

Alberto Filipe Araújo

Imaginaire de(s) l'Altérité(s).

Sous le signe d'Hermès et de l'Initiation

THE IMAGINARY OF ALTERITY(IES).

UNDER THE SIGN OF HERMES AND INITIATION

Abstract: In this article, we try to understand the kind of imagery underlying representations of alterity. In the first part of article, following Emanuel Levinas, we describe the philosophical meaning of alterity, whilst in the second part we propose an intuition based on the idea that alterity (alterities) has its mythological foundation in the god Hermes and, therefore, that its imaginary manifests itself through it. The third part of the article expands the theme and links it to education understood as initiation: the Other is no longer a *socius*, a stranger who is expelled, whom one hates, or to whom one is indifferent, but a *neighbor*, a good illustration being the parable of the "Good Samaritan".

Keywords: Imaginary; Otherness (s); Hermes; Narcissus-Echo; Initiation; Socius-neighbor.

ALBERTO FILIPE ARAÚJO

Universidade do Minho, Braga, Portugal
afaraujo@ie.uminho.pt

DOI: 10.24193/cechinox.2019.36.07

« Je est un autre ».

Arthur Rimbaud. Lettre à Paul
Demény, 15 mai 1871.

« Mais je n'existe qu'avec autrui ;
seul je ne suis rien ».

Karl Jaspers. *Introduction
à la philosophie*, 1985, p. 24.

Introduction¹

Plutôt qu'offrir une longue réflexion sur l'*altérité*², passant de Heidegger à Paul Ricœur, Husserl et Sartre, le défi qu'on assume ici consiste moins à développer philosophiquement le thème de l'*altérité* qu'à déceler les figures mythiques qui se présentent dans le thème de l'*altérité*. Nous croyons que le thème de l'*altérité* peut être envisagé sous le regard croisé de deux mythes : celui du couple Narcisse-Écho et celui d'Hermès. Sous leur regard, nous pensons herméneutiquement soutenable de saisir en profondeur le type d'imaginaire sous-jacent à l'*altérité* aussi bien au singulier, qu'au pluriel. Toutefois, dans cette étude nous n'allons privilégier que le côté hermésien de l'*altérité* opposé au couple Narcisse-Écho qui symbolise une sorte d'*altérité* ratée ; pourquoi ? Narcisse se contemple soi-même et aime son image,

comme l'explique Bachelard, sa propre image est le centre du monde : « il tend les bras, il plonge les mains vers sa propre image, il parle à sa propre voix. Écho n'est pas une nymphe lointaine. Elle vit au creux de la fontaine. Écho est sans cesse avec Narcisse. Elle est lui. Elle a sa voix. Elle a son visage »³. L'ordre psychologique de l'*altérité* souffre donc d'une panne. Perdu dans l'illusion des apparences, Narcisse est incapable de vivre l'expérience de l'autre : c'est pourquoi on peut affirmer que l'*altérité* est ratée !

Dans ce contexte, notre étude comprendra trois parties : dans la première partie nous essaierons de mieux comprendre les enjeux du thème qui nous préoccupe – l'*altérité* / les *altérités* sous l'influence de Paul Ricœur et d'Emmanuel Levinas ; dans la deuxième partie nous parlerons de l'*altérité* rencontrée sous la protection d'Hermès par opposition à une *altérité* ratée, asphyxiée par la *mêmeté* et par la dualité, comme elle a été vécue par le couple mythique Narcisse-Écho : ce couple symbolise le Même (une sorte d'identité narcissique). L'*altérité* qu'il nous importe ici de souligner, est celle qui se raconte au pluriel sous le signe du dieu grec Hermès – le dieu du mouvement, des passages et des rencontres plurielles. Finalement, lors de la troisième partie, nous étudierons l'*altérité* sous le régime nocturne de l'imaginaire en n'oubliant pas d'indiquer les attributs du dieu Hermès, ceux de « médiateur », d'« initiateur » et de « guide ». Ceux-ci sont les plus pertinents en ce qui concerne le rôle que l'éducation, entendue comme « initiation », peut jouer dans la création des conditions essentielles d'une *altérité* plurielle bien illustrée par la parabole du « Bon Samaritain » (Luc 10.25-37) reprise par Paul Ricœur dans son livre *Histoire et Vérité* (1955)⁴.

1. De l'*altérité* aux *altérités*

La célèbre affirmation d'Arthur Rimbaud dans sa lettre à Paul Demeny datée du 15 mai 1871, « Je est un autre », est un bon point de départ pour la discussion du thème de l'*altérité*, que ce soit au singulier ou au pluriel. L'affirmation du poète met en question la frontière entre identité et *altérité*, tout en gardant l'opposition par ses termes mêmes. Une telle proposition invite à concevoir le sujet non seulement dans son rapport à lui-même mais aussi dans son rapport à autrui. Le je devient un autre en continuant nonobstant d'être le même (l'aspect de la *mêmeté*), ce qui pose d'emblée la question de son identité constitutive (appelée par Paul Ricœur *identité-idem*). Le je, d'une part, ne peut se dissoudre dans l'autre sans s'annuler en définitive, et, d'autre part, il s'ouvre à lui en déployant toute une *identité narrative* en n'oubliant pas le rôle que joue l'*identité-ipse* selon Paul Ricœur⁵. Pour ce dernier l'enjeu de l'*altérité* réside dans l'*identité narrative* elle-même⁶, dont la dialectique de l'*ipséité* et de la *mêmeté* est renouvelée entre le décrire et le prescrire, par la façon que chacun a de raconter à l'autre ce qu'il croit être ou plutôt ce qu'il doit être. S'il est possible d'affirmer que chacun n'existe que par rapport à l'autre, par opposition à l'autre, il est également possible de dire que notre identité ne s'affirme et ne s'accroît, c'est-à-dire qu'elle ne tisse sa propre différence significative, qu'en rapport et en opposition avec autrui qui est déjà un autre opposé à moi-même : l'autre n'est pas moi, mais il est, en dépit de toute la différence, un autre que moi. Pour conserver mon identité personnelle (ma *mêmeté*) quand je m'ouvre à autrui, je dois être conscient qu'on a besoin

du différent à l'intérieur de l'identique (*identité-idem*) pour mieux affirmer l'*identité-ipse* de celui qui ne se maintient qu'à la manière d'une promesse tenue⁷. L'*altérité* s'accroît avec le passage du temps, en ce sens que moi-même je deviens autre et je vois celui que j'étais comme un autre moi-même dans le passé. Je ne suis plus celui que j'étais, maintenant, je suis différent en mouvement continu⁸. Mais puis-je devenir autre si je ne reste pas le même ? Il faut alors admettre que, pour devenir autre, je dois conserver mon *identité-idem* en la faisant dialoguer avec l'*identité-ipse*, sinon on risque de ne pas comprendre que l'autre n'est pas un autre moi, mais un Autre que Moi : « Que l'altérité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité, comme pour en prévenir la dérive solipsiste, mais qu'elle appartienne à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité »⁹.

C'est pourquoi nous privilégions d'accorder à la relation avec autrui une dimension plus éthique qu'ontologique et, en ce sens, nous rencontrons l'idée d'Emmanuel Levinas selon laquelle l'Autre m'interpelle, c'est-à-dire qu'il me fait sortir de ma solitude et m'impose tout un sentiment de responsabilité envers lui et aussi envers la vie humaine et le monde lui-même :

Dans ce livre [il se réfère à l'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*], je parle de la responsabilité comme de la structure essentielle, première, fondamentale, de la subjectivité [...]. J'entends la responsabilité comme responsabilité pour autrui, donc comme responsabilité pour ce qui n'est pas mon fait, ou même ne me regarde pas [...]. Positivement, nous dirons que dès lors qu'autrui me regarde,

j'en suis responsable, sans même avoir à prendre de responsabilités à son égard ; sa responsabilité *m'incombe*. C'est une responsabilité qui va au-delà de ce que je fais. D'habitude, on est responsable de ce qu'on fait soi-même. Je dis que la responsabilité est initialement un pour *autrui*. Cela veut dire que je suis responsable de sa responsabilité même. [...] je me sens – en tant que je suis – responsable de lui¹⁰.

Mais le moment est venu de nous poser la question : qu'est-ce qu'autrui ? Un autre moi-même, c'est-à-dire, celui qui est à la fois comme moi et autre que moi : « je vois l'Autre, mais je ne suis pas l'Autre. Je suis tout seul »¹¹. Rencontrer autrui, cela suppose donc à la fois mener une vie en communauté et aussi, comme je ne saurais être moral tout seul, que la moralité elle-même suppose la rencontre d'autrui. Ainsi, on doit être prêt et capable de l'accueillir, à partir du moment où il se dispose à venir à notre rencontre en se donnant par l'épiphanie de son visage. C'est donc seul le Face à Face avec Autrui qui permet au sujet de penser un avenir avec un sens vraiment humain : c'est la relation intersubjective qui fonde l'empîement du présent sur l'avenir. Dans la relation avec Autrui, je fais donc l'expérience du temps, il y a un horizon d'avenir. Nous pouvons même dire¹² que le visage est la clef de l'intersubjectivité, car il est capable de ressentir la vulnérabilité de l'autre. Il s'agit alors d'une sorte de vulnérabilité comme condition de rapprochement avec lui : « La vulnérabilité, c'est l'obsession par autrui ou approche d'autrui »¹³. Par mon visage, je me dévoile devant autrui en me rendant à lui dans toute ma disponibilité par la parole de mon visage : « le Visage

se fait Parole pour transmuier l'autre, l'autre du 'Même', en *autrui* »¹⁴ en n'oubliant pas que le Visage est lié au discours lui-même : « Visage et discours sont liés. Le visage parle. Il parle, en ceci que c'est lui qui rend possible et commence tout discours »¹⁵. Et, déjà dans un autre ouvrage, Levinas écrit : « La manifestation du visage est le premier discours. Parler, c'est avant toutes choses, cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture »¹⁶. Mon aventure vers *autrui* commence par l'épiphanie de son visage, il « s'impose à moi sans que je puisse rester sourd à son appel, ni l'oublier, je veux dire, sans que je puisse cesser d'être responsable de sa misère. La conscience perd sa première place »¹⁷. D'où l'importance de l'affirmation de l'auteur quand il écrit : « l'épiphanie du visage est *visitation* »¹⁸ ; ici réside à notre avis toute la grandeur et la densité de l'*altérité*. Comme *autrui* ne se manifeste que dans son visage, je suis convié à le rendre visible et à dévoiler en lui les secrets que son visage cache jusqu'à sa propre nudité. C'est le dévoilement de toute signification qui en découle, car personne n'est indifférent à la nudité du visage pour la raison même qu'elle bouscule l'ordre des choses et du monde lui-même, y compris de la propre conscience : La nudité du visage est dénuement et déjà supplication dans la droiture qui me vise. [...] L'épiphanie de l'absolument autre est visage où *Autrui* m'interpelle et me signifie un ordre, de par sa nudité, de par son dénuement. C'est sa présence qui est une sommation de répondre¹⁹.

Le visage d'*autrui* interpelle le sujet et met à mal l'égoïsme du Moi et m'amène à m'interroger sur qui je suis. C'est pourquoi la « relation avec *Autrui*, me met en

question, me vide de moi-même et ne cesse de me vider en me découvrant des ressources toujours nouvelles. Je ne me savais pas si riche, mais je n'ai plus le droit de rien garder »²⁰. L'autre y est d'emblée placé plus haut que Moi, comme ce que je dois en quelque sorte préserver, ce sans quoi je ne puis être. Je ne me demande même pas s'il y a réciprocité, je suis absolument passif, et c'est cela même qui me rend unique. Si ce mouvement est et doit demeurer à sens unique, et ne pas s'investir en réciprocité, c'est parce que ce retour à l'origine, retour à Moi, serait un retour au Même, et, par conséquent, absorberait du même coup l'*altérité* tant recherchée dans une tautologie du Moi. Ainsi, le rapport à *autrui* en évoquant son visage relève de la relation éthique par excellence : « Mais la relation au visage est d'emblée éthique. Le visage est ce qu'on ne peut pas tuer, ou du moins dont le sens consiste à dire : 'tu ne tueras point' »²¹. Ce n'est donc pas de l'intérieur de chacun que jaillit l'exigence éthique, mais plutôt d'*autrui* qui interpelle, met en demeure, oblige. Aussi peut-on dire que c'est la disproportion entre *autrui* et moi qui constitue la conscience morale. La relation entre *autrui* et moi repose, en dernier ressort, sur une asymétrie fondamentale de la relation éthique qui semble déjà indiquer une socialité à deux dans sa propre singularité : la socialité, dans laquelle je suis, est sous l'influence de l'autre²². Mais mon autre n'est jamais seul, il est lui aussi l'autre d'un autre, et cet autre est un tiers. On peut alors affirmer qu'on ne peut parler de relation éthique que lorsque l'autre n'est pas un moyen, ni un outil, ni une caution, ni un faire-valoir, que lorsque l'autre n'est pas enfermé dans la sphère du même. À cet égard, Levinas, après Kant, ne cesse de dire

qu'autrui doit être compris comme une fin en soi et c'est bien là qu'on peut comprendre que la relation éthique arrive quand l'autre se laisse découvrir comme disponibilité, comme exigence éthique, et nous incite à répondre à la question : « *Qu'as-tu fait de ton frère ?* ». Ainsi, chacun est institué responsable d'autrui par autrui. Le visage d'autrui me convoque à la responsabilité ; l'accueil de l'autre est ce qui définit ma subjectivité. Le visage de l'autre m'investit de responsabilité par sa vulnérabilité, par son propre regard qui laisse déjà entrevoir la trace de l'invisible au cœur de notre Face à Face. Devoir de responsabilité ? Oui, à condition qu'elle ne soit pas une sujétion et que cette même responsabilité dans mon rapport à Autrui ne destitue pas ma propre liberté. Vivre l'*altérité* pleine c'est accepter que la relation avec autrui ne cesse d'être asymétrique et où les sentiments de disponibilité et de fidélité demeurent comme une marque pérenne :

La relation intersubjective est une relation non-symétrique. En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque, c'est son affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque, que je suis sujétion à autrui ; et je suis 'sujet' essentiellement en ce sens²³.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que d'une sorte d'*altérité* à deux, mais il nous faut encore comprendre que ce type d'*altérité* peut se dédoubler en trois et même plus et, par conséquent, passer à un niveau éthique plus large. C'est-à-dire que ce type d'*altérité* peut s'ouvrir à un tiers et être disponible à

la fois pour accepter non seulement la différence de l'autre, mais accepter aussi qu'il y ait d'autres qui soient différents : l'étranger, le minoritaire, l'exclu, le migrant, la victime du « Bon Samaritain », enfin celui qui est différent de nous. Le visage d'autrui, en même temps qu'il m'interpelle, met en cause mon propre égoïsme et me lance dans les bras non seulement de l'autre mais aussi des autres. C'est donc ici qu'il nous faut donner de l'importance à la relation intersubjective, le je et le tu de Martin Buber²⁴, et dévoiler la signification vivante (ou existentielle) qui l'enveloppe. En effet, il nous semble juste de faire encore un effort pour déplacer la thématique de l'(des) *altérité(s)* dans le domaine de la rencontre :

La relation avec le *Tu* est immédiate. Entre le *Je* et le *Tu* ne s'interpose aucun jeu de concepts, aucun schéma et aucune image préalable, et la mémoire elle-même se transforme quand elle passe brusquement du morcellement des détails à la totalité. Entre le *Je* et le *Tu* il n'y a ni buts, ni appétit, ni anticipation ; et les aspirations elles-mêmes changent quand elles passent de l'image rêvée à l'image apparue. Tout moyen est obstacle. Quand tous les moyens sont abolis, alors seulement se produit la rencontre²⁵.

C'est donc par la rencontre entre un Je et un Tu qu'on peut mieux se préparer à créer une relation intersubjective de forte densité, dont l'*altérité* se manifeste tout particulièrement à travers le visage d'autrui. À ce moment nous rejoignons la contribution majeure de Martin Buber sur le thème de l'*altérité* car c'est l'un et l'autre qui nous

invitent à une sagesse pratique assise sur la conviction. C'est alors sous le signe de la rencontre d'un Je et d'un Tu que nous mettrons déjà en œuvre toute une disponibilité pour accueillir un tiers et plus. Une disponibilité basée sur l'évènement de la rencontre au pluriel laquelle, pour être sage, doit reposer sur une éthique de la conviction et de la responsabilité envers l'autre et les autres, envers le monde mental/inter-subjectif, social, politique, culturel, écologique, technologique qui nous entourent et dans lesquels nous sommes plongés. Autrement dit, il nous faudra développer ce que Félix Guattari appelle écosophie en tant qu'« une articulation éthico-politique entre les trois registres écologiques, celui de l'environnement, celui des rapports sociaux et celui de la subjectivité humaine »²⁶. Ainsi, il nous semble fort pertinent d'aborder aussi bien l'*altérité* au pluriel, dans le sens inter-subjectif, que dans un sens plus large, celui d'une écologie sociale et environnementale. Cette façon d'envisager l'*altérité* plurielle aide certes à former une conscience de la compassion qui est à l'ordre du jour. Ce que Guattari prétend, en fin de compte, c'est offrir un nouvel art de vivre en société qu'il identifie avec l'écosophie « à la fois pratique et spéculative, éthico-politique et esthétique »²⁷. Ce qu'il est important de souligner, dans sa perspective, c'est d'apprendre à ne pas isoler les questions d'environnement qu'il faut des écologies sociale et mentale : « Moins que jamais la nature ne peut être séparée de la culture et il nous faut apprendre à penser 'transversalement' les interactions entre écosystèmes, mécanosphère et Univers de référence sociaux et individuels »²⁸. C'est en tenir compte de l'ensemble de ces trois écologies pour la convivialité humaine²⁹ qu'il est possible,

fort probablement, de dépasser les pathologies narcissiques de l'individualisme contemporain et de rencontrer, sous l'orientation du caducée d'Hermès³⁰, les *altérités* si souvent en marge. Pour cela, il faut renouer avec l'impératif catégorique majeur d'une éthique de l'agir et de la conviction – celui de la responsabilité pour échapper précisément au vide éthique. À cet égard la proposition de Hans Jonas d'une éthique pour la civilisation technologique, basée sur le « principe de responsabilité » (1998), s'organise autour d'un impératif catégorique qui aura un énorme impact sur l'agir humain, et corrélativement sur l'éthique de l'action. En d'autres termes, le concept de responsabilité s'exprime sous la forme d'un impératif catégorique, déplié selon Hans Jonas en quatre. En ce qui nous concerne, deux nous intéressent : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » et « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie »³¹. Car à première vue cet impératif est très raisonnable, et la plupart des hommes le reconnaîtraient sans doute comme un contenu jusque-là implicite de leur conscience morale. C'est cette catégoricité qui obligera certes à prendre au sérieux un principe qui, d'après nous, peut bien représenter un des soubassements, entre autres, d'une *altérité* au pluriel. Si nous osons compléter ce principe clef, qui anime notre conscience éthique, par une sorte de sociologie du prochain, analysée dans notre dernière partie, nous pouvons d'ores et déjà saisir les enjeux mythiques de ce qui, d'une part, peut nuire à la vraie *altérité* et même la mettre en cause (l'effet Narcisse-Écho) et, d'autre part, voir où

cette *altérité* peut se refonder et devenir un fondement d'une existence humaine plus conviviale guidée par Hermès – le porteur de la « bonne nouvelle » et messager des dieux³².

2. Hermès et l'altérité rencontrée

Au premier abord dans le thème philosophique de l'*altérité* aucune allusion explicite ne permet de rencontrer Hermès, ni en tant que figure, ni dans ses attributs comme le caducée et les ailes, toutefois en mettant en œuvre une procédure herméneutique adéquate comme celle de la mythocritique nous pouvons, encore qu'au niveau latent, déceler les structures et les qualités du mythe d'Hermès telles qu'elles ont été répertoriées, entre autres, par Gilbert Durand lui-même³³. C'est là que les réflexions de Gilbert Durand sur le caractère mythique d'Hermès prennent un relief heuristique dans l'approche de l'imaginaire de l'*altérité*, car elles permettent de considérer le degré de l'imprégnation du mythe d'Hermès dans le thème de l'*altérité* où il semble convié sans y être nommé désigné. Pourtant, cette absence de nomination ne doit pas nous empêcher d'établir des concordances entre le mythe d'Hermès (avec ses motifs et attributs)³⁴ et la thématique de l'*altérité* à condition que la preuve herméneutique apportée soit tellement heuristique et persuasive que le lecteur, indépendamment de ses réticences, à l'égard de la mythocritique, puisse se rendre compte du bien-fondé de cette méthode et de ces orientations³⁵.

Ainsi les fonctions de messager, d'intermédiaire, de médiateur d'Hermès sont celles qui intéressent plus le thème de l'*altérité* sans cependant oublier qu'Hermès est

« vif, polymorphe, brouilleur et renverseur ; rapide, mobile, fugace ; furtif, rusé, déconcertant »³⁶. Ce thème à son tour nécessite d'une initiation hermétique, que nous traiterons plus loin, afin que la médiation entre un moi et le(s) autre(s) puisse assumer un rôle éducatif. En ce sens, l'initiation inscrite sous le signe d'Hermès, dieu de la conjonction et du discours ouvert, psychopompe qui conduit et ramène au royaume des morts sans s'y fixer jamais, s'avère manifestement importante pour faire mieux comprendre l'expérience de l'*altérité*. La symbolique d'Hermès ne réside pas dans l'ordre des codifications figées, qui bloquent le sens en un point précis, mais appartient plutôt à l'ordre de l'ambigu, carrefour de sens qui demande un travail permanent de compréhension et d'interprétation, dans une dynamique destinée à l'engendrement de l'autre en moi :

La manifestation d'Autrui se produit, certes, de prime abord, conformément à la façon dont toute signification se produit. Autrui est présent dans un ensemble culturel et s'éclaire par cet ensemble, comme un texte par son contexte. La manifestation de l'ensemble assure sa présence. Elle s'éclaire par la lumière du monde. La compréhension d'Autrui est, ainsi, une herméneutique, une exégèse³⁷.

Gilbert Durand en analysant le mythe baudelairien, dans un chapitre parlant portant le titre « Le XX^e Siècle ou le Retour d'Hermès », met en évidence le mythème de l'*altérité*, à savoir la compréhension de l'*altérité* constitutive du même³⁸. En le faisant, l'auteur à la fois nous reconforte et nous permet de développer et

d'approfondir notre approche mythique à l'intérieur même de l'*altérité*. Tout d'abord, il nous semble pertinent de reprendre l'analyse que Gilbert Durand lui-même a faite du mythe d'Hermès en le caractérisant par les structures suivantes : « la puissance de l'infime », « le médiateur » et « le psychagogue »³⁹. Pour notre propos, celles qui nous intéressent le plus sont les deux dernières : la première possède les qualités de l'« intermédiaire », de l'« échange », du « vol » et de l'« harmonie » tandis que la deuxième est constituée, à son tour, par trois qualités qu'il importe de souligner : « le guide », l'« initiateur » et celle de « civilisateur »⁴⁰. Les qualités affichées ont en commun la caractéristique du mouvement qui est constitutive de l'*altérité* par elle-même, et à cet égard Hermès le symbolise bien : il est le dieu coureur et messager et conducteur des âmes (symbolisé par ses sandales aillées qui font référence aux vents et à la légèreté). Enfin, le thème de la mobilité imprègne l'expérience de l'*altérité* de fond en comble, depuis l'ouverture à l'autre où il est question du « voyageur » qui monte et descend toujours, en passant par les multiples déplacements des protagonistes. C'est pourtant dans ce contexte que l'expérience de l'*altérité* doit être comprise puisque celle-ci implique toujours un mouvement d'un je vers l'autre et inversement et que ce développement traduit pertinemment. L'expérience de l'*altérité* ne peut pas ne pas se passer d'Hermès qui est celui qui, du point de vue de l'imaginaire, rend le mieux compte de ses caractéristiques, variations et nuances. Hermès, on rappelle, c'est le dieu du mouvement permanent, de la médiation entre le même et l'autre, enfin c'est le dieu des relations différenciées par excellence et qui par conséquent permet

de rencontrer l'autre dans sa singularité et dans son *altérité* :

Hermès messager, Hermès, certes, dieu de la communication, mais parce que dieu de la différence entre communicants, dieu des carrefours certes, parce que divinité des bornes, archétype non pas du discours mais – comme Jung l'a bien vu – du 'sens' de tout langage, littéraire ou musical...⁴¹

L'*altérité* baignée dans l'esprit hermétique qui cherche, sous le regard attentif d'Hermès, à servir de lien entre les différences, de la médiation entre le prochain et le contraire, enfin « des limites qui définissent seules rencontres et carrefours »⁴². Ici on va s'intéresser à l'un de ses caractères fondamentaux, celui de « médiateur ». Ce caractère est vraiment important par le fait qu'il cherche à réunir le proche et le lointain, l'en haut et l'en bas, le même et l'autre. Outre cela, il faut remarquer qu'Hermès contribue aussi à accentuer l'ambiguïté, l'ambivalence à la fois bienfaisante et malfaisante, positive et négative.

Il nous faut un tiers pour aider à dépasser la dualité de « je et du tu » et, par conséquent, ce dépassement doit se produire sous le signe du caducée hermésien, son bâton emblématique, qui a été une offre, d'après la tradition, d'Apollon : « Le caducée traduit par là, tout comme les hermai, l'idée du *Dieu deux*, de l'androgynie originel »⁴³, et se rapporte lui-même à cette fonction chthonienne et psychopompe d'Hermès. Celui-ci est le dieu des médiations, des passages, le messager et le guide, ce que nous allons souligner tout au long de cette étude. Compte tenu de ces attributs, il se trouve bien placé pour présider

à la médiation entre l'un et l'autre et l'un et les autres et vice-versa. C'est pourquoi la trilogie « je-tu-il(s) » devra être comprise dans le cadre d'une éthique de l'agir : « va et agis » ! À cet égard, notre attention portera sur la parabole du « Bon Samaritain »⁴⁴ qui raconte qu'

25 Un enseignant de la Loi se leva et posa une question à Jésus pour lui tendre un piège.

– Maître, lui dit-il, que dois-je faire pour obtenir la vie éternelle ?

26 Jésus lui répondit : Qu'est-il écrit dans la Loi ?

27 Comment la comprends-tu ? Il lui répondit : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ton énergie et de toute ta pensée[a], et ton prochain comme toi-même[b].

28 – Tu as bien répondu, lui dit Jésus : fais cela, et tu auras la vie.

29 Mais l'enseignant de la Loi, voulant se donner raison, reprit : Oui, mais qui donc est mon prochain ?

30 En réponse, Jésus lui dit : Il y avait un homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho, quand il fut attaqué par des brigands. Ils lui arrachèrent ses vêtements, le rouèrent de coups et s'en allèrent, le laissant à moitié mort.

31 Or il se trouva qu'un prêtre descendait par le même chemin. Il vit le blessé et, s'en écartant, poursuivit sa route.

32 De même aussi un lévite[c] arriva au même endroit, le vit, et, s'en écartant, poursuivit sa route.

33 Mais un Samaritain qui passait par là arriva près de cet homme. En le voyant, il fut pris de compassion.

34 Il s'approcha de lui, soigna ses plaies avec de l'huile et du vin[d], et les recouvrit de pansements. Puis, le chargeant sur sa propre mule, il l'emmena dans une auberge où il le soigna de son mieux.

35 Le lendemain, il sortit deux pièces d'argent[e], les remit à l'aubergiste et lui dit : « Prends soin de cet homme, et tout ce que tu auras dépensé en plus, je te le rembourserai moi-même quand je repasserai ».

36 Et Jésus ajouta : A ton avis, lequel des trois s'est montré le prochain de l'homme qui avait été victime des brigands ?

37 – C'est celui qui a eu compassion de lui, lui répondit l'enseignant de la Loi.

– Eh bien, va, et agis de même, lui dit Jésus.

Le récit parlant de cette parabole se révèle à maints égards d'un intérêt heuristique toujours loin d'être épuisé en ce qui concerne notre sujet. Toutefois, nous allons seulement réfléchir sur son enseignement pour l'*altérité* et les *altérités* et pour l'imaginaire que cette même thématique comporte : un imaginaire inspiré par Hermès. Le Samaritain s'occupe de l'inconnu, ce qui fait la vraie différence par rapport au prêtre et au lévite. Il est dit dans le texte que le Samaritain fut pris de compassion et l'emmena à l'aubergiste en lui disant de s'occuper de la victime maltraitée par les brigands. Et la leçon qu'on apprend de cette parabole, entre autres, c'est que la vraie *altérité* est toujours accompagnée de la compassion, sous la forme de l'amour du prochain : l'intention devient action et promesse !

[L'amour] existe *entre* le *Je* et le *Tu*. Quiconque ne sait pas cela, et ne le sait pas de tout son être, ne connaît pas l'amour, même s'il attribue à l'amour les sentiments qu'il éprouve, qu'il ressent, qu'il goûte et qu'il exprime. L'amour est une radiation cosmique. Pour celui qui habite dans l'amour, qui contemple dans l'amour, les hommes s'affranchissent de tout ce qui les mêle à la confusion universelle ; bons et méchants, sages et fous, beaux et laids, tous l'un après l'autre deviennent réels à ses yeux, deviennent des *Tu*, c'est-à-dire des êtres affranchis, détachés, uniques, il les voit chacun face à face. C'est chaque fois le miracle d'une présence exclusive ; alors il peut aider, guérir, élever, relever, délivrer. Dans l'amour, un *Je* prend la responsabilité d'un *Tu* ; en cela consiste l'égalité entre ceux qui aiment, égalité qui ne saurait résider dans un sentiment quel qu'il soit, égalité qui va du plus petit au plus grand, du plus heureux et du mieux assuré, de celui dont la vie entière est enclose dans celle d'un être unique et aimé, jusqu'à celui qui est toute sa vie crucifié sur la croix de ce monde, pour avoir pu et osé cette chose inouïe : *aimer les hommes*⁴⁵.

Mais surtout l'*altérité* vers l'autre et les autres relève de l'action juste accordée à autrui. Ainsi, dans un premier moment, la victime c'est quelqu'un de lointain et au fur et à mesure que la rencontre se déclenche il devient un *Tu*. Et c'est ici que nous rejoignons à nouveau le sujet de la responsabilité :

J'entends la responsabilité comme responsabilité pour autrui, donc comme

responsabilité pour ce qui n'est pas mon fait, ou même ne me regarde pas ; ou qui précisément me regarde, est abordé par moi comme visage. [...] J'en suis responsable, sans même avoir à prendre de responsabilités à son égard ; sa responsabilité m'incombe. C'est une responsabilité qui va au-delà de ce que je fais⁴⁶.

Car traiter l'autre comme l'égal, comme un plein sujet, diriger le *Je* vers un *Tu*, c'est la meilleure preuve qu'on peut donner de l'amour de l'autre en ne le réifiant pas, parce qu'il a un visage qui parle et qui nous interpelle dans notre intériorité. Le visage, pour rappeler Levinas, fait entrer le sujet dans l'aventure éthique de la responsabilité. L'épiphanie du visage inaugure la culture de la responsabilité et suscite, à son tour, un engagement social, politique et économique. Et encore une fois la responsabilité envers autrui s'affirme comme une éthique d'action. Dans ce contexte, nous reprenons l'analyse de Paul Ricœur dans son texte « Le Socius et le Prochain »⁴⁷ très illustrative pour notre dessein de montrer que vivre l'*altérité*, soit au singulier, soit au pluriel, relève de la praxis du prochain, car il est l'étranger (il ne fait pas partie du groupe), il est l'homme « sans passé ni tradition authentiques ; impur de race et de piété ; moins qu'un Gentil ; un relapse »⁴⁸. Et Ricœur de continuer en se référant au Samaritain comme un homme qui

n'est pas préoccupé à force d'être occupé : il est en voyage, non encombré par sa charge sociale, prêt à changer de route et à inventer un comportement imprévu ; disponible pour la rencontre et la présence. Et la

conduite qu'il invente est la relation directe 'd'homme à homme'. Elle est elle-même de l'ordre de l'évènement, car elle est sans la médiation d'une institution ; de même que le Samaritain est une personne par sa capacité de rencontre, toute sa 'compassion' est un geste au-delà du rôle, du personnage, de la fonction ; elle innove une mutualité hypersociologique de la personne et de son vis-à-vis⁴⁹.

Et voici que la parabole en racontant une rencontre dans le présent inaugure une sorte de modèle archétype pour notre comportement futur vis-à-vis d'un tiers et de l'inconnu : « Le sens de la compassion dans le présent est habité par un sens eschatologique qui le dépasse »⁵⁰. Ainsi, nous soulignons la nécessité de reprendre ici les enseignements de la prophétie du « Jugement des Nations »⁵¹, tels : donner à manger et à boire, recueillir l'étranger, vêtir ceux qui sont nus, soigner les malades, visiter les prisonniers⁵². Nous rentrons, ou plongeons, ici, dans la sphère du plus « petit », du « démuné socialement », de celui « réduit à la détresse de la simple condition humaine »⁵³. Le Samaritain prit en pitié l'inconnu assommé par les brigands, lui porta secours et en le faisant, le fit symboliquement aux plus faibles, aux exclus, à tous ceux et celles que personne n'aime. L'inconnu au regard du Samaritain est devenu un Tu dans le sens proche de la deuxième personne buberienne. Dans ce contexte, il nous faut revenir à l'intention pratique de la parabole – « Va et fais de même ». C'est bien l'action de devenir prochain par mes propres actes qui me rend proche de l'inconnu, du faible, de l'exclu, de toutes les victimes en général – celles

de la criminalité, du terrorisme, de l'abus de pouvoir, des actes racistes, de la violence domestique, des abus sexuels... Par mon action l'autre devient mon prochain et vice-versa. Mais que doit-on entendre par mon « prochain » ? Selon Paul Ricœur, « c'est la manière personnelle dont je rencontre autrui, *par-delà toute médiation sociale* »⁵⁴. Qui est notre prochain ? C'est précisément l'envers du *socius* qui est « celui que j'atteins à travers sa fonction sociale ; la relation au socius est une relation médiante ; elle atteint l'homme en tant que... »⁵⁵. Un *socius* qui tend à vivre dans un monde dés-humanisé, numérique, technologique, défiguré⁵⁶, enfin le monde des relations abstraites, anonymes et lointaines. Le *socius*, c'est celui qui ne se reconnaît plus dans la parabole du « Bon Samaritain » et dans la prophétie du Jugement dernier. Fils de l'époque moderne, des Lumières, il a rapidement oublié et cessé de comprendre « les images qui supportent la parabole et la prophétie »⁵⁷. Face à ces deux attitudes contraires : celles du « prochain » (l'homme du regret, du rêve, du mythe) et du *socius* (l'homme de l'histoire), Ricœur nous invite à les examiner et à les renvoyer dos à dos et, par conséquent, nous offre le niveau de la médiation⁵⁸. Et par là même on rencontre à nouveau le dieu Hermès. Autrement dit, si d'un côté on va, du point de vue philosophique, rejoindre l'analyse ricœurienne, de l'autre côté on va renouer avec l'imaginaire mythique qui la soutient, c'est-à-dire, avec la complicité d'Hermès lui-même. C'est donc le développement de ces deux faces qui nous occupera désormais.

Dans le mouvement vers l'autrui, je dois résister à la tentation de dissocier la relation personnelle (l'intimité et la subjectivité – la communauté) de la relation

sociale, administrative ou institutionnelle, plus abstraite et plus vaste (la société) : « C'est l'abstrait qui protège le concret, le social qui institue l'intime »⁵⁹. Par-là, nous cherchons à accorder de l'envergure ou de l'amplitude à ce mouvement qui fait de la charité son socle : « C'est la même charité qui donne son sens à l'institution sociale et à l'événement de la rencontre »⁶⁰. Nous devons apprendre à ne pas séparer le prochain du contexte social où il peut jouer un rôle important comme paradigme d'action et de figure exemplaire des points de vue éthique et pédagogique :

Tantôt la relation personnelle au prochain passe par la relation au socius ; tantôt elle s'élabore en marge ; tantôt elle se dresse *contre* la relation au socius. [...] Il est vrai que, d'autres fois, la relation au prochain s'élabore en marge, ou, si l'on peut dire, dans les interstices des relations au socius : c'est en grande partie, le sens du 'privé' par opposé au 'public' ou au social⁶¹.

Même en sachant qu'il est « illusoire de vouloir transmuier toutes les relations humaines dans le style de la communion », dans le sens d'embrasser tout corps souffrant⁶² nous devons nous engager, dès que possible, à établir une communion intersubjective façonnée par l'amour du prochain tandis qu'au niveau du *socius* la réalité change radicalement, car ce n'est pas toujours évident de dépasser le seuil du social et tout ce que ce niveau implique : « elle atteint l'homme en tant que... »⁶³. Néanmoins, nous tenons le thème du prochain comme un fort appel à la prise de conscience, ce qui n'est pas négligeable. Nous avons claire conscience que l'homme,

en restant prisonnier dans les relations abstraites et anonymes de la vie économique, sociale et politique, devient moins disponible à la rencontre, à la communication envers autrui, plongé dans son sommeil individualiste, égoïste et technocratique. C'est pourquoi il faut le réveiller, pour qu'il soit touché par la grâce du visage d'autrui : « Le prochain [...] c'est la manière personnelle dont je rencontre autrui *par-delà toute médiation sociale* ; c'est la rencontre dont le sens ne relève *d'aucun critère immanent à l'histoire*. C'est à ce point de départ qu'il faut enfin revenir »⁶⁴. Oui, nous sommes bien d'accord avec Paul Ricœur, il faut en revenir là. À cet égard, l'auteur a institué le « niveau de la médiation »⁶⁵ : « Il importe que la médiation, reprenant en profondeur tout le jeu des oppositions et des connexions, s'efforce maintenant à comprendre ensemble le socius et le prochain, comme les dimensions de la même histoire, les deux faces de la même charité »⁶⁶.

Et nous voici vraiment plongés dans le niveau de la « médiation » qui, nous l'avons déjà appris, appartient au domaine d'Hermès : le dieu attentif qui fait le pont entre les opposés, qui établit des liens et des connexions, qui fait dialoguer le haut et le bas, le connu et l'inconnu, l'homme et les dieux, enfin le messager de Zeus et des dieux ; c'est le *Logios* – dieu de l'éloquence qui arrive à séduire et à convaincre et corrélativement à rapprocher les contraires. C'est le dieu, comme nous le rappelle Gilbert Durand, de la médiation et par-là il rejoint l'*altérité*, les *altérités* ! Sous la houlette d'or d'Hermès nous devrions restaurer, quoique utopiquement, une nouvelle compréhension entre les hommes, qu'ils abandonnent leur indifférence, qu'ils aient à nouveau la confiance entre eux,

enfin que la fidélité perdue soit encore restaurée. Cependant, pour que cela puisse, encore qu'idéalement, arriver, on doit perfectionner notre communication avec autrui aussi bien au singulier, qu'au pluriel. Face à l'existence d'autrui, nous ne devons pas seulement nous limiter à l'acte de communiquer, quoique ce soit une dimension importante dans toute relation sociale et personnelle, mais aussi avoir une conscience profonde qu'une éthique de l'action, comme la parabole du « Bon Samaritain » justement l'illustre, est bien fondamentale pour que l'*altérité* ne soit pas seulement une belle parole, quoique bien intentionnée.

3. L'altérité sous le signe du régime nocturne de l'imaginaire et de l'initiation

Gilbert Durand, comme nous l'avons déjà vu, a mis le mythe de l'*altérité* sous la haute protection d'Hermès et c'est pourquoi nous avons dédié la deuxième partie à « Hermès et l'*altérité* rencontrée ». Cependant, il faut pousser plus loin notre analyse dans le champ de l'imaginaire afin de mieux comprendre quel est finalement l'imaginaire de(s) *altérité(s)*. Pour cela, le recours aux *structures anthropologiques de l'imaginaire* de Gilbert Durand se révèle assez productif puisque que tous les attributs d'Hermès peuvent aisément être classés dans le régime nocturne de l'image : celui-ci comprend les structures mystique et synthétique. En ce qui nous concerne, ce sont les structures synthétiques qui nous intéressent le plus. Elles comprennent le principe logique du tiers inclus (reliance et dialogique) ; le schème verbal (celui du « relier » opposé aux verbes « distinguer »

et « confondre ») qui implique déjà le « tisser ensemble » et le « lier » et même le « mûrir ». Du point de vue archétypal, nous pouvons dire, d'après Gilbert Durand, que, du côté de l'archétype substantif, c'est l'Androgyne (la roue et le cycle) qu'il faut mettre en évidence, tandis que du côté de l'archétype épithétique on doit privilégier les couples « avant-arrière » et « venir-passé » (pluralité et complémentarité)⁶⁷. Un des symboles par excellence de ce régime qui nous semble le mieux convenir, c'est celui de l'« initiation » que nous voulons reprendre pour terminer nos réflexions. Le mythe dominant des structures synthétiques est celui d'Hermès qui, à son tour, est, nous semble-t-il, indissociable de l'archétype de l'androgynie et de son propre mythe⁶⁸ : symbole d'une totalité primordiale, d'une perfection qui consiste en une unité-totalité, il symbolise enfin « la perfection humaine imaginée comme une unité sans fissures. Celle-ci n'était d'ailleurs qu'une réflexion de la perfection divine, du Tout-Un. [...] Tout ce qui est par excellence doit être total, comportant la *coincidentia oppositorum* à tous les niveaux »⁶⁹. À cet égard, Mircea Eliade parle de l'androgynie divine⁷⁰, ce qui nous amène à ne pas exclure que le dieu Hermès soit, à l'instar d'autres dieux comme Dionysos, androgynie par sa propre nature divine⁷¹ comme son caducée semble bien l'indiquer⁷².

C'est alors sur la voie du symbole heuristique de l'initiation, dans le sens plus large que lui accorde Mircea Eliade⁷³, que nous nous engageons pour donner du sens à l'expérience de l'*altérité*, laquelle peut être éprouvée et vécue d'une façon androgynique : la figure de l'androgynie paraît, selon les propres mots d'Ovide dans les *Métamorphoses*⁷⁴, comme un être unique

encore que cachant deux corps mêlés en se confondant. Pour résumer, un être qui est l'un et l'autre : « ils ne sont plus deux et pourtant ils conservent une double forme »⁷⁵. Être deux en même temps c'est déjà suggérer par-là la possibilité d'un tiers inclus. Mais pour cela, il faut souligner que l'initiation « équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel. À la fin de ses épreuves, le néophyte jouit d'une toute autre existence qu'avant l'initiation : il est devenu un *autre* »⁷⁶. Gilbert Durand de son côté remarque que l'initiation « est plus qu'un baptême : elle est un engagement, un envoûtement. [...] l'initiation est plus qu'une purification baptismale, elle est transmutation d'un destin »⁷⁷. C'est donc dans le cadre initiatique qu'on peut, à notre avis, capter l'esprit vivant de l'*altérité* qui doit impliquer certes une éthique d'action et de communication entre l'autre et moi et moi et les autres. C'est sur cette voie que nous devons maintenant nous engager en convoquant le dieu Hermès, le patron de l'initiation elle-même : le dieu initiateur des transformations, de la conjonction et du discours ouvert si important au sein de l'*altérité*. Ainsi, il nous semble bien que si l'*altérité* n'est pas donnée, on doit à la fois la mériter et la conquérir par le biais du symbole de l'initiation entendu comme *Bildung*⁷⁸, celle-ci comprise comme « métamorphose initiatique »⁷⁹. Dans le cadre de l'initiation on ne peut pas ne pas réactiver la traditionnelle relation Maître-disciple⁸⁰, la seule qui nous apprend les mécanismes subtils de l'initiation dont nous nous occupons plus loin. Celle-ci ne doit pas être confondue avec la dialectique de l'enseignant-enseigné, conditionnée par un programme figé, des planifications pédagogiques. Bref, orientée pour « produire le

plus grand nombre possible d'individus pourvus du même bagage minimum de connaissances intellectuelles. [...] L'Occidental a tendance, en fait, d'enseignement, à limiter le problème aux questions d'équipement scolaire et universitaire »⁸¹. Bien au contraire, nous soutenons ici que l'éducation devrait plutôt « briser ces cadres morts pour élaborer une formation de l'homme total, également offerte à tous, laissant chacun libre de ses perspectives dernières, mais préparant à la cité commune des hommes équilibrés, fraternellement préparés les uns avec les autres au métier d'homme »⁸².

Ainsi, nous soutenons que chacun de nous devrait être initié pour apprendre à vivre l'(es) *altérité(s)* de façon engagée ce qui, naturellement, implique toujours du sacrifice, de la sollicitude, du sens de la justice, de la conviction, de la confiance mutuelle, de la disponibilité envers autrui, enfin de l'abnégation. Pratiquer une initiation c'est être sensible à l'*altérité*, au singulier et ouvert à la pluralité des formes d'*altérité* : soit l'*altérité* exogène, soit l'*altérité* endogène. À ce propos, Denise Jodelet nous apprend que l'*altérité* concerne

ceux qui, marqués du sceau d'une différence, qu'elle soit d'ordre physique ou corporel (couleur, race, handicap, genre, etc.), du registre des mœurs (mode de vie, forme de sexualité) ou liée à une appartenance de groupe (national, ethnique, communautaire, religieux, etc.), se distinguent à l'intérieur d'un même ensemble social ou culturel et peuvent y être considérés comme source de malaise ou de menace⁸³.

Pour bien vivre l'*altérité* avec et pour l'autre (sphère plus personnelle et

intimiste) et une *altérité* plurielle (sphère publique), il faudra atteindre un seuil de sagesse appréciable, lequel seulement est possible, selon nous, par le biais de l'initiation qui permet de passer progressivement de l'ignorance à la révélation pour aboutir à la réalisation⁸⁴, c'est-à-dire, à une vraie et profonde *trans-formation* (*Umbildung*)⁸⁵. En fait, il s'agit d'une maturation spirituelle sous la forme d'un déroulement spiralé. Toute initiation présuppose une mise à mort symbolique suivie d'une renaissance, ce qui suppose une épreuve souterraine, c'est-à-dire, la descente aux Enfers qui « symbolise aussi bien la régression dans la Nuit Cosmique que dans les ténèbres de la folie où toute personnalité est dissoute »⁸⁶. Autrement dit, le néophyte subit la mort symbolique et la renaissance en être transformé. À ce propos, Florence Majorel remarque :

Mais la mort est considérée comme une sortie, le franchissement d'une porte donnant accès ailleurs. À la sortie succède une entrée. Initier, c'est introduire. L'initié franchit le seuil qui sépare le profane du sacré ; il passe d'un monde à un autre et subit de ce fait une transformation ; il change de niveau, il devient autre. L'initiation opère donc une métamorphose (rappelons-nous Hermès qui de *paidion* devient *anēr*). C'est pourquoi on parle de mouvement spiralé de l'initiation qui, d'un point A, semble revenir à ce même point, mais en fait, il s'agit d'un point A', puisque l'initié est 'autre'⁸⁷.

L'initiation, d'un point de vue plus large, doit être comprise en tant que

mouvement, et puissance en vue de saisir les enjeux de la « médiation » et du « passage » de la sphère personnelle à la sphère publique, rappelant par là qu'Hermès est le dieu de cette dernière sphère. Selon Florence Majorel, c'est bien Hermès qui est le dieu de l'initiation et l'initiateur des passages⁸⁸, et vrai guide, il symbolise aussi celui qui inverse le cours « naturel » des choses (le passage des vaches volées à Apollon) : « Par sa mobilité, sa facilité à franchir les seuils et à opérer des 'passages', il sait mettre la situation à son avantage : il met de l'ordre dans le désordre, et cela en un jour et une nuit »⁸⁹. Mais Hermès est le messager des dieux, qui transmet la parole des dieux aux hommes, et aussi le dieu du *logos* : « il est porteur d'une parole vivante, qui se meut à l'infini »⁹⁰. Ainsi par la parole, particulièrement par la Parole initiatique, on est capable de tisser aussi bien des liens profonds au sein de l'*altérité* et des *altérités* qu'à rejoindre ce que Gilbert Durand a appelé « un humanisme planétaire » lequel « ne peut se fonder sur l'exclusive conquête de la science », mais plutôt « sur le consentement et la communion archétypale des âmes »⁹¹.

Pour conclure, nous avons placé l'*altérité* sous l'orientation mythique d'Hermès et de l'imaginaire synthétique en tenant compte de leurs attributs étudiés par Gilbert Durand lui-même. Autrement dit, notre analyse mythocritique est réconfortée par l'apport durandien sans lequel nous aurions certainement beaucoup de peine à trouver un autre mythe et un autre type d'imaginaire pour légitimer notre analyse herméneutique. C'est bien pourquoi nous devrions nous obstiner à l'atteindre en choisissant d'être guidés et initiés par

Hermès. Et en parlant de voyage, il ne faut pas non plus oublier, dans la compagnie de Michel Serres, que « tout apprentissage exige ce voyage avec l'autre et vers l'altérité. Pendant ce passage, bien des choses changent »⁹². Apprendre c'est toujours nous exposer à l'autre : « Je ne saurai jamais plus qui je suis, où je suis, d'où je viens, où je vais, par où passer. Je m'expose à autrui, aux étrangetés »⁹³, et c'est pourquoi nous courons le risque de nous lancer dans l'errance à la recherche de qui est mon prochain, à la recherche d'autrui, plus proche ou plus lointain, du côté plus social ou du côté plus intime :

Le thème du prochain est d'abord un appel à la prise de conscience [...] Le prochain, c'est la double exigence du proche et du lointain ; ainsi était le Samaritain : proche parce qu'il s'approche, lointain parce qu'il demeura le non-Judéen qui, un jour, ramassa un inconnu sur la route⁹⁴.

Hermès, selon nous, est le dieu qui incarne le mieux l'altérité elle-même dans sa substance plus profonde et plus intense. Enfin, un dieu qui s'intéresse à l'hospitalité, à la parole et se soucie des autres en leur rendant la bonne direction ! Et Hermès n'est-il pas le « patron des voyageurs »⁹⁵, et aussi le Maître des errances, partout et nulle part ? Le dieu de ce qui à la fois demeure proche et lointain ? C'est pourquoi il nous semble nécessaire de rappeler que nous sommes tous des pèlerins sur les sentiers et rivages insondables de(s) altérité(s) vers le pays de l'altérité comme une sorte de terre promise tantôt proche, tantôt lointaine⁹⁶.

Membre du Centre de Recherche de l'Éducation (CIED – Centro de Investigação em Educação) de l'Institut de l'Éducation de l'Université du Minho (Braga – Portugal). « Cette étude est financé par le Centre de Recherche en Éducation, projets UID/CED/01661/2019, Institut de l'Éducation, Université du Minho, par les fonds nationaux de la FCT/MCTES-PT »

BIBLIOGRAPHIE

- Aa. Vv., *L'Androgyne. Cahiers de l'Hermétisme*, Paris, Albin Michel, 1986.
- Ardoino, Jacques & Georges Bertin (Sous la dir. de), *Figures de L'Autre. Imaginaires de L'Altérité et de L'Altération*, Paris, Tétraèdre, 2010.
- Bachelard, Gaston, *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Librairie José Corti, 1976.
- Brisson, Luc, *Le sexe incertain, Androgyne et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- Buber, Martin, *Je et Tu*, Traduit de l'allemand par G. Bianquis, Paris, Éditions Aubier, 1969.
- Colombani, Françoise Clier, « Mélusine, figure de l'altérité et de la médiation », in Jacques Ardoino & Georges Bertin (Sous la dir. de), *Figures de L'Autre. Imaginaires de L'Altérité et de L'Altération*, Paris, Tétraèdre, 2010.
- Durand, Gilbert, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, Paris, Berg International, 1979.
- Durand, Gilbert, *Science de l'homme et tradition*. Paris, Berg International, 1979.
- Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 11^e édition, Paris, Dunod, 1995.
- Durand, Gilbert, *Champs de l'imaginaire*, Textes réunis par Danièle Chauvin, Grenoble, ellug, 1996.
- Durand, Gilbert, *Introduction à la Mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996.
- Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Tome I, *De l'Âge de la Pierre aux Mystères d'Eleusis*, Paris, Payot, 1976.

- Eliade, Mircea, *Méphistophélès et l'androgynie*, Paris, Gallimard (Idées), 1981.
- Eliade, Mircea, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard (Folio. Essais), 2001.
- Fick, Nicole, « La métamorphose initiatique », in Alain Moureau (Études rassemblées). *L'Initiation. Les Rites d'Adolescence et les Mystères, Actes du Colloque International de Montpellier, 11-14 avril, 1991*, Montpellier, Université Paul-Valéry, 1992.
- Gadamer, Hans Georg, *La Educación es Educarse*, Trad. de Francesc Pereña Blasi, Barcelona, ediciones Paidós, 2000.
- Gennari, Mario, *Storia della Bildung. Formazione dell'uomo e storia della cultura in Germania e nella Mitteleuropa*, Brescia, La Scuola, 1997.
- Gordon, Pierre, *Le Mythe d'Hermès*, La Bégude de Mazence, Arma Artis, 1984.
- Guattari, Félix, *Les Trois Écologies*, Paris, Galilée, 1999.
- Gusdorf, Georges, *Pourquoi des Professeurs. Pour une pédagogie de la pédagogie*, Paris, Payot, 1963.
- Gutiérrez, Fátima, « La mitocritica de Gilbert Durand: teoría fundadora y recorridos metodológicos », in *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses*, Vol. 27, 2012, p. 175-189.
- Gutiérrez, Fátima, *Mitocritica. Naturaleza, función, teoría y práctica*, Lleida, Editorial Milenio, 2012.
- Illich, Ivan, *La convivialité*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- Jaspers. Karl, *Introduction à la philosophie*, Trad. de Jeanne Hersch, Paris, Plon, 1985.
- Jodelet, Denise, « Formes et figures de l'altérité », in Margarita Sanchez-Mazaz ; Laurent Licata (Sous la dir. de), *L'Autre. Regards psychosociaux*, Grenoble, Presses de l'Université de Grenoble, 2005.
- Kerényi, Karl, *Hermes. Guide of Souls*, Translated from Murray Stein, Putnam, Connecticut, Spring Publications, Inc, 1996.
- Lamarre, Jean-Marc, « Seule l'altérité enseigne », in *Le Télémaque*, n° 29, 2006.
- Le Brossé, Michel Vital, « Voyage au pays de l'altérité », in Jacques Ardoino & Georges Bertin (Sous la dir. de), *Figures de L'Autre. Imaginaires de L'Altérité et de L'Altération*, Paris, Téraèdre, 2010.
- Lévinas, Emmanuel, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982.
- Lévinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Paris, Librairie Générale Française, 1990.
- Lévinas, Emmanuel, *Humanisme de L'Autre Homme*, Paris, Librairie Générale Française/Fata Morgana, 1994.
- Libis, Jean, *Le mythe de l'androgynie*, Paris, Berg International, 1991.
- Lichtenstein, E. « Bildung », in Joachim Ritter (Herausg. von). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 1 – A-C. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co, 1971.
- Majorel, Florence. « Hermès ou le mouvement spirale de l'initiation », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, 2003.
- Matteï, Jean-François, « La Rame et le Couteau : La Question de L'Autre chez Levinas », in *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger*, n° 2, 2005.
- Matteï, Jean-François, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris, PUF, 1996.
- Mounier, Emmanuel, *Qu'est-ce que le Personnalisme ?*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1947.
- Ovide, *Les Métamorphoses*, Tome I (I-V), Trad. de Georges Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1928.
- Pigeaud, Jackie, *Ni l'un ni l'autre. L'androgynie ou l'hermaphrodite*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2014.
- Ricouer, Paul, *Histoire et Vérité*, Paris, Éditions Du Seuil, 1964.
- Ricouer, Paul, *Temps et récit, III. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- Ricouer, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- Serres, Michel, *Le Tiers-Instruit*, Paris, Éditions François Bourin, 1991.
- Serres, Michel, *Hermès ou la Communication*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.
- Sola, Giancarla, *Umbildung. La « Trasformazione » nella Formazione dell'Uomo*. Milano, Bompiani, 2003.
- Walter, Philippe, *Perceval. Le Pêcheur et le Graal*, Paris, Imago, 2004.

NOTES

1. Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à Monsieur Jean-Pierre Sironneau pour toutes les corrections, les conseils et les suggestions apportées au texte. Je souhaite aussi remercier Madame Danielle Rocha Pitta pour sa lecture attentive de l'article.
2. En constatant que l'altérité en tant que concept philosophique signifie « le caractère de ce qui est autre » et qu'elle est liée à la conscience de la relation aux autres considérés dans leur différence, on peut alors affirmer que l'autre s'oppose à la mêmété (caractère de ce qui est dans l'ordre du même).
3. Gaston Bachelard, *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Librairie José Corti, 1976, p. 34.
4. Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1964.
5. Nous reprenons ici la réflexion due à Sophie-Jahn Arrien sur le thème de l'identité chez Paul Ricœur : « Paul Ricœur (1913-2005) analyse dans nombre de ses textes le grand détour que doit entreprendre le sujet pour revenir à soi. Mais qui est le sujet s'il n'est pas une vérité purement formelle ? Qui est celui qui se trouve en se comprenant et en s'interprétant ? Qui suis-je, moi qui dis « je » ? À cette question, nous répondons spontanément en mettant en avant nos traits de caractère, nos façons d'être, bref, ce qui demeure fixe et nous identifie comme étant la même personne malgré les changements. Or cette forme d'identité a ses limites. Car, à strictement parler, la permanence dans le temps de ce que je suis ne permet pas de répondre à la question « qui suis-je ? », mais plutôt « que suis-je ? ». Ricœur, pour parer à ce glissement, propose de distinguer deux types d'identité : la première au sens de l'*idem* ou « mêmété » (*idem* signifie « le même » en latin), et l'*autre* au sens de l'*ipse* ou du soi-même (on parlera alors d'« ipséité »). L'*identité-mêmété* vaut pour tout objet qui subsiste dans le temps. Mais si tant est que le sujet n'existe pas simplement à la façon d'une chaise ou d'une pierre, son identité ne saurait se réduire à celle de l'*idem*. Elle renvoie plutôt à la dimension de l'*ipséité* qui se manifeste concrètement par le maintien volontaire de soi devant autrui, par la manière qu'a une personne de se comporter telle qu'« autrui peut compter sur elle ». Ce qu'illustre pour Ricœur la figure emblématique de la promesse dans laquelle j'engage d'abord qui je suis et non ce que je suis (c'est précisément au-delà de ce que je suis aujourd'hui que je m'engage à tenir parole). Deux bouts de la chaîne : L'*ipséité* ne se substitue pas pour autant à la *mêmété* du sujet, mais la complète. Et c'est ici qu'intervient l'*identité narrative*, c'est-à-dire ce qui déploie la relation dialectique unissant les pôles de l'*idem* et de l'*ipse*. Cette notion, qui apparaît pour la première fois chez Ricœur dans les conclusions de *Temps et récit, III – Le temps raconté*, 1985, p. 352-359, repose sur l'idée que tout individu s'approprie, voire se constitue, dans une narration de soi sans cesse renouvelée. Il ne s'agit pas d'une histoire objective, mais de celle que, scripteur et lecteur de ma propre vie, « je » me raconte sur moi-même. L'identité personnelle se constitue ainsi au fil des narrations qu'elle produit et de celles qu'elle intègre continuellement. Ce faisant, loin de se figer dans un noyau dur, le « je » se transforme à travers ses récits propres mais aussi à travers ceux qui sont transmis par la tradition ou la littérature qui s'y greffent, ne cessant de restructurer l'ensemble de l'histoire personnelle. L'*identité narrative* fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : la permanence dans le temps du caractère et le maintien de soi ». Mais parce qu'elle permet plusieurs récits ainsi que leur restructuration permanente, elle n'est donc jamais parfaitement définitive, et de ce fait, elle permet d'enrichir la compréhension ordinaire de la personne désormais conçue comme un personnage qui lutte narrativement contre l'éparpillement de ses propres expériences vécues ». Ce texte a été publié le 21/07/2017 à 18:56 | Le Point.fr.
6. Sur cette identité, Paul Ricœur écrit le suivant : « Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : [...] Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative » (1985, p. 355). Insistons encore sur la relation entre les deux identités : selon Ricœur, pour bien saisir l'identité humaine, il faut distinguer entre le fait d'être « le même » (*idem*) et celui d'être « soi-même » (*ipse*) (1990 : 137-198). D'après lui, « l'*ipséité* est indissociable de la dimension narrative. Le verbe « être », lorsqu'il s'applique aux êtres humains – et surtout lorsque, prononcé à

la première personne, il prend la forme « je suis » –, ne se limite pas à signaler l'existence et la *mêmeté* de celui qui profère ces deux mots, mais annonce, de surcroît, l'*ipséité* du personnage, à savoir les richesses intérieures accumulées par cet être au cours de sa vie. Nous sommes précisément ceux que nous sommes grâce à notre capacité de scruter la temporalité de notre existence, d'en saisir les difficultés et les triomphes et d'en tirer un récit ayant une origine, des épisodes qui s'enchaînent selon une logique, à la fois causale et finale, et un dénouement sinon actuel du moins potentiel. Je me raconte, donc je suis. Ou plus exactement : je suis dans la mesure où je peux me raconter. C'est en s'appuyant sur ce genre d'herméneutique que Ricœur rattache la singularité d'un être humain au récit que cet être compose à partir de ses expériences. Le résultat, l'*identité narrative*, convertirait ainsi un élément par ailleurs mobile de la vie intérieure – mon histoire telle que je la perçois et que je la raconte – en une réalité stable et digne de confiance – mon identité ». Voir Thomas Pavel, « Suis-je un récit ? Réflexions sur la notion d'identité narrative », in *Fabula. La Recherche en Littérature*, <http://www.fabula.org/colloques/document1889.php>, accès en 07/07/2018. Pour un développement de l'importance du thème de l'*identité narrative*, voir Paul Ricœur, *Temps et récit*, III – *Le temps raconté*, 1985, p. 352-359.

7. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 57.

8. Dans ce mouvement vers l'autre, le je se confronte déjà à sa propre *mêmeté*, c'est-à-dire, avec sa propre identité constitutive (l'*identité-idem* selon Ricœur), ce qui lui permet de mieux se contextualiser face à l'autre en se rendant compte de la différence qui existe entre eux, ce qui permet de la raconter en forme de récit – ce que Paul Ricœur désigne par *identité narrative* qui déploie la relation dialectique enissant les pôles de l'*idem* et de l'*ipse*. L'*ipséité* ne se substitue pas pour autant à la *mêmeté* du sujet, mais plutôt la complète. Dans cette rencontre, où la communication intersubjective se fait à différents degrés et niveaux d'échange, le je après l'expérience avec l'autre n'est plus le même, quoique conservant encore son identité d'origine. Autrement dit, le sujet, comme l'a dit bien Rimbaud, et aussi d'une certaine manière Paul Ricœur, est un je qui est autre : le je se métamorphose dans le contact de l'autre en conservant en même temps son identité personnelle comme rapport de soi à soi. Voir aussi note 6. *Ibid.*, p. 227.

9. *Ibid.*, p. 367.

10. Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*. Dialogues avec Philippe Nemo, Paris, Fayard, 1982, p. 103-104 : « je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de toutes les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité de plus que tous les autres » (*Ibid.*, p. 105).

11. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, p. 21.

12. En nous rappelant des passages aussi bien de l'Éthique et infini que de la *Totalité et Infini* d'Emmanuel Levinas.

13. Emmanuel Levinas, *Humanisme de L'Autre Homme*, Paris, Librairie Générale Française/Fata Morgana, 1994, p. 105, 102-106.

14. Jean-François Matteï, « La Rame et le Couteau : La Question de L'Autre chez Levinas », in *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger*, n° 2, 2005, p. 208.

15. Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, p.92.

16. Emmanuel Levinas, *Humanisme de L'Autre Homme*, p. 51.

17. *Ibid.*, p. 52-53.

18. *Ibid.*, p. 51.

19. *Ibid.*, p. 52-53.

20. *Ibid.*, p. 49.

21. Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, p. 91.

22. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, p. 74-76.

23. Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, p. 105.

24. Martin Buber, *Je et Tu*, Traduit de l'allemand par G. Bianquis, Paris, Éditions Aubier, 1969.

25. *Ibid.*, p. 30.

26. Félix Guattari, *Les Trois Écologies*, Paris, Galilée, 1999, p. 12-13, p. 50-70. Voir aussi les textes suivants : Laura Ferreira dos Santos, *Variações sobre o entre-dois*. Braga, Angelus Novus, 1999, plus

- particulièrement, « Educação e valores: três cenários » [« Éducation et valeurs: trois scénarios »], p. 27-41 et Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*, trad. de Jean Greisch, Paris, Flammarion, 1998.
27. Félix Guattari, *Les Trois Écologies*, p. 70.
28. *Ibid.*, p. 34.
29. Nous pensons à l'œuvre d'Ivan Illich, *La convivialité*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 13, où il définit la société conviviale comme une société « où l'outil moderne est au service de la personne intégrée à la collectivité, et non au service d'un corps de spécialistes. Conviviale est la société où l'homme contrôle l'outil ».
30. Sur le symbolisme et de l'importance du caducée hermésien, nous invitons le lecteur à lire Florence Majorel, « Hermès ou le mouvement spirale de l'initiation », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, 2003, p. 77.
31. Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*, p. 40.
32. Pierre Gordon, *Le Mythe d'Hermès*, La Bégude de Mazence, Arma Artis, 1984, p. 78.
33. Gilbert Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, Paris, Berg International, 1979, p. 314-315.
34. Sur ce mythe il y a une bibliographie importante qu'il n'est pas possible de donner ici. En tout cas, nous ne citons que Karl Kerényi, *Hermes. Guide of Souls*, translated from Murray Stein, Putnam, Connecticut, Spring Publications, Inc, 1996. Pour la caractérisation détaillée de la figure d'Hermès, consulter Jean-François Mattéi, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris, PUF, 1996, p. 156-157. L'attribut de la « communication » d'Hermès a attiré l'attention de Michel Serres qui lui a dédié un livre qu'il a appelé *Hermès ou la Communication*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 10 : « À revenir sur terre, ou plonger dans le courant du sens, communiquer, c'est voyager, traduire, échanger : passer au site de l'Autre, assumer sa parole comme version, moins subversive que transverse, faire commerce réciproque d'objets gagés. Voici Hermès, dieu des chemins et carrefours, des messages et des marchands ».
35. Gilbert Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, p. 307-322 ; *Id.*, *Champs de l'imaginaire*, Textes réunis par Danièle Chauvin, Grenoble, ellug, 1996, p. 229-242 ; *Id.*, *Introduction à la Mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996, p.181-202 ; Fátima Gutiérrez, « La mitocrítica de Gilbert Durand : teoría fundadora y recorridos metodológicos », in *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses*, Vol. 27, 2012, p. 175-189; *Id.*, *Mitocrítica. Naturaleza, función, teoría y práctica*, Lleida, Editorial Milenio, 2012.
36. Florence Majorel, « Hermès ou le mouvement spirale de l'initiation », p. 75.
37. Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, p. 50.
38. Gilbert Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, p. 250. Sur ce thème, nous regrettons pourtant que l'auteur ne l'ait pas plus développé comme d'ailleurs il le méritait dans le chapitre indiqué dans le corps du texte.
39. *Ibid.*, p. 314-315.
40. Gilbert Durand, *Science de l'homme et tradition*. Paris, Berg International, 1979, p. 150.
41. *Ibid.*, p. 227.
42. *Ibid.*, p. 227.
43. Pierre Gordon, *Le Mythe d'Hermès*, p. 31.
44. Luc 10.25-37.
45. Martin Buber, *Je et Tu*, p. 34-35.
46. Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, p. 101-102.
47. Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, p. 99-111.
48. *Ibid.*, p. 100.
49. *Ibid.*, p. 100-101.
50. *Ibid.*, p. 102.
51. Matthieu, 25.31-46.
52. Matthieu, 25. 35-40.
53. Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, p. 101.

54. *Ibid.*, p. 102.
55. *Ibid.*, p. 103.
56. Nous pensons au beau livre de Jean François Mattéi : *L'homme dévasté. Essai sur la déconstruction de la culture*, Paris, Bernard Grasset, 2015.
57. Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, p. 104.
58. *Ibid.*, p. 104-111.
59. *Ibid.*, p. 107.
60. *Ibid.*, p. 107.
61. *Ibid.*, p. 107.
62. *Ibid.*, p. 107.
63. *Ibid.*, p. 102.
64. *Ibid.*, p. 110.
65. *Ibid.*, p. 104-111.
66. *Ibid.*, p. 104.
67. Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 11^e édition, Paris, Dunod, 1995, p. 399-410, 506-507.
68. Mircea Eliade, *Méhistophèles et l'androgynie*, Paris, Gallimard (Idées), 1981, p. 11-179 ; Jean Libis, *Le mythe de l'androgynie*, Paris, Berg International, 1991 ; AA.VV., *L'Androgynie*. Cahiers de l'Hermétisme, Paris, Albin Michel, 1986.
69. Mircea Eliade, *Méhistophèles et l'androgynie*, p. 155 ; Michel Serres, *Le Tiers-Instruit*, Paris, Éditions François Bourin, 1991, p. 15.
70. Mircea Eliade, *Méhistophèles et l'androgynie*, p. 155-160.
71. Mircea Eliade dans son livre *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard (Folio. Essais), 2001, p. 155, souligne l'importance de l'« androgynie divine » qu'implique déjà « l'idée de bisexualité universelle, conséquence nécessaire de l'idée de la bisexualité divine, en tant que modèle et principe de toute existence ». Ce qu'il importe davantage de mettre en évidence, c'est que l'idée exprimée implique celle de la perfection, d'une unité totale et absolue.
72. Florence Majorel, « Hermès ou le mouvement spirale de l'initiation », p. 77.
73. Pour notre propos, il ne nous convient pas de rétrécir la notion d'initiation dans le sens que lui donne l'historien des religions : Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 12 : « On comprend généralement par initiation un ensemble de rites et d'enseignements oraux, qui poursuit la modification radicale du statut religieux et social du sujet à initier ».
74. À ce propos, voici un passage remarquable d'Ovide, *Les Métamorphoses*, Tome I (I-V), Trad. de Georges Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1928, Livre IV, 375-379 : « Nec duo sunt sed forma duplex, nec femina dici Nec puer ut possit ; neutrumque et utrumque uidetur ». Pour un développement de ce thème chez Ovide, voir Luc Brisson, *Lesexe incertain, Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 41-65. Sur le thème en général, consulter l'œuvre de Jackie Pigeau, *Ni l'un ni l'autre. L'androgynie ou l'hermaphrodite*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2014.
75. Ovide, *Les Métamorphoses*, p. 108.
76. Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 12.
77. Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 351.
78. Hans Georg Gadamer, *La Educación es Educarse*, Trad. de Francesc Pereña Blasi, Barcelona, ediciones Paidós, 2000 ; Mario Gennari, *Storia della Bildung. Formazione dell'uomo e storia della cultura in Germania e nella Mitteleuropa*, Brescia, La Scuola, 1997 ; E. Lichtenstein, "Bildung", in Joachim Ritter (Herausg. von). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 1 – A-C. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co, 1971, p. 922-938.
79. Nicole Fick, « La métamorphose initiatique », in Alain Moureau (Études rassemblées). *L'Initiation. Les Rites d'Adolescence et les Mystères, Actes du Colloque International de Montpellier, 11-14 avril, 1991*, Montpellier, Université Paul-Valéry, 1992, p. 271-292. On pense toujours à l'initiation de Perceval étudiée par Philippe Walter, *Perceval. Le Pêcheur et le Graal*, Paris Imago, 2004, et au roman d'Apulée, *Les*

- Métamorphoses*, également connu sous le titre *L'Âne d'or*, que Nicole Fick analyse bien dans son article « La Métamorphose Initiatique », 1992, p. 271-292.
80. Georges Gusdorf, *Pourquoi des Professeurs. Pour une pédagogie de la pédagogie*, Paris, Payot, 1963, p. 195-218 ; Jean-Marc Lamarre, « Seule l'altérité enseigne », in *Le Télémaque*, n° 29, 2006, p. 69-78.
81. *Ibid.*, p. 64.
82. Emmanuel Mounier, *Qu'est-ce que le Personnalisme ?*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1947, p. 103.
83. Denise Jodelet, « Formes et figures de l'altérité », in Margarita Sanchez-Mazaz ; Laurent Licata (Sous la dir. de), *L'Autre. Regards psychosociaux*, Grenoble, Presses de l'Université de Grenoble, 2005, p. 26.
84. Florence Majorel, « Hermès ou le mouvement spiralé de l'initiation », p. 67.
85. Giancarla Sola, *Umbildung. La « Trasformazione » nella Formazione dell'Uomo*. Milano, Bompiani, 2003.
86. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Tome I, *De l'Âge de la Pierre aux Mystères d'Eleusis*, Paris, Payot, 1976, p. 301.
87. Florence Majorel, « Hermès ou le mouvement spiralé de l'initiation », p. 67.
88. *Ibid.*, p. 60.
89. *Ibid.*, p. 57-72.
90. *Ibid.*, p. 73.
91. Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 498.
92. Michel Serres, *Le Tiers-Instruit*, p. 86.
93. Michel Serres, *Le Tiers-Instruit*, p. 29. Nous faut penser aussitôt à l'« étrangeté à l'être » de Heidegger, voir Emmanuel Levinas, *Humanisme de L'Autre Homme*, p. 107-111.
94. Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, p. 108-110.
95. Pierre Gordon, *Le Mythe d'Hermès*, p. 79.
96. Michel Vital Le Brossé. « Voyage au pays de l'altérité », in Jacques Ardoino & Georges Bertin (Sous la dir. de), *Figures de L'Autre. Imaginaires de L'Altérité et de L'Altération*, Paris, Tétrahèdre, 2010, p. 345-358.