

## Pierre Paroz, La reconnaissance. Une quête infinie ?

Genève, Labor et Fides, 2011, 251 p.

Daniel Vidal

---



### Édition électronique

URL : <http://assr.revues.org/22939>  
ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2011  
Pagination : 249  
ISBN : 9782713223273  
ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Daniel Vidal, « Pierre Paroz, La reconnaissance. Une quête infinie ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2011, document 156-89, mis en ligne le 16 février 2012, consulté le 03 octobre 2016. URL : <http://assr.revues.org/22939>

---

Ce document a été généré automatiquement le 3 octobre 2016.

© Archives de sciences sociales des religions

---

## Pierre Paroz, *La reconnaissance. Une quête infinie ?*

Genève, Labor et Fides, 2011, 251 p.

Daniel Vidal

---

### RÉFÉRENCE

Pierre PAROZ, *La reconnaissance. Une quête infinie ?*, Genève, Labor et Fides, 2011, 251 p.

- 1 S'il est un besoin de l'être humain au fondement de son identité et de son rapport éthique au monde, c'est sans doute le besoin d'être reconnu en sa singularité, sa capacité à respecter le contrat « politique » qui le lie à tout autre, et à se proposer ainsi comme sujet de son histoire et de ses drames. Ce besoin de reconnaissance, s'il relève d'un questionnement moral, et du statut que l'on confère à chaque individu en toute société, peut aussi solliciter une réflexion théologique, que conduit Pierre Paroz, théologien protestant, en son ouvrage. Cette réflexion n'entend pas se substituer aux analyses anthropologiques ou socio-psychologiques qui ont traité de ce droit et devoir de reconnaissance, mais se propose au contraire, sinon comme leur dépassement, du moins comme l'un de leurs accomplissements nécessaires pour rendre compte de la possibilité d'une pensée de la « transcendance ». La théologie, et plus précisément, ici, son argument calviniste, pourraient ainsi donner la raison ultime de cette quête de reconnaissance, et suggérer une issue à ce qui peut apparaître comme lacunes, ou apories, inscrites au cœur même de cette exigence.
- 2 Dans son ouvrage *La lutte pour la reconnaissance* (1992, trad. fr. 2000), le philosophe allemand Alex Honneth, dans la continuité de l'œuvre de George H. Mead (*L'esprit, le soi et la société*, trad. fr. 1962) avait défini le besoin de reconnaissance au principe même de la formation morale de l'identité, la conscience de soi se saisissant dans l'interaction avec autrui, selon trois « axes » présentés selon un enchaînement « horizontal », chacun ayant même statut : l'amour, par quoi le sujet est reconnu par l'autre comme être de besoin ; le

« droit », l'homme, sujet de respect, se soumettant à l'impératif de respecter également les autres, d'où procède la forme élémentaire du « contrat social » ; la « solidarité », qui implique que l'estime de soi et la réalisation de ses « objectifs personnels » coïncident avec le « bien commun ». Que l'un ou l'autre de ces réquisits ne puisse s'observer, et l'individu, non reconnu dans son identité spécifique, est objet de « mépris », puisqu'à son endroit autrui, en effet, se méprendra. Pour éviter que le procès de reconnaissance n'aboutisse à tel échec, P. Paroz reprend chacune des conditions définies par A. Honneth, et les organise en un schéma « vertical », qui ouvre ainsi d'emblée la possibilité d'une dynamique dans l'acte de reconnaissance de soi par l'autre, et de l'autre comme reconnu par soi-même. Dès le seuil de cette analyse, l'auteur convoque un des textes fondateurs de mythes et de mémoire collective, extrait de la *Saga d'Éric le Rouge*, le Viking, où tel homme (Hreidar le Fou), non reconnu en sa qualité d'homme par le Roi Magnus, ne la réclame pas, jusqu'à ce que, au terme d'une série d'épreuves initiatiques, ce dernier à son tour soit homme « commensurable » avec le Fou. Cette communauté d'estime qui lie l'un à l'autre, et qui fonde leur « reconnaissance » réciproque, suppose, selon P. Paroz, « l'émergence d'une dimension sacrée ou sacrale, inconditionnelle », – ce qui est reconnu comme proprement humain en l'homme autorisant ainsi ce que Kierkegaard nomme « un soupçon d'absolu », forme accomplie de ce que l'auteur définit comme « visée de liberté ». « Frôlement de la transcendance », écrit-il. Et l'on voit combien d'un récit mythique une lecture théologique peut décider d'une ouverture vers quelque passion au-delà.

- 3 Encore convient-il de poser la lutte pour la reconnaissance à la base de la conception « religieuse » de l'existence de chaque homme. P. Paroz ne néglige pas, tant s'en faut, l'aphorisme nietzschéen de la « mort de Dieu », qui dit la transcendance vide. « Mais cette forme vide du sacré, écrit P. Paroz, doit absolument être assumée, habitée par les hommes de demain ». Et sur cet « échec », fonder, dans la perspective de l'auteur du *Gai savoir*, une « promesse d'avenir génératrice d'élan vital ». Mais cette promesse, ne participe-t-elle pas d'un même « fonds archaïque commun » aux « grandes religions » ? À ces « paroles primitives », ces traditions orales, ces « écritures premières », où transigent et s'affrontent des sens dans la grande aventure de l'interprétation ? De l'universalisme hindouiste de Gandhi à l'universalisme de l'épître de Paul aux Galates, l'« épaisseur historique », parce qu'elle est prise rigoureusement en compte, permet une lecture comparative, qui accorde aux textes la capacité à reconnaître le moi comme tel, ce que Honneth nommait la « sécurité ontologique » du sujet. De Paul à Gandhi, à les prendre à la lettre, s'impose la reconnaissance du « moi », en la singularité de chacun, en sa convenance à tout autre aussi bien. Prendre à la lettre : *sola scriptura*, note P. Paroz, « pari fou », car la lettre est précisément le lieu du plus grand déchirement des sens, dans le temps même où elle sollicite la subjectivité du lecteur en son pouvoir de persuasion, soit, pour le théologien, « le témoignage intérieur du Saint-Esprit », qui rend à l'homme ce qui lui appartient en propre : son moi en tant qu'il est, à l'image du Christ, « indiscernable des autres », et donc universel. Dieu mort, demeure seul le Texte, « principe protestant » que revendique l'auteur, à partir duquel cette « mort » en elle-même ne se résorbe pas.
- 4 La quête de reconnaissance, chez A. Honneth, est toujours menacée d'échec. De même ici, en la lecture théologique de cette quête, ses tenants et ses accomplissements marqués du sceau d'incertitude. Échec : la mort/la chute/le péché. P. Paroz, de façon très éclairante, met en relation – distance et convergence rassemblées – tel extrait de l'épopée orientale de Gilgamesh, tyran vaincu par l'amitié portée à celui-là, venu du dehors – « sauvage » issu du limon – qui n'est pas homme avant que leur regard ne se croise – et le récit de la

création et de la chute dans la Genèse. Triomphe, si l'on peut dire, de l'échec. Quête désespérée de l'éternité chez Gilgamesh ; thématique de la faute originelle dans la Bible. La reconnaissance de soi comme valeur exclusive, peut conduire à « l'affirmation illimitée de sa propre puissance », et au nécessaire « retour » en arrière, pour un nouveau départ. Tels sont les enjeux des grands mythes : dire cette puissance et cette gloire, et en venir à leurs limites. D'où le sentiment d'égarement, de « dissonance » par rapport à la destination première du sujet, en quête de souveraineté partagée avec tout autre. L'échec est d'autant plus insupportable, que Genèse et « mythe Gilgamesh » ont fait accéder les protagonistes à leur reconnaissance réciproque, Ève et le « sauvage », figures de l'autre, permettant à chacun de « prendre la mesure de soi ». C'est pourtant cette commune mesure, qui précipite la catastrophe du sujet dans sa quête de pleine reconnaissance. Elle exalte d'autant plus les sujets qui en témoignent, qu'elle ne peut en effet s'accomplir, dans le Texte, que par transgression d'un interdit. Voici donc ces sujets que leur prime innocence convoque au tribunal du « péché ». Coupables, pourrait-on dire, parce qu'innocents.

- 5 Paradoxe ? Non : à s'en tenir au récit de la Genèse, c'est en toute « inconnaissance » de conséquence, sinon de cause, que la Femme primordiale, écrit P. Paroz, « a été fascinée par la perspective d'un "surplus d'être" offert à qui ose outrepasser les limites ». L'interdit est signe d'un « monde » au-delà, d'un surplus de monde, et donc l'offrande d'une existence multipliée. Et par là, écrit l'auteur, « la possibilité, confusément entrevue, d'une sagesse suprême donnant l'espoir de pouvoir maîtriser sa destinée ». Le « péché » est cette ouverture vers tous les possibles. Et le vertige qui l'accompagne comme une angoisse fondatrice de l'existence. P. Paroz ne sollicite pas en vain Kierkegaard et son concept d'angoisse : « L'interdiction angoisse Adam parce qu'elle éveille en lui la possibilité de la liberté (...) L'angoisse est ainsi le vertige de la liberté (qui) succombe dans ce vertige (...) Au même instant tout est changé, et la liberté se relevant se voit coupable ». Tout apparaît alors comme « chemin de désillusion ». Demeure cependant, pour le théologien calviniste, « quelque chose comme un reste de la promesse originelle issue de l'ordre primordial » – cela même qui lie, avant le « temps » de la transgression, la reconnaissance de soi par le regard de l'autre, et l'énoncé de l'interdit. Pour P. Paroz, l'appel à transcendance précède, le « recommencement de soi » après le péché, la chute et l'impossible immortalité, et signifie l'ultime chance dont le sujet doit se saisir. Encore faut-il que, sur le chemin de cette reconnaissance, l'échec et son angoisse contraignent chacun à faire « retour sur soi », ainsi qu'il en va dans l'épopée de Gilgamesh, ou que chacun, « en quête d'un surplus de vie » dont la Genèse a défini la voie, opère ce « retour » dans une vie quotidienne vouée au travail, et guidée par la foi seule, *sola fide*, cette mémoire de Dieu d'avant la déchéance. « Revenir sur ses pas », c'est bien se réapproprier cette offrande originelle du sacré, et, selon la formule de P. Paroz, « se laisser revêtir (en espérance) du vrai vêtement par le fait d'accueillir tout ce qui passe pour le dénuder entièrement ». La « foi nue » est d'abord cette œuvre de déception radicale, de total désinvestissement, afin que rien ne demeure qui ne meure. « Travail dissolvant de la mort », écrit P. Paroz, où quelque allégeance mystique pourrait bien disputer au calvinisme de l'auteur ce qu'il présente comme la spécificité de son engagement.
- 6 Ce « retour au fini » ne se résorbe pas en la simple reconnaissance de soi par tout autre. Plus exactement, celle-ci ne s'accomplit pleinement, dans la perspective de P. Paroz, que par une « reprise théologique » dont témoignent aussi bien tels passages du Coran que

tels versets de la Genèse, telle oraison funèbre en judaïsme rabbinique, que tels versets de l'évangile de Matthieu. En chacun de ces textes, révélés ou inspirés, une « main invisible » guide la destinée des partenaires, en tout mystère. Pourquoi Dieu refuse-t-il l'offrande de Caïn, et agréé-t-il celle d'Abel ? Nul motif n'est invoqué pour ce refus « sans raison assignable et sous un ciel muet », qui vaut « disgrâce indépassable et imméritée ». Au modèle, et au temps, de la rétribution, se substituent modèle et temps de la gratuité. À la récompense attribuée à proportion des œuvres accomplies, s'oppose la pure grâce dont chacun peut être le « bénéficiaire », au-delà de toute volonté de contribution à la saine marche du monde. La parabole des « ouvriers de la onzième heure » en témoigne. Là se situe sans doute, pour l'auteur, la distinction, capitale en religions de la Réforme, entre héritage luthérien et héritage calviniste. Déjà la catégorie du péché ne relevait pas, chez Luther, de l'ordre de la transgression, non plus que de la « faute », mais de ce qu'il nommait *fomes*, cette « virulence qui s'empare des conduites les plus saines pour les charger d'un dessein inavouable et malheureux », fomentant, à rigoureusement parler, des pulsions d'insoumissions et de révoltes, composantes « noires » du sujet. Comment survivre à de telles dévastations ? La « foi nue » de Calvin tentait de répondre à cette question de détresse.

- 7 Qu'en va-t-il de la grâce ? Si Luther la fait « jouer (...) pour sauver l'individu de lui-même », et l'arracher à ces pulsions explosantes, par l'ardente obligation de l'« œuvre » – *Beruf*, profession/vocation –, il renforce « la soumission et la dépendance dans le monde ». Calvin réfute « la prétention de l'homme à coopérer à l'œuvre de son salut », et n'insiste sur la « préséance de la grâce seule, *sola gratia* » que pour étayer l'impératif de pure gratuité, et en faire, selon la formule de l'auteur, « l'apologie ». La prédestination, écrit Calvin, « ce décret éternel de Dieu ne nous empêche point que nous ne pourvoyons à nous (...) car celui qui a limité notre vie, nous a aussi commis la sollicitude d'icelle ». De cette « liberté » à vrai dire vertigineuse, procède l'angoisse kierkegaardienne. Tel est le « prix » à payer pour que la quête de reconnaissance soit conduite à son terme, une fois assumés les impératifs des Textes, de la foi et de la grâce, qui, chacun pris dans les « constructions narratives » et les « récits déconcertants » que sollicite P. Paroz, scandent la quête de soi. De n'être reconnu comme « soi » singulier que sous condition du regard de l'autre, et de l'ouverture sur l'infini que cette condition suppose – que telle ouverture se dise « transcendance » neutre, vide, ou habitée de dieux ou de Dieu –, il se pourrait qu'il n'y ait alors reconnaissance accomplie que de dette.