendre le sujet qui parle et, d'une certaine manière, fait déjà paraître son visage d'*autre* : ainsi, en parlant d'héritage pour lui-même, avec l'idée de l'avoir « en partage », il se situe dans une filiation et dans une fratrie. Il y a donc « du Père » dans la question.

Comment accéder à la volonté du Père, et connaître la manière, pour un fils, de s'y conformer ?

Puisqu'il s'agit de vie éternelle, de vie qui ne finit pas, il s'agit aussi du rapport à la mort. Si le légiste questionne dans l'ordre du faire, c'est qu'il lui vient à l'idée l'impossibilité d'en connaître autrement : la vie éternelle ne peut être de l'ordre d'une idéalisation à partir de soi, comme un prolongement infini de ce qui est fini. Pas de conduite « juste », alors, à partir d'un pré-su, ou d'un pré-conçu où la vie éternelle « apparaîtrait », au sens lévinassien du terme, c'est à dire étant représentée d'avance. Dans l'idée de vie éternelle, il y a rupture : autre temporalité, impensable à partir de la temporalité commune. Alors, comment, dans la temporalité du temps, la recevoir d'un Père qui, l'ayant, se tient hors du temps ? La question du légiste – du fils – au Maître fait venir l'Inconnaissable dans l'espace de la rencontre. Cet Inconnaissable, mobilisé dans le Désir comme désir de vie éternelle, est déjà en lui-même expression de filiation. Le Maître ne peut pas ne pas voir, sous le cuir du légiste, l'épiphanie du visage de l'Autre, du fils du tout-Autre, que l'idée de la mort martyrise. En ce sens, on peut dire que Jésus voit venir son prochain comme Visage, sous les traits du légiste, et que, le voyant venir, il se fait déjà son prochain.

3.3. Le *Dire* et le *Dit*

Dire, c'est approcher le prochain, lui « bailler signifiance ». (...)

Le sujet dans le Dire s'approche du prochain en s'ex-primant au sens littéral du terme, en s'expulsant hors de tout lieu, n'habitant plus, ne foulant aucun sol. Le Dire découvre, au-delà de la nudité, ce qu'il peut y avoir de dissimulation sous l'exposition d'une peau mise à nu. Il est la respiration même de cette peau avant toute intention. (...)

Le sujet du Dire ne donne pas signe, il se fait signe, s'en va en allégeance. (...)

L'un s'expose à l'autre comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui frappe. (...)

Avant le Dit, le Dire découvre l'un qui parle, non point comme un objet dévoilé à la théorie, mais comme on se découvre en négligeant les défenses, en quittant l'abri, en s'exposant à l'outrage – offense et blessure. Mais le Dire est dénudation de la dénudation, donnant signe de sa signifiance même, expression de l'exposition – hyperbole de la passivité qui dérange l'eau qui dort, où, sans Dire, la passivité grouillerait de secrets desseins. (...)

Dénudation au-delà de la peau, jusqu'à la blessure à en mourir, dénudation jusqu'à la mort, être comme vulnérabilité. (...)

La subjectivité du sujet, c'est la vulnérabilité, exposition à l'affection, sensibilité, passivité plus passive que toute passivité, temps irrécupérable, dia-chronie in-assemblable de la patience, exposition toujours à exposer, exposition à exprimer et, ainsi à Dire, et ainsi à Donner¹⁰.

Le rapport explicite à la Loi va venir ici, dans un *dire*, celui de Jésus, qui répond à un autre *dire*, celui du légiste. Deux hommes se parlent. En *disant*, l'un et l'autre s'exposent et se commandent

¹⁰ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit. p. 81-85.

d'être là, l'un pour l'autre, sous les espèces de la parole échangée. La parole se donne d'abord comme échange entre deux subjectivités dont elle manifeste, dans un Dire, le dénuement, l'extrême disposition « passive » à entendre, à recevoir, à accueillir.

Le *dire* de Jésus se forme en question : « *Dans la Loi, qu'a-t-il été écrit ? Comment lis-tu ?* », et non pas comme dans certaines traductions : « *Dans la Loi, qu'y a-t-il d'écrit ? Que lis-tu ?* ». Le grec signale bien la référence à un acte d'écriture (*ti gegraptai*), et non pas à un écrit ; il pointe une manière de lire (*pos* : comment), et non pas d'abord ce qui est à lire. Ceci éclaire ce qui vient dans le dire de Jésus : non pas la convocation d'un déjà dit – ou déjà écrit – en vue d'une réponse exacte, conforme, mais le « rappel » de sujets ayant écrit en vue d'un sujet lisant selon les modalités de sa subjectivité – *comment lis-tu ?*

Dans le Dit de Jésus s'inscrit un Dire qui fraternise avec tous ceux qui reçoivent l'écrit comme ayant été écrit par d'autres. Ce qui est à lire existe pour autant que quelqu'un l'ait écrit. Que Jésus s'y réfère ainsi, dégage l'écriture du statut de code figé, immuable, au profit de l'écriture comme travail, et toujours au travail chez ceux qui la lisent. L'Écriture est vivante.

À propos de son rapport aux livres de la Bible, Emmanuel Lévinas dit ceci :

On est facilement porté à soupçonner dans nos livres le pur livresque et l'hypocrisie du livresque, en oubliant la profondeur de notre relation au livre. Il y a des livres dans toute humanité, ne seraient-ils que livres d'avant les livres : langage inspiré des proverbes, des fables et du folklore même. L'être humain n'est pas seulement au monde, mais aussi en relation à la Parole inspirée, ambiance aussi importante pour notre exister que les rues, les maisons et les vêtements¹¹.

Relancé de la sorte, le légiste se trouve débrayé de réflexes qui seraient ceux d'un élève examiné par un professeur : il est requis dans l'humble position du vivant qui, mis en corrélation avec ceux qui ont écrit, produit les conditions de trouver dans l'Écriture la Parole qui va le faire vivre. Il est invité à lire selon lui-même – c'est-à-dire à distance de son Moi et de ses préconçus – ce qui fut un geste d'écriture et qui, par le Dire de Jésus, s'offre à la vue *pour la première fois* : le Visage du Père. Ce que le légiste lit : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ta pensée, et ton prochain comme toi-même.* », se donne en commandement, avec un seul verbe, dont le futur mobilise le désir et la liberté au lieu de la servile et immédiate exécution d'une injonction. C'est un écrit qui est lui-même un Dire : quelqu'un parle à quelqu'un d'autre – « *Tu aimeras* », un Dire dont l'écriture n'est pas seulement la conservation d'une parole passée, puisque le Maître regarde le légiste comme le *Tu* auquel cette parole est adressée : « *Fais cela et tu vivras* ».

¹¹ E. LÉVINAS, *Entre nous, essais sur le penser-à-l'autre*, Livre de Poche, 2010, p. 119.

Celui qui parle, dans l'Écriture, est un *Je* qui s'adresse à un *Tu*. Entre les lecteurs, il devient *Il*, Le Tiers, qui, survenant, permet aux inter-locuteurs d'être, l'un pour l'autre, un *Je* et un *Tu*. Quand nous sommes deux, nous sommes trois. Nous pourrions ajouter : pour que nous soyons *vraiment* deux, il est nécessaire que nous soyons trois, sous peine de n'être pour chacun qu'une prise de guerre potentielle.

À l'invitation de Jésus qui proposait d'y faire retour, le légiste a levé dans la Loi, pour en venir au *faire* – « *que dois-je faire ?* » – un commandement qui n'expose pas une action particulière, mais une énergie – *tu aimeras* – qui débusque l'être et le commande à un *autrement qu'être* : aimer. Cet amour-là est une commande, comme lorsque quelqu'un passe commande à quelqu'un d'autre de quelque chose qui manque – et ici qui manquera toujours et dont la mesure ne sera jamais pleine puisqu'il ne peut y avoir de mesure.

Se déposant lui-même dans la commande, celui qui commande se manifeste dans son dépouillement infini et sa nudité infinie. N'est-ce pas là, déjà, trace divine, Visage venant : celui de Dieu ? Cette parole, le légiste la met dans sa propre bouche. Il en devient, dans la Rencontre, comme l'écritoire à nouveau, l'encre coule à nouveau, Parole neuve, première, à nu, commandement, commande d'aimer.

Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ta pensée, cette fameuse pensée, plastique de la raison, qui pourrait bien assumer dans l'entre-deux des relations humaines l'*Infaisable* dont il s'agit dans ce commandement d'aimer. Un Infaisable homologue à l'Infini qui paraît sur le visage.

3.3.1. Comment aimer l'Inconnaissable, l'Invisible ?

Quel autre « Visage en face du mien » réveillé par le Commandement ?

L'effigie de cet amour-là pourrait-elle se donner, entre nous, sous la forme d'une attestation à laquelle la performance d'un dit suffirait, un dit peaufiné dans l'expertise du savoir – j'aime Dieu, puisque je vous le dis – ?

Et voici la parution, le visible, le corporel du commandement : « *Et ton prochain comme toi-même* ». C'est le légiste qui prend la responsabilité de lier ce commandement d'aimer au précédent : dans la Loi, c'est un autre commandement, dans un autre livre, même si la tradition rabbinique les a liés. C'est là la manière dont il lit : il relie les deux, l'amour de Dieu qu'il ne voit pas et l'amour du prochain – qu'il sait pouvoir ne pas « voir » : la question qu'il va poser va en témoigner.

Le Maître lui dit : « *Tu as répondu avec justesse* ». Le mot grec est *orthos*, juste, droit – ce n'est pas le mot « bien » que nous lisons dans les traductions courantes. Aux yeux du Maître, à ses oreilles, la manière dont lit – et lie – le légiste est juste, sonne juste. Attestation aussitôt versée dans la vie saisie dans l'énergie du désir : *fais cela et tu vivras*.

Observons que maintenant, vivre suffit, sans qu'il soit nécessaire de préciser « éternellement ». Le légiste ne trouve rien à y redire... Si ce *faire* est fait, peut-il relever d'une vie autre que ne finissant pas ?

3.3.2. Inquiétude : qu'est-ce qu'aimer son prochain comme soi-même ?

Le désarroi m'envahit : comment est-ce que je m'aime, comment est-ce que je me considère moi-même ? Ne suis-je pas, par rapport à moi-même, dans un amour miroir, illusoire ? Aimer son prochain comme soi-même, est-ce faire comme les enfants qui, dans l'intimité de leur chambre, baisent leur image reflétée dans la glace ? Suis-je à moi-même mon prochain ? Mon prochain est-il *mien* comme prolongation de moi-même ? Et s'il est à distance de moi-même, irréductible à moi-même, en quoi et de quelle manière est-il mon prochain ?

Le prochain, jusqu'à sa possibilité d'être, devient une question ontologique où je suis *intimement* concerné.

Et vient la question, simple mais redoutable : *qui est mon prochain ?*

L'enjeu est là, posé entre Jésus et ce légiste, épreuve véritable. Puisque la réponse du légiste a été trouvée « juste », c'est qu'il n'y a plus deux commandements, mais un seul. Le rapport au prochain vient comme lieu de manifestation et d'épreuve de l'amour envers Dieu. Quel est donc cet espace inter-personnel où se manifeste l'amour que je porte au Seigneur Dieu ? Et comment y suis-je révélé à moi-même ?

Jésus prend la question du légiste comme une question vitale : il y va de sa mort et de sa vie. C'est au voisinage de la mort du *Moi-même* que Jésus va devoir aller et montrer au légiste, sous l'apparence d'un court récit, comment lui vient la vie : par *son* prochain.

Observons en effet tout de suite qu'il y aura comme une inversion lorsque Jésus demandera au légiste d'évaluer la situation : la question ne sera pas, à l'identique de celle du légiste – qui a été le prochain du voyageur ? – mais, renversée : qui s'est montré le prochain de celui qui était à demi-mort ?

Jésus se faisant le prochain du légiste :

Le dire est une manière de saluer autrui, mais saluer autrui, c'est déjà répondre de lui¹².

3.4. Le corps de la parabole

30 « Un humain descendait de Jérusalem à Jéricho, et il tomba sur des brigands ;
ceux-ci, après l'avoir dépouillé, roué de coups, s'en allèrent en le laissant à demi-mort.

¹² E. LÉVINAS, *Éthique et infini*, op. cit., p. 82.

- 31 *Par hasard, un prêtre descendait par ce chemin ;
il le vit et passa de l'autre côté.*
- 32 *De même un lévite arriva à cet endroit ;
il le vit et passa de l'autre côté.*
- 33 *Mais un Samaritain, qui était en voyage, arriva près de lui ;
il le vit et fut ému aux entrailles.*
- 34 *Il s'approcha, pansa ses blessures en y versant de l'huile et du vin ;
puis il le chargea sur sa propre monture, le conduisit dans une auberge
et prit soin de lui.*
- 35 *Le lendemain, il sortit deux pièces d'argent, et les donna à l'aubergiste, en lui
disant :
'Prends soin de lui ;
tout ce que tu auras dépensé en plus, je te le rembourserai quand je
repasserai.' »*

3.4.1. Une descente inexorable sur un chemin insensé

Le récit nous met au voisinage d'un homme qui *descend* (verbe *katabainein*) d'une ville, Jérusalem, à une autre, Jéricho.

C'est un chemin borné par deux villes dont on ne peut oublier qu'elles connurent la destruction.

Un chemin qui est une descente. Aucune remontée ne paraîtra – sauf à considérer de ce point de vue la « levée » initiale du légiste au verset 25, et le dialogue final des versets 36 et 37.

Le prêtre, lui aussi, *descend*. Il semble que le lévite descende également : « *de même* ».

Descente inexorable, figure du Temps. Serait-ce le chemin de l'exister de l'être voué à son *fatum* ? Le *hasard* (v.31) lié à la prise de ce chemin pourrait nous faire lire ainsi...

C'est toute une « communauté de destin » qui descend par ce chemin, figurée par trois hommes, l'un qualifié comme tel – *anthropos* –, les deux autres référés au religieux, au culte et au temple – prêtre et lévite –. Par là pourrait s'indiquer l'homme « assigné » au lieu du divin. Pourtant, ici, aucune transcendance, plutôt une « descendance » engagée sur une pente dangereuse : ils sont tous les trois dans la commune condition de *descendre*.

Le premier homme qui descend marque le chemin, comme pour en signaler la nature.

Il tombe sur des brigands : le verbe grec, *peripipto*, semble signaler qu'il ne peut faire autrement.

Dépouillé, roué de coups, il est laissé là à demi-mort. Il en marque l'*endroit* : c'est là qu'arrive le lévite.

Pour le lévite, impossible d'y échapper. Sur ce chemin, voici cet homme à demi-mort devenu comme une stèle, *endroit* qui dit la nature du chemin. Recueillons-nous, pense le lévite, mais sans nous attarder.

Dans la descente, la violence commune

La violence est inhérente à ce chemin. Qu'un homme soit là, laissé à demi-mort par des brigands, portant sur son corps les traces des coups, n'est remarquable ni pour le prêtre, ni pour le lévite.

Le prêtre et le lévite voient cet homme à demi-mort : ils continuent leur chemin. Mais attention au verbe grec traduit par « passer de l'autre côté » : *antiparago* comporte à la fois l'idée de s'écarter et celle de deux routes parallèles. En quelque sorte, un cheminement « à l'identique », comme en communauté de destin, en vue d'une rencontre devant se faire « à l'infini », là où, selon certaines géométries, se rencontrent les parallèles. Qu'un prêtre et un lévite soient sur cette trajectoire, voient et passent, atteste peut-être de la manière religieuse de cheminer : entre « maintenant » et « à jamais », le point de rencontre est « à jamais ».

Ne produisons pas de « l'accidentel » dans une descente déjà bien savonnée.

Nous pourrions même voir une forme de solidarité dans ce rapport à la descente inexorable du chemin : nous sommes tous logés à la même enseigne, voués à mourir. C'est le destin. Pour certains, aperçus comme stèle sur le bord du chemin, le « à jamais » a précipité dans un « maintenant » accidentel. Regrets éternels. Ce qui se voit dans le corps de cet homme, pour le prêtre et pour le lévite, c'est l'inexorable de la mort. C'est le propre de cette descente : on prend des coups et on se fait dépouiller, bienheureux est-on d'arriver à destination sain et sauf – « à jamais » est remis à « plus tard ».

Observons que dans ce rapport, aucun langage ne paraît. Personne ne parle. Le corps de l'homme à demi-mort ne parle ni pour le prêtre, ni pour le lévite. Il est d'une matière identique à celle du chemin. De même les religieux, habitués des parallèles d'où rien ne dépasse, n'ont rien à dire, rien à entendre. Ils ne se laissent éveiller par aucun Visage. Ils n'ont pas de visage. Nous sommes sur la pente de l'impersonnel et de l'insensé. La mort a déjà fait son œuvre.

Si le face à face fonde le langage, si le visage apporte la première signification, instaure la signification même dans l'être – le langage ne sert pas seulement la raison, mais est la raison. (...) Si la raison vit dans le langage, si, dans l'opposition du face à face, luit la rationalité première, (...) si l'universalité règne comme la présence de l'humanité dans les yeux qui me regardent, si, enfin, on rappelle que ce regard en appelle à ma responsabilité et consacre ma liberté en tant que responsabilité et don de soi, le pluralisme de la société ne saurait disparaître dans l'élévation de la raison. Il en serait la condition. Ce n'est pas l'impersonnel en moi que la Raison instaurerait mais un Moi-même capable de société, surgi dans la jouissance, comme séparé, mais dont la séparation fut elle-même nécessaire pour que l'infini

– et son infinitude s’accomplit comme l’ « en face » – puisse être. Un monde sensé est un monde où il y a Autrui¹³.

Peut-être peut-on dire, après Heidegger, que sur ce chemin qui descend, brigandé par l’insensé, nous sommes dans une ontologie du Neutre, une ontologie sans morale où tout est Égal, où le savoir ne se cherche que comme absolu, comme Totalité. Lévinas soutient qu’il est possible d’en sortir : il développe « une pensée de l’Inégal » dans laquelle l’Infini puisse affleurer au visage de l’autre, comme un mystérieux toucher, comme une caresse¹⁴.

La vie ne vient pas après la mort, la vie inégale la mort.

3.4.2. La parution du Visage

- 33 *« Mais un Samaritain, qui était en voyage, arriva près de lui ;
il le vit et fut ému aux entrailles.*
- 34 *Il s'approcha, pansa ses blessures en y versant de l'huile et du vin ;
puis il le chargea sur sa propre monture, le conduisit dans une auberge
et prit soin de lui.*
- 35 *Le lendemain, il sortit deux pièces d'argent, et les donna à l'aubergiste, en lui
disant :*
'Prends soin de lui ;
*tout ce que tu auras dépensé en plus, je te le rembourserai quand je
repasserai.' »*

Ce n’est pas, comme le lévite, à un *endroit* qu’arrive le voyageur. C’est *près de lui*.

Non plus une stèle, mais quelqu’un.

Il arrive, d’abord.

Lui, le voyageur, conteste au chemin l’inexorable de sa descente et de son terme.

Lui, l’étranger, le Samaritain, connaît la différence entre la pierre et la chair, entre l’insensé et le sensé. Comment, d’où la connaît-il ?

Ensuite, seulement, il voit. Il a la « vision » de cet homme tombé aux mains des bandits, dépouillé, roué de coups, à demi-mort – premier venu, Visage.

Voici la nudité humaine, la nudité qui crie son étrangeté au monde, sa solitude, la mort dissimulée dans son être – elle crie, dans l’apparaître, la honte de sa misère cachée, elle crie la mort dans l’âme ; la nudité humaine m’interpelle – elle interpelle le moi que je suis – elle m’interpelle de sa faiblesse, sans protection et sans défense, de nudité ; mais elle m’interpelle aussi d’étrange autorité, impérative et désarmée, parole de Dieu et verbe dans le visage

¹³ E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. 228-229.

¹⁴ E. LÉVINAS, *Éthique et infini*, op. cit., p. 85.

humain. Visage, déjà langage avant les mots, langage originel du visage humain dépouillé de la contenance qu'il se donne – ou qu'il supporte – sous les noms propres, les titres et les genres du monde. Langage originel, déjà demande, déjà, comme telle précisément, misère, pour l'en soi de l'être, déjà mendicité, mais déjà aussi impératif qui du mortel, qui du prochain, me fait répondre, malgré ma propre mort, message de la difficile sainteté, du sacrifice ; origine de la valeur et du bien, idée de l'ordre humain dans l'ordre donné à l'humain. Langage de l'inaudible, langage de l'inouï, langage du non-dit. Écriture¹⁵ !

Magnifique passage d'Emmanuel Lévinas, extrait de la préface à l'édition allemande de *Totalité et infini*, écrite en janvier 1987 ! Admirable précipité de sa pensée obsédée, inspirée, assoiffée de Transcendance dont il traque l'avènement jusque dans l'ordinaire des rapports humains !

N'est-ce pas là ce qui se passe dans la parabole, entre l'homme à demi-mort et le voyageur ? L'homme à demi-mort ne dit rien, il est pourtant tellement parlant, pour ainsi dire à *l'insu de lui-même*, pure signification – infini, Autre – pour un Moi de passage qui s'abandonne.

Ici,

l'épiphanie du visage humain constitue comme une percée de la croûte de « l'être persévérant dans son être » et soucieux de lui-même. Responsabilité pour autrui, le pour-l'autre « dés-intéressé » de la sainteté. (...) L'humain a percé l'être imperturbable¹⁶.

Épiphanie du visage qui commande le voyageur. Le mot « voyageur » dit déjà ce qu'il faut de déplacement en soi pour être réceptif à autrui, cet « autrement qu'être » qui n'est ni un « être autrement » ni un « non-être », mais un être déposé, dépossédé, percé.

Être en contact : ni investir autrui pour annuler son altérité, ni me supprimer dans l'autre¹⁷.

Il faut interroger, de ce point de vue, le coup porté aux entrailles du voyageur : être ému aux entrailles, n'est-ce pas la forme que prend ici ce que Lévinas appelle l'obsession, qui vient là, dans la proximité d'autrui, comme inassumable par la conscience ?

L'obsession, dit-il, n'est pas conscience, ni espèce de conscience, ni modalité de la conscience, bien qu'elle bouleverse la conscience qui tend à l'assumer : inassumable comme la persécution¹⁸.

Proximité d'autrui comme mise en présence, « hors conscience », sans préparation, du prochain

Le prochain, premier venu, me concerne pour la première fois (fût-il vieille connaissance, vieil ami, vieil amour, impliqué depuis longtemps dans le tissu de mes relations sociales).

¹⁵ E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. II-III.

¹⁶ E. LÉVINAS, *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 172-173.

¹⁷ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 137.

¹⁸ *Ibid.* p. 139.

Je suis lié à lui avant toute liaison contractée. Il m'ordonne avant d'être reconnu. Relation de parenté en dehors de toute biologie, « contre toute logique ».

Il est précisément autre. La communauté avec lui commence dans mon obligation à son égard. Le prochain est frère. Fraternité irrésiliable, assignation irrécusable...

Le prochain m'assigne avant que je ne le désigne – ce qui est une modalité non pas d'un savoir mais d'une obsession et, par rapport au connaître, un frémissement de l'humain tout autre¹⁹.

Dans cet inaudible de l'échange, où aucun mot ne vient, mais où le langage des corps surabonde dans un toucher qui manifeste à la fois la proximité et la distance, paraît la responsabilité de l'un pour l'autre.

« L'un » comme « expulsé » de lui-même, comme Autre, déjà, comme Autre pour l'homme à demi-mort qui ne voit rien, ne sent rien – néant, déjà, dans la mort annoncée – face à celui qu'en silence, misérable, il commande. « Je suis votre obligé », dit-on, dans le langage courant.

Ici paraît fortement l'asymétrie de la relation : le voyageur, ému aux entrailles, est l'obligé de l'homme à demi-mort, qui, par son Visage, lui commande d'être, et de *faire*, le mettant ainsi « hors de lui ». L'homme à demi-mort ne répond pas, et jusqu'à la fin de la parabole, il semblera n'avoir aucune conscience de ce qui se passe pour lui. Le voyageur n'attend aucune réponse, aucun remerciement en retour de ce qu'il donne. Et ce qu'il donne ruisselle en soin, en pansements, par la percée produite dans son être.

Qu'est-ce qui a paru en premier sur le visage de cet homme, sinon cet antique commandement : « tu ne tueras point », et l'obligation d'en répondre ?

Le « tu ne tueras point » est la première parole du visage. Or c'est un ordre. Il y a dans l'apparition du visage un commandement, comme si un maître me parlait. Pourtant, en même temps, le visage d'autrui est dénué ; c'est le pauvre pour lequel je peux tout et à qui je dois tout. Et moi, qui que je sois, mais en tant que « première personne », je suis celui qui se trouve des ressources pour répondre à l'appel²⁰.

3.4.3. L'hospitalité désintéressée, la nuit

En le prenant sur sa monture, le voyageur « prend sur lui » le destin de cet homme à demi-mort. Cette prise sur soi, nous dit Levinas, « *c'est cela, la vision du Visage²¹* ». Le voici dans sa *passivité*, au sens philosophique du terme, là où la subjectivité se laisse habiter par autre que le Moi. Une subjectivité qui se fait hospitalière au prochain *premier venu*.

¹⁹ *Ibid.* p. 137-138.

²⁰ E. LÉVINAS, *Éthique et infini*, op. cit., p. 83.

²¹ E. LÉVINAS, *Entre nous, essais sur le penser-à-l'autre*, op. cit., p. 113.

C'est ainsi que je comprends le *dés-intér-essement* dont parle Levinas : cette capacité de l'être à déborder de la Totalité pour que l'Infini s'envisage et donne signification à la transcendance ; capacité à chuter du promontoire d'où il faudrait toujours combler les vides, ces interstices qui offrent du discontinu là où le Savoir exige du Continu. *Dés-intér*. Et, du même mouvement, se trouver dans un autrement qu'être (*dés-intér-essement*), qui ne s'éprouve qu'en relation au Visage d'autrui qui me commande. Une passivité qui est comme une surface d'écriture en moi où un autre que moi – un autre de moi ? – tiendrait la plume.

Dans la parabole, ce désintéressement prend existence dans le toucher, le corps à corps. Amour sans concupiscence qui a pris sa source, comme unicité, dans cette obligation illimitée à l'égard d'autrui, que Levinas appelle « la charité ». Un amour qui, parmi la multiplicité des humains, s'est fait justice pour le premier venu, entre tous les autres. Élection qui n'est pas exclusion des autres, mais Justice montrée à la face des peuples comme visage de l'amour unique auquel prétend, unique, tout premier venu.

Qui est mon prochain ? Question inévitable de la justice. Nécessité de comparer les incomparables, de connaître les hommes ; d'où leur apparaître comme formes plastiques de figures visibles et, en quelque façon, « dé-visagés » : comme un groupement auquel l'unicité du visage s'arrache comme à un contexte, source de mon obligation envers les autres hommes ; source à laquelle la recherche même de la justice remonte en fin de compte²².

Dans l'auberge, ils sont maintenant trois. L'homme à demi-mort devient *il* entre en le *je* du voyageur et le *tu* de l'aubergiste : *prends soin de lui*. Le désintéressement du voyageur, et sa « représentation » auprès de l'Homme, se disent sous la forme d'une *déposition* : don de pièces d'argent, don extensif au surplus de la dépense à venir, engagement du voyageur à repasser – une façon de dire le don sans limite du voyageur qui, ainsi représenté, ainsi *déposé*, ne cesse d'être présent.

*« Le lendemain, il sortit deux pièces d'argent, et les donna à l'aubergiste, en lui disant :
'Prends soin de lui ;
tout ce que tu auras dépensé en plus, je te le rembourserai quand je repasserai.' »*

« Le lendemain », nous dit-on. Il y eut donc une nuit, un intervalle temporel durant lequel, nous dit la parabole, le voyageur prit soin de l'homme (v.34), toujours sans réaction, toujours à demi-mort – mais orienté à la vie, puisque du soin lui est prodigué.

Quelle nuit ! Nuit de la pensée où viennent les questions de la vie et de la mort, dans la proximité d'un homme trouvé entre la vie et la mort, maintenant au repos entre la mort et la vie.

²² E. LÉVINAS, *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 172.

Pendant la guerre, dans le stalag où il était prisonnier, Lévinas a écrit un livre intitulé *De l'existence à l'existant*, où il est question de l'« Il y a ». Il en parle dans *Éthique et infini* (p. 37 à 43). Qu'est-ce donc que cet être impersonnel, *Il*, qui ressemble au silence bruisant de la maison, la nuit, pareil à celui que perçoivent les enfants couchés tandis que les grandes personnes continuent la vie ? Comme si le vide était plein, comme si le silence était un bruit. Cet « Il y a » qui persiste n'est ni un événement d'être, ni le néant, bien qu'il n'y ait rien. C'est une chose horrible, pouvant maintenir en insomnie : je ne veille pas : « ça » veille.

La mort produit sa petite musique interminable, comme sur le chemin qui descend, inexorablement. Effroi devant l'être, qui mène au désastre.

Comment en sortir ? Il faut pouvoir montrer du doigt quelque chose, maîtriser l'« Il y a » par un « c'est ça » où *les choses apparaissent pour elles-mêmes, où elles ne sont pas portées par l'« Il y a », mais le dominant* (p. 42). Les existants passent ainsi de l'état de verbe à l'état de chose. Ainsi l'être se pose. Mais ce n'est là qu'un premier mouvement, qui ne débouche que sur l'encombrement de l'être par tous ces existants dégagés de l'« Il y a ».

D'où un tout autre mouvement : pour sortir de l'« Il y a », il faut non pas se poser, mais se déposer ; faire un acte de déposition, au sens où l'on parle de rois déposés. Cette déposition de la souveraineté par le moi, c'est la relation sociale avec autrui, la relation dés-intér-essée. Je l'écris en trois mots pour souligner la sortie de l'être qu'elle signifie. Je me méfie du mot « amour » qui est galvaudé, mais la responsabilité pour autrui, l'être-pour-l'autre, m'a paru dès cette époque arrêter le bruissement anonyme et insensé de l'être. C'est sous la forme d'une telle relation que m'est apparue la délivrance de l'« Il y a ». (...) Mais l'ombre de l'« Il y a », et du non-sens, me parut encore nécessaire comme l'épreuve même du dés-intér-essement. (p.42-43)

Ainsi peut se donner à lire la déposition laissée à l'aubergiste par le voyageur : survenant au lendemain, il sort de la nuit comme d'un tunnel où la mort bruissait tout autour. Épreuve du voyageur, déjà évoquée au début du dialogue entre le légiste et le Maître, où il faut décider du quoi faire pour *avoir* la vie – en héritage, en partage : c'est bien d'*avoir* qu'il s'agit.

Mais peut-on avoir la vie, éternelle de surcroît ? Épreuve pour le Maître, épreuve pour le légiste : de quel ordre est la vie désirée ? La parabole prend en compte une temporalité de deux jours, avec, comme avenir, l'annonce de *repasser* (verbe *epanerkomai*, revenir, retourner).

Un « repasser » sans rendez-vous fixé d'avance, une promesse qui se tiendrait plutôt dans une durabilité du deuxième jour, dans l'attente d'un accomplissement d'existence où se manifesterait vraiment un *plus-que-possible* de la vie qui ne finit pas et qui pourrait s'exposer dans un « venir à nouveau » d'un Voyageur premier-né d'une vie qui ne finit pas... Le fameux *palin erkomai* – « je viens à nouveau » – de l'Évangile de Jean (Jean 14,3) !

3.4.4. L'éveil à la lumière, la sainteté

36 « Lequel des trois te semble avoir été le prochain de l'homme qui était tombé aux mains des brigands ? »

37 Le légiste répond :

 « Celui qui a fait la miséricorde avec lui. »

Jésus lui dit :

 « Va, toi aussi fais de même. »

Comptage : ils sont trois, plus un – l'homme tombé aux mains des brigands

La question ne porte pas sur l'identification du *plus un*, mais du *un des trois*. Dans la question du Maître, ils sont trois à être assujettis à l'inexorable du chemin. Dans la question du Maître, le voyageur n'est pas idéalisé, il n'est pas mis sur un promontoire où se verrait la bonne manière de marcher ; il est rendu « solidaire » du prêtre et du lévite qui, tous deux, acquièrent la qualité d'« autres », parmi une multiplicité d'humains qui pourraient être dénombrés.

Vient par là la critique radicale de l'innocence, de la naïveté, de l'irresponsabilité avec lesquelles on descend ce chemin : lequel des trois *fait* la justice ? lequel des trois, se départissant de la persévérance souveraine du *je* – de ce moi que Pascal trouvait haïssable – lequel des trois, donc, se laisse transpercer par le Visage ? lequel des trois *est* le prochain ?

Tous les trois sont également solidaires de la trace de Dieu dans l'existant : un prêtre, un lévite, un Samaritain, dont on connaît pour chacun l'arrière-fond croyant. Il suffirait, pour le « Samaritain », d'avoir entendu le dialogue entre Jésus – le Maître – et la Samaritaine (Jean 4). Pour chacun des trois la Parole de Dieu est disponible. Pourtant « elle ne vient pas » aux trois, un des trois seulement a été le prochain de l'homme tombé aux mains des brigands.

L'homme n'est pas seulement l'être qui comprend ce que signifie l'être, comme le voudrait Heidegger, mais l'être qui a déjà entendu et compris le commandement de la sainteté dans le visage de l'autre homme. Même quand on dit qu'à l'origine il y a des instincts altruistes, on a reconnu que déjà Dieu a parlé. Il a commencé à parler très tôt. Signification anthropologique de l'instinct ! Dans la liturgie juive quotidienne, la première prière du matin dit : « Béni soit Dieu, Maître du monde, qui a appris au coq à distinguer le jour de la nuit. » Dans le chant du coq, la première Révélation : l'éveil à la lumière²³.

Lequel des trois te semble...

La question du Maître réveille le légiste, elle lui fait quitter la vision de la parabole, l'éveil à la signification de la Présence. Avant le *Dit* – ou à travers lui –, le *Dire* du Maître, le grain de sa voix, le font revenir à l'extérieur de la parabole, là où, face à face, ils se tiennent tous deux. C'est le moment où le Maître, tel le voyageur, « repasse ».

²³ *Ibid.*, p. 181.

La question trouverait son espace réel dans l'entre-deux du dialogue qui, un moment, avait quitté la référence à la Loi, pour venir dans la parabole à l'existence concrète de la Loi dans le corps de l'Homme, montrant comment la réponse à la question initiale n'est pas *dans* la Loi.

La question que pose le Maître ouvre au discernement de ce qui est juste, à l'exercice de la justice tel que la Loi, dans l'*existence* de son énoncé, invite chacun à en donner l'*existant* dans le rapport à autrui.

C'est la réponse du légiste – la venue au langage de ce *poiesas to eleos*, ce *faire la miséricorde* – qui en dit long sur le désir de vivre et sur l'interprétation de la Loi qui est bien le propre du légiste.

Lequel des trois te semble avoir été le prochain de l'homme qui était tombé aux mains des brigands ?

En posant la question de cette manière, en retournant la question initiale qui était « qui est mon prochain ? », Jésus met le légiste à la place où il va pouvoir « voir » le voyageur comme *son* prochain. Quelle est cette place, sinon celle de l'homme à demi-mort, découvrant au réveil, sur le versant de la vie, « son » prochain comme lui étant venu ?

Celui qui me semble être mon prochain, c'est celui qui me fait miséricorde, et qui, ce faisant, me regarde comme son *semblable*, c'est à dire comme autre que lui-même, et moi-même comme dégagé de l'identique où je paraissais être, au régime de la violence et de la mort. Me touchant, me soignant, me prenant sur lui, il « fait de l'autre » en moi.

Il me rend capable, à mon tour, de faire miséricorde. Comme le dit Lévinas, il est responsable de ma responsabilité²⁴. Il restaure en moi l'image du tout-autre qui révèle l'Infini – par là où *Dieu vient à l'idée*, selon Lévinas, par là où s'entend sa Parole.

En retournant la question initiale « *qui est mon prochain ?* », en posant le prochain, non comme objet d'attention, de projection, de soin – toujours suspect d'être là dans mon unique intérêt –, mais dans un *rapport*, et en recevant la réponse du légiste comme juste, Jésus nous instruit à la fois sur une herméneutique de la Loi et sur une ontologie du sujet en relation avec autrui où paraît la vie qui ne finit pas.

« *Va, toi aussi fais de même.* »

L'inquiétude initiale portait sur le commandement d'aimer, sur le rapport entre sa face incorporelle – aimer Dieu – et sa face corporelle – aimer son prochain comme soi-même. La parabole déconstruit la possessivité du prochain comme prolongation de soi, comme identique à soi, autant que l'intentionnalité d'amour où il faudrait avoir une idée de « soi-même ». Elle montre comment le prochain se manifeste comme tel auprès d'un homme à demi-mort – qui, comme tel, est *premier venu* – avant qu'il en ait conscience, sur le mode de l'obsession. Et ce qui vient en premier du côté de

²⁴ E. LÉVINAS, *Éthique et infini*, op. cit., p. 96.

l'homme tombé, selon l'enseignement de cette parabole, c'est un *ne pas pouvoir être à soi-même* : n'est-ce pas cela, être à demi-mort ?

Dans cet état, je dépends complètement d'autrui, ou bien je vais être mort. La mort est dans l'exact prolongement de l'indifférencié, il y faut l'intervention d'un autre pour me dégager. Ce qui va le mouvoir, le mettre « hors de lui », ce ne sont ni sa bonne volonté, ni ses qualités morales – il n'est pas « bon » comme on l'entend trop souvent – c'est mon état qui va l'obliger, le commander, le demander. « S'aimer soi-même » va chuter pour laisser place à « s'aimer soi-autre », et cette advenue, dans la parabole dite par le Maître, se fait à l'insu de l'homme tombé.

Ce type d'altérité ne peut advenir que suscité par un autre, pour un amour désintéressé qui n'attende rien en retour, qui trouve de la gloire dans ce simple témoignage : il est en vie ! Asymétrie originelle du surgissement du Visage que nous avons déjà observée, et qui se signale par l'expression « ému jusqu'aux entrailles ». La réciprocité n'est pas nécessaire, elle viendra *en deuxième vision*, si l'on peut dire, au deuxième jour. Ce sera, pour le légiste, le moment de la Justice.

On voit bien le travail que fait la parabole quant à l'instauration du sujet ordonné à vivre : en même temps que le voyageur est « commandé » par autrui, il instaure comme autre « l'homme tombé », et, à l'intérieur de sa subjectivité, comme autre à lui-même. Dans l'acte de miséricorde, qui paraît dans le langage comme reconnaissance (au sens visuel du terme), être « le prochain de l'homme tombé » instaure deux sujets en relation l'un avec l'autre, semblables l'un à l'autre comme autres l'un pour l'autre. Une ressemblance – une fraternité – qui s'est manifestée dans le langage corporel que nous avons relevé, un toucher qui est à la fois proximité et distance. Une ressemblance qui, dans le langage, se nomme ici *faire miséricorde*.

Une ressemblance qui en appelle à l'Image initiale, ruisselant, sous la forme de l'Infini, sur le Visage – par là où Dieu paraît, comme Parole, comme Vie qui ne finit pas.

Ce n'est pas la « bonté », toujours suspecte, que nous observons ici. Le Maître lui-même le dit ailleurs : *pourquoi m'appelles-tu « bon » ? Nul n'est bon que Dieu seul* (Luc 18,19). C'est bien de « sainteté » qu'il s'agit, d'un « me voici ! » qui va se déployer dans le témoignage.

Le sujet qui dit « Me voici ! », témoigne de l'Infini. C'est par ce témoignage, dont la vérité n'est pas vérité de représentation ou de perception, que se produit la révélation de l'Infini. C'est par ce témoignage que la gloire même de l'Infini se glorifie. Le terme « gloire » n'appartient pas au langage de la contemplation. (...)

Le témoignage éthique est une révélation qui n'est pas une connaissance. Encore faut-il dire qu'on ne « témoigne », sur ce mode, que de l'Infini, que de Dieu, dont aucune présence ni aucune actualité n'est capable. Il n'y a pas d'infini actuel, disaient les philosophes. Ce qui pourrait passer pour un « défaut » de l'infini est au contraire une caractéristique positive de l'infini – son infinité même. (...)

Le témoin témoigne de ce qui s'est dit par lui. Car il a dit « Me voici ! » devant autrui ; et du fait que devant autrui il reconnaît la responsabilité qui lui incombe, il se trouve avoir manifesté ce que le visage d'autrui a signifié pour lui. La gloire de l'Infini se révèle par ce qu'elle est capable de faire dans le témoin.

La gloire de Dieu, c'est cela l'« autrement qu'être »²⁵.

« *Va, toi aussi fais de même* », qu'il faut garder en lien avec la première assignation : « *Fais cela et tu vivras* ». Deux *faire* pour qualifier une même injonction exprimée sur deux versants : celui de la vie, et celui du semblable, du frère – *fais de même*. Toi aussi.

Faire de même, ce n'est pas faire comme, imiter ; c'est faire la miséricorde, et ainsi *trouver* son semblable en l'autre, parce que *vu* dans son Visage où ruisselle l'Infini. C'est cela que semble instaurer la dernière parole du Maître : faire du Semblable, restaurer la Ressemblance entre les hommes du côté de la Vie – quand ils étaient identiques, du Même, sous l'emprise de la mort. Le Maître indique par là le chemin de la vie qui ne finit pas. Il montre aussi comment cette vie se manifeste, persistante, obsédante, dans le courant de l'existence humaine : dans l'immanence d'une vie où commande la seule persistance de l'être, perce la transcendance d'une vie qui ne finit pas. La miséricorde en est ici la révélation, dans une relation entre frères, semblables en cela qu'ils sont chacun autre – Prochain.

Paraît alors dans le prochain la révélation du Tout-Autre. Elle se maintient, comme en suspension, dans la gloire du témoignage.

Avril 2012 et août 2026

²⁵ *Ibid.*, p. 102-106.