

*Mercedes Montoro Araque*

## **Quelques réflexions sur les visages d'un Autre polyphonique. De l'« identité en myriade plurielle » à l'altérité**

---

### **SOME REFLECTIONS ON ASPECTS OF A POLYPHONIC OTHER. FROM "PLURAL IDENTITY" TO OTHERNESS**

**Abstract:** This journey through some aspects of a Polyphonic Other will allow us to understand how the notion of otherness, as described in the 19th century in its relation to itself, gives way timidly (in our highly narcissistic and egotistical societies), "to a quest for deep structures that shape identity in its relational aspect", in other words, where any "question of the Other", as suggested by Jean-Marie Benoist, must appear "as constitutive of identity".

**Keywords:** Identity; I; Otherness; Endogenous Otherness; Exogenous Otherness; Other; Difference; Relational; Narcissus; Androgynous; Self; Self-other.

### **MERCEDES MONTORO ARAQUE**

Universidad de Granada, España  
mmontoro@ugr.es

DOI: 10.24193/cechinox.2019.36.06

*L'histoire de tous*, de chacun, toujours recommencé : marcher, marcher jours après jours sur la terre, défier la pesanteur et l'immobilité, *arpenter les chemins du temps*, du réel et du rêve, scruter la nuit et la lumière, prêter l'oreille aux dits du vent, aux paroles des autres, au sourd chant de la terre, aux *clameurs de l'Histoire*, au bruit confus de son propre sang charriant tant de mystères, d'échos et de questions (Germain, S., *Éclats de sel*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1997, p. 160-161. C'est nous qui soulignons).

### **Introduction**

Dans le célèbre tableau, *Jeune fille devant un miroir* (1932), Picasso nous invitait à découvrir la figure d'un Narcisse au féminin. Loin d'évoquer le seul moi et l'autre que moi dans son reflet – certes, aux prises avec un *tempus fugax* renvoyant à la thématique assez classique du miroir comme outil de connaissance réfléchie (*vanitas vanitatis*)

–, le tableau suggérait, aussi, l'autre créateur. Un Autre, se voulant polyphonie démembrée de l'artiste minotaurien, séducteur et dévorateur de jeunes femmes, omniprésent demiurge dans ses toiles.

En tant que mise en abîme de l'instance créatrice, tout miroir aquatique nous invite à lire d'emblée, le « je » en tant qu'« autre », depuis, au moins, la fameuse prémisse rimbaldeenne. Mais, est-il toujours question d'un « je » écrivain se définissant par son « altérité » créatrice ? D'un « je » où l'Autre endogène est essentiellement vécu en tant qu'expérience d'un sujet – qu'il s'agisse d'un reflet narcissique ou, d'une assimilation exotique, primitiviste où l'Autre exogène se définit par son usage « allégorique » – ? L'image de l'Autre, peut-elle alors, être réévaluée, non plus en la pensant comme une représentation négative, – définie, essentiellement, par sa différence – mais grâce à la notion de relation, d'inclusion et d'acceptation de cette hétérogénéité ?

Ce parcours par quelques visages d'un Autre polyphonique nous permettra de comprendre comment la notion d'altérité, essentiellement pensée au XIX<sup>e</sup> siècle, dans son rapport à soi, cède sa place timidement – dans nos sociétés, hautement narcissiques et égotistes –, « à une quête des structures profondes qui façonnent l'identité dans son aspect relationnel », autrement dit, où toute « question de l'Autre », tel que le suggère Jean-Marie Benoist, se doit d'apparaître « comme constitutive de l'identité »<sup>1</sup>.

### *In principio erat... Un reflet narcissique, étant un Autre que moi*

**P**eut-on définir l'altérité autrement que par rapport à soi ? *L'alter*, autrement, que par rapport à *l'ego* ? L'altérité,

autrement qu'en prenant comme point de départ la notion de mêmeté, dont Tzvetan Todorov soulignait en 1989, son inscription nécessaire dans une relation (de préférence ou de critique) par rapport à soi. Il écrivait dans le célèbre *Nous et les autres*, « personne n'est intrinsèquement autre ; il ne l'est que parce qu'il n'est pas moi »<sup>2</sup>. « Au plan conceptuel », nous dit par ailleurs, la spécialiste en Psychologie sociale, Denise Jodelet, « la notion d'altérité renvoie à une distinction anthropologiquement et philosophiquement originaire et fondamentale, celle entre le même et l'autre, qui comme l'un et le multiple fait partie des “méta-catégories” de la pensée de l'être, pour reprendre une expression de Ricœur (2004, p. 47) depuis l'Antiquité grecque »<sup>3</sup>. Francis Affergan, dans son *Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie* insiste également, avec les anthropologues, sociologues et ethnologues Leenhardt, Balandier, Leiris, Métraux sur la nécessité de mettre l'accent « sur une qualité de relation avec l'Autre qui, pour souterraine et effacée qu'elle soit, soude des essences de signification et laisse poindre sans démagogie une structure de contact que l'on pourrait appeler exotopique ». Dans cette structure de contact, continue-t-il, « l'Autre est d'abord reconnu comme lointain avant d'être compris ». Autrement dit, « l'altérité doit être perçue en anthropologie comme inanticipable, à savoir comme non prédicable par un concept *a priori* »<sup>4</sup>.

Soit. Regardons à présent du côté littéraire. En nous posant la question de l'identité de cet Autre, il est aisé de constater que depuis, au moins le XIX<sup>e</sup> siècle, l'autre est défini d'un côté – et dans un premier temps –, par rapport au moi. Avoir une identité personnelle, ne suppose-t-il,

par définition, l'établissement d'une différence ? Certes, on ne peut être soi-même que par rapport à autrui<sup>5</sup>. Autrement dit, « le sentiment de différence », tel que le précise Alex Mucchielli, « est essentiel à la prise de conscience de son identité »<sup>6</sup>, même, au sein d'une même communauté. Ce sentiment de différence, à inclure dans ce qu'Erikson a appelé la conscience de « l'identité négative »<sup>7</sup>, et à « rapprocher de l'ombre de Jung »<sup>8</sup>, peut nous permettre d'évoquer, à mode d'introduction, ces quelques visages de l'Autre recréés par la littérature – notamment, à partir du Romantisme, lorsque le « *Doppelgänger* »<sup>9</sup> connaît une réelle apothéose ! –, en tant que doubles, sosies, *alter egos* effrayants, notamment exploités par le fantastique ; des visages de l'Autre, essentiellement vécus en tant qu'expérience d'un sujet – et relevant par conséquent, d'une altérité plutôt endogène, telle que Denise Jodelet l'a définie<sup>10</sup> – que d'autres formulations plus célèbres, tel le « je est un autre » rimbaldien, ont tout aussi bien illustrés et rendus célèbres.

Souignons, par ailleurs, avec Nicole Fernández-Bravo, que le revirement du « mythe littéraire du double » peut se réduire à deux moments essentiels : un premier, « de l'Antiquité jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle », où il symbolise « l'homogène, l'identique : la ressemblance physique entre deux êtres sert à la substitution, à l'usurpation d'identité, le double vivant, le sosie, le jumeau est pris pour le héros et *vice versa*, chacun ayant son identité propre ». Ce sera, ensuite, à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> que le double commencera à représenter « l'hétérogène, la division du moi allant jusqu'à l'éclatement (XIX<sup>e</sup> siècle), le je pouvant se fractionner à l'infini (XX<sup>e</sup> siècle) »<sup>11</sup>.

En partant donc, du motif du double, motif largement recréé au Romantisme, comme d'un moi éclaté – un éclatement de « l'identité en myriade plurielle »<sup>12</sup>, comme le suggérait Durand ! –, l'identité prend petit à petit, des allures d'altérité sous l'une de ses « figures majeures »<sup>13</sup>, répertoriées par Denise Jodelet, à savoir, la folie. Jung explique ce phénomène psychique de la dissociabilité de la psyché comme suit :

Il s'agit même de très antiques expériences de l'humanité, que reflète l'hypothèse universellement répandue d'une pluralité d'âmes dans un seul et même individu. Ainsi que le montre la pluralité, ressentie au stade primitif, des composantes psychiques, l'état originel correspond à un assemblage très lâche des phénomènes psychiques entre eux et nullement à une unité cohérente de ceux-ci. En outre, l'expérience psychiatrique montre qu'il suffit bien souvent de peu de chose pour faire éclater l'unité de la conscience péniblement atteinte au cours de l'évolution et pour la désagréger en ses éléments premiers<sup>14</sup>.

Des auteurs comme Gautier (parmi ces autres lecteurs attentifs du romantisme allemand que sont Nodier ou Nerval), ont illustré à maintes reprises ce phénomène évoquant la folie dans les titres, teints du fantastique, « *Le Chevalier double* », « Deux acteurs pour un rôle » ou « Avatar »...

Une ancienne légende de famille lui revint en mémoire et augmenta encore sa terreur. Chaque fois qu'un Labinski devait mourir, il en était averti par l'apparition d'un fantôme absolument

pareil à lui. Parmi les nations du Nord, voir son double, même en rêve, a toujours passé pour un présage fatal, et l'intrépide guerrier du Caucase, à l'aspect de cette vision extérieure de son moi, fut saisi d'une insurmontable horreur superstitieuse ; lui qui eût plongé son bras dans la gueule des canons prêts à tirer, il recula devant lui-même<sup>15</sup>.

Cette vision extérieure de son moi, ce fantôme présageant sa mort, n'est-ce pas la préfiguration d'un *alter ego* ? La fixation d'un moi identique en un Autre que soi ? L'identité d'un sujet unique et transparent cessant alors, d'être la règle, le double s'avère le scénario parfait d'une quête menant vers l'intérieur, dans un éparpillement progressif du moi, qu'Onuphrius et d'Albert, par exemple, ont illustré parfaitement. L'identité de cet admirateur fantastique des *Aventures de la nuit de la Saint Sylvestre* d'Hoffmann se voit même, contrainte par « un second personnage, qui sort du cadre du miroir »<sup>16</sup>, autrement dit, par un autre que soi s'avérant « l'inquiétante étrangeté »<sup>17</sup>, définie par Freud. Quant à d'Albert, dans le non moins fameux roman *Mademoiselle de Maupin*, son narcissisme premier – menant à une chosification du sujet<sup>18</sup>, à une exclusion volontaire du monde, à une fascination de sa personne – se tourne, enfin, acceptation de cet Autre qu'est la nymphe Echo (Rosalinde).

C'est en définitive, dans une introspection sans salut, dans une relation souvent, problématique à l'autre que le double conduit chez Gautier, et chez les romantiques français en général, d'une altérité provisoire, vécue en tant qu'expérience d'un sujet – et gardant, certes, un écho de

l'altérisation faustienne, qui n'était que le fruit de *l'hybris* prométhéenne –, à l'unité<sup>19</sup> tant recherchée. L'altérité n'étant vécue alors, que comme projection du « moi idéalisé dans l'autre », et ne s'avérant, dès lors, que « forme creuse »<sup>20</sup>. Autrement dit, comme forme creuse, « qui n'est jamais », tel que le souligne Denise Jodelet, « qu'un miroir où se projettent, en images inversées, les qualités du soi ou en images idéalisées, les qualités dont l'absence est critiquée en soi »<sup>21</sup>.

Comment se déploient alors, les représentations de l'Autre après ce siècle titanesque, prométhéen et faustien ? La fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et la particulière conception du mythe par l'esthétique symboliste, selon laquelle, après Gide, est symbole « tout ce qui paraît »<sup>22</sup> apportera bien d'autres exemples où l'imaginaire de l'altérité boit à la source même, du mythe identitaire par excellence, Narcisse. Quoique ce serait long de faire un inventaire détaillé de tous les auteurs symbolistes ayant tenté de répondre, de près ou de loin, à l'éternelle question du *qui suis-je* ? – incluant l'Autre, en tant que « moi protéiforme »<sup>23</sup> –, nous évoquerons, tout d'abord, – car faisant office de « théorie » –, cette sorte de méditation philosophique sur le mythe, publiée presque en même temps que le *Narcisse parle* de Paul Valéry, le *Traité de Narcisse* de Gide (1891-1896). Pour Adriano Marchetti, « le Narcisse de Gide incarne d'abord la dialogique de l'un et du multiple, du distinct et de l'indistinct, "il ne doute pas que sa forme ne soit quelque part"<sup>24</sup> ». Le Narcisse de Gide part à la recherche d'un Autre pour répondre à une crise identitaire du poète. Et de continue, « c'est la question majeure de la fin du siècle, celle de la crise d'identité à laquelle le narcissisme

n'apporte de réponse qu'à travers le repli sur soi et la séparation d'avec la totalité naturelle. Mythe de l'exclusion et de l'autarcie, de l'identité absolue et de la césure »<sup>25</sup>.

Le Narcisse de Gide ne semble alors, donner de réponse que par la coupure de tout lien possible avec l'Autre. Cette revisitation du mythe de Narcisse dans l'esthétique symboliste, cette considération du mythe identitaire par son rapport négatif à l'altérité, n'est-elle pas la conséquence directe de leur considération du mythe en tant que « symbole »<sup>26</sup> ? De cette lecture du mythe en tant que symbole, faisant apparaître, selon la formule durandienne consacrée, « un sens secret », car étant « l'épiphanie d'un mystère »<sup>27</sup> ? En superposant, à la fin du siècle, le mythe de l'androgynie et le mythe de Narcisse, le Narcisse de Gide, précise Adriano Marchetti, « rêve », enfin, « l'androgynie » : un rêve qui n'est que « mystère dyadique de l'identité et de l'altérité, parce que Narcisse, comme les amants, ne peut pas être un, ni, comme l'amoureux de soi-même, être deux »<sup>28</sup>. N'étant pas un, ni deux... le mythe de la connaissance par antonomase, ce serait-il chargé d'une toute autre signification d'autant plus complexe, consistant à suggérer le trois par syncrétisme, par le biais de ce Narcisse-Adam androgynie-Poète, à mi-chemin entre Fable, Bible et l'Edda ? Un mythe de la connaissance où l'Autre se définit dans l'être d'incomplétude et de désir, à la recherche d'un nouveau paradis ? Un mythe, comme pour Valéry, où l'Autre ne semble avoir d'essence que par son absence<sup>29</sup> ? « La génération qui suit le symbolisme », précise Yves-Alain Favre, « y a enfin déchiffré, outre la complaisance de l'homme à soi-même, "l'erreur de Narcisse" (selon la belle expression de Louis Lavelle),

qui dédaigne les beautés de l'univers et préfère se contempler lui-même ». Il conclut, en soulignant, qu'elle y a vu également, « le conflit de l'identité et de la dualité dans la nature humaine »<sup>30</sup>.

### Des altérités exogènes à un Soi- autre

D'un autre côté, l'imaginaire de l'Autre se voit actualisé et enrichi – souvent de façon péjorative ! – par tout ce courant viatique et exotique, à travers les récits des voyageurs francophones depuis au moins le XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours. Mis à part, l'exemple de Rimbaud, « l'homme aux semelles de vent », où vie et œuvre s'expliquent par la fuite, par ce désir inné d'évasion ; le cas de Gauguin, s'établissant en Polynésie au contact même des cultures primitives pour en extraire un intérêt dont sont dépourvues les traditions usées de l'art occidental ; ou encore l'exemple de Louis Aragon (*Le Paysan de Paris*, 1926) ou d'André Breton (*Nadja*, 1928) pour lesquels l'ailleurs se trouve au cœur même de Paris, dans une rencontre fortuite avec l'Autre<sup>31</sup>, nous soulignerons, en suivant Tzvetan Todorov, le cas particulier d'Antonin Artaud – personnage déjà dédoublé et visionnaire de par sa maladie. Car en s'inspirant de la mythologie d'Indiens du Mexique, Antonin Artaud cherchera chez les Tarahumaras, l'esprit de tout ce qui est différent de l'Europe. C'est par le biais d'un « primitivisme chronologique »<sup>32</sup> nous dit Todorov, qu'Artaud avoue être venu « au Mexique prendre contact avec la Terre Rouge », avec « l'âme originelle du Mexique qui par-dessus tout [l'] intéresse »<sup>33</sup>. Aux dires de Todorov, son point de vue est proche des primitivistes du XVIII<sup>e</sup> siècle,

qu'il s'agisse de Lahontan ou Diderot, étant donné qu'Artaud s'est, en réalité, peu soucié de ces Autres, n'y étant intéressé que par leur utilité « pour ses propres thèses ». Autrement dit, « l'écrivain-allégoriste répète le geste du voyageur-impressionniste qui ne perçoit les autres qu'en fonction de ses propres besoins, sans jamais les élever à la hauteur du sujet »<sup>34</sup>.

Est-ce à dire que cette « altérité du dehors » ou exogène<sup>35</sup> n'est qu'altérisation exotique ? Toute neutralité s'avérant impossible, en raison justement du fait que c'est l'Autre qui motive et le voyage et le récit, l'attitude adoptée face à l'altérité se situe à mi-chemin entre l'horreur, la sympathie ou l'envie. « Être venu si loin », écrira Artaud, « me trouver enfin au seuil d'une rencontre et de ce site dont j'espérais tant de révélations, et me sentir si perdu, si désert, si découronné ». Et de continuer, « et tout cela, pourquoi ? Pour une danse, pour un rite d'Indiens perdus qui ne savent même plus qui ils sont ni d'où ils viennent et qui, lorsqu'on les interroge, nous répondent par des contes dont ils ont égaré la liaison et le secret »<sup>36</sup>. Révolte donc, devant ces actes de barbarie ou sympathie et tentation de fusion devant des scènes idylliques de la nature (où de simples « racines hermaphrodites du Peyotl » représentent « le Mâle et la Femelle de la Nature »<sup>37</sup>) ? Artaud semble pencher plutôt, par une assimilation exotique, vers l'Autre dont l'état de sauvagerie, – apprivoisé car assimilée –, lui semble proche d'un âge d'or perdue dans nos civilisations occidentales. Un primitivisme premier qui, n'empêche pas toutefois, en suivant Todorov, un usage « allégorique »<sup>38</sup> des Autres. Or, était-ce le seul but d'Artaud ? Le but de son voyage, précise Évelyne Grossman, « Antonin

Artaud le définit d'une phrase : « la culture rationaliste de l'Europe a fait faillite et je suis venu sur la terre du Mexique chercher les bases d'une culture magique qui peut encore jaillir des forces du sol indien »<sup>39</sup>. En se qualifiant volontairement de « *mythomane* » par l'importance qu'il donne aux forces telluriques et aux mythes qu'il trouve encore vivants au Mexique, ses textes mexicains révèlent une pensée profondément syncrétique. On ne s'étonnera donc pas, continue E. Grossman, « qu'Artaud mette ici en rapport des civilisations et des textes apparemment fort éloignés, qu'il juxtapose dans une même phrase », car « par-delà les différences, c'est le sens de la "vie universelle" qu'il poursuit »<sup>40</sup>.

L'expérience qui se dégage dans les textes d'Artaud chez ces Autres, lui a valu la qualification d'exotique, de relativiste, de la part de Todorov. Relativiste, donc, car attrapé par un jugement de valeur (plutôt positif chez Artaud) concernant les Autres qui l'empêche de voir outre sa propre projection d'un idéal, à l'opposé de sa vision d'un Occident dénaturé et corrompu. Malgré des allures d'identification prophétique, son altérité exogène, se fait alors, altérisation exotique. Et ainsi dira-t-il, de tous ces peintres déferlant à Mexico – qu'il s'agisse de Derain, Masson, Salvador Dalí, Chirico ou Matisse – qu'ils ne font « autre chose que de ramener aveuglément les formes qui montent de leur Inconscient troublé »<sup>41</sup>. En acceptant l'idée durandienne, selon laquelle toute « Sagesse » définissant l'espèce, ne peut se dégager que de « la maîtrise et l'acceptation limpide [...] des irréductibles contradictions, des paradoxes et des dilemmes de notre nature "hypercomplexe" »<sup>42</sup>, nous ne pouvons que revenir sur l'idée inexacte ou du moins

relative, d'Artaud dans sa compréhension de l'Autre.

Le XX<sup>e</sup> siècle nous aurait-il poussé, par ailleurs, à penser avec Sartre, que « les autres » ne sont en réalité, que « l'Enfer » ? Cet Autre nous renvoyant une image déformée de nous-mêmes dans le contexte belliqueux où la pièce *Huis clos*, fut écrite (1943) ? Cet Autre à la force brutale d'un taureau, écrasant le torero en tant que symbole de l'Espagne opposant et les uns et les autres – nationalistes et républicains – ; une Espagne blessée à mort, en tonalités de gris, dans le funeste épisode de *Guernica* (1937) ? Cet Autre, minotaurien, racontant la différence ressentie par l'immigré uruguayen en France que fut Jules Supervielle, dans un petit conte mythologique (*Le Minotaure*, 1939) où l'Autre est perçu comme « sauvage » jusqu'à ce que sa mort injuste clarifie « brusquement les rapports entre tous »<sup>43</sup> ?

« L'Enfer, c'est les autres », en effet, tel avait été, peut-être, aussi le message avec ce projet inachevé d'Auguste Rodin (1880-1900 ?), dans lequel les corps en mouvement, démembrés, obscènes préfiguraient – sous l'inspiration de la *Divine Comédie*, et des *Fleurs du Mal* – les élans et les tortures que le désir fait naître en chacun de nous. Arrêtons-nous, un instant, sur la belle et juste interprétation qu'en donne Sylvie Germain :

Au centre du tympan d'une massive porte noire se détache une figure solitaire : un homme nu, assis le dos courbé, le menton lourdement appuyé sur une main. Il médite. *La Porte de l'Enfer* de Rodin est l'une des plus puissantes représentations de l'enfer produites par l'imaginaire occidental.

Elle peut illustrer la réflexion de Maurice Zundel disant que l'enfer *n'est pas un lieu, mais une situation*. Une situation qui se forge ici-bas, se déploie dans nos jours de vivants. De mal-vivants. L'enfer en effet ne s'étend pas dans quelque contrée de l'au-delà, de l'en-deçà, mais bien en nous, dans les tréfonds inexplorés, non défrichés de notre être. L'homme méditant au fronton de la porte infernale grouillant de corps convulsés, disloqués, semble sonder ses gouffres intérieurs, dénombrer les "démons" peuplant la nuit de sa conscience – instincts, pulsions, phobies et obsessions, passions mortifères... tout ce qui fait clandestinement violence [...] L'enfer [...] c'est quand toute dimension d'altérité est perdue – tant celle du Tout-Autre que celle des autres, mes semblables, mes "prochains" devenus terriblement lointains, étrangers et hostiles<sup>44</sup>.

L'enfer, serait-ce alors, la perte de toute dimension d'altérité, dans cette époque où l'écrasement ne se limite point à des drames nationaux mais atteint les limites de l'inconcevable par l'anéantissement absolu de la différence, de la marge ? Certainement, car toute marge, en suivant Durand, n'est que l'« amorce – en attente – d'un nouveau ruissellement »<sup>45</sup>. Et toute suprématie d'un monothéisme, – que le nazisme ou l'actuel fanatisme intégriste assassin<sup>46</sup> ont malheureusement de nouveau, illustré – n'est que pathologie sociétale à éviter !

C'est dans cette expérience d'injustice et d'horreur extraite de l'histoire récente que l'imaginaire de Sylvie Germain puise pour recréer la notion de l'Autre. En regardant le monde, loin de l'optique unilatérale

proposée par l'ethnocentrisme occidental ; en tentant d'éliminer tout rapport de force et de tension à l'Autre, en convoquant non la différence mais le dialogue, – selon la belle formule lévinassienne, « l'interlocuteur ne saurait être déduit »<sup>47</sup> – son œuvre devient médiatrice d'un processus de reconnaissance et de réhabilitation des populations qualifiées comme étant cet Autre.

Dans l'un de ses derniers essais, *Quatre actes de présence* (2011), l'auteur définit le mot présence, à partir de son étymologie « *pra-esse* : être devant ». Autrement dit, précise-t-elle, « se porter et se tenir en avant de soi, dans l'écoute et l'attention, dans une intensité d'être ». Qu'est-ce qu'au juste, cette « intensité d'être », si ce n'est un « appel à s'arracher à soi-même pour partir à la rencontre de soi-autre – de soi ouvert à l'immensité de l'altérité » ? Toute la philosophie germainienne concentrée dans cette démarche, dans ce « désir d'élargissement intérieur, de dilatation d'être », où la relation fait fi des différences, et dans tous les cas, ne part pas de leur exclusion, mais de leur intégration en tant que source de connaissance : un « élan », continue-t-elle, « qui nous pousse au large de nous-mêmes, vers un soi-autre qui, pour rester tel et croître, doit toujours rester en relation avec les autres, quelles que soient leurs différences »<sup>48</sup>.

Cette philosophie questionne notre époque paradoxale qui tantôt, se plaît à vanter les mérites et les mémoires – qu'il s'agisse de commémorations de drames, événements historiques ou anecdotes de la communauté –, tantôt à négliger tous ceux qui disparaissent sans laisser une trace, qu'il s'agisse de mendiants, d'immigrés, de migrants dans la Méditerranée... Une période qui tantôt, nous pousse à l'individualisme au nombrilisme généralisé par le

besoin de s'afficher – d'exister même ! – sur le net, tantôt, conditionne notre existence aux regards d'un Autre inconnu, dans le monde virtuel des « likes ». Un paradoxe qui situe à nouveau, la vraie urgence « au-dedans, au plus intime de la personne humaine ». « L'Enfer », précise S. Germain, « c'est l'échec de toute altérité en nous, par voie d'écrasement, ou par voie d'absence » : ou encore, « l'enfer, c'est quand il n'y a plus que "moi", mais un moi insulaire, abandonné de tous – et de soi-même ; un "moi" hébété de solitude, perclus d'indifférence, harassé de révolte stérile, sinistré dans son propre vide. Un "moi" », conclut-elle, « en totale déshérence »<sup>49</sup>.

En plaçant l'Autre avant le Même, Sylvie Germain a avoué sa dette à l'éthique lévinassienne : « On ne devrait jamais sortir indemne d'une rencontre, quelle qu'elle soit, ou du moins en sortir inchangé ; fût-ce d'un atome, on devrait chaque fois se trouver altéré »<sup>50</sup> : mais la philosophie qui se lit entre ses lignes – et notamment cette mise en exergue d'un départ « à la rencontre de soi-autre – de soi ouvert à l'immensité de l'altérité »<sup>51</sup> – garde un écho de ce que François Jullien a écrit dans sa *Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, en soulignant combien faut-il « activer de l'entre » entre les différentes cultures – plus concrètement pour lui, entre la Chine et l'Europe –, en les portant « à se découvrir, à se sonder réciproquement et à déployer en "dia-loguant" leurs ressources »<sup>52</sup>.

### En guise de conclusion : altérité-s et tigrure-s de l'âme...

Depuis la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle – après d'autres périodes où le personnage d'Hermès aurait également fleuri,



qu'il s'agisse de la Renaissance gothique des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, l'époque humaniste ou encore la fin du XVIII<sup>e</sup> et le début du XIX<sup>e</sup> siècles –, la révolution épistémologique de notre temps fait, aux dires d'Antoine Faivre<sup>53</sup>, appel aux intermédiaires, « étend le relationnel à tous les domaines de la science et de l'esprit (relativité, pluralisme, polarités, polysémie, échanges d'informations), elle approfondit – plus que jamais sans doute auparavant – les diverses voies possibles de la quête intérieure »<sup>54</sup>.

C'est justement ce relationnel, permettant d'établir un pont entre le moi et l'Autre, même sous forme de quête intérieure – tel que nous l'avons vu chez Sylvie Germain – et non pas seulement, entre le moi et son propre pluralisme par éclatement – auquel la surface « polie mais trompeuse ! »<sup>55</sup> du miroir de Narcisse renvoie –, qui nous semble pouvoir permettre de nos jours, une réconciliation des contraires. Car « l'être », tel que le précise Durand et tel que nous l'avons vu dans les différentes réécritures du mythe de Narcisse, « ne permet que de définir un manque d'être, un non-être [...] Le non-être est une altérité truquée, pipée par l'être dont il n'est que le manque. L'avoir seul fonde une altérité où se réconcilient peut-être les irréconciliables »<sup>56</sup>. Autrement dit, c'est en évitant la voie dialectique du seul Être, et en recourant à la « divinité de la problématique de l'altérité », Hermès, que Durand nous offre, une solution viable à la question de l'altérité. D'un côté, par « la puissance de l'infime » – où « le plus grand, le plus puissant » est symbolisé « par le plus petit »<sup>57</sup> – nous permettant d'y lire « la puissance transformatrice de l'infime, du marginal »<sup>58</sup>. De l'autre, par son rôle en tant que « médiateur » : médiation grâce à laquelle, « les contraires, les altérités se

joignent »<sup>59</sup> ; et médiation, que toute expérience face au miroir reproduit en tant que désir, pas toujours atteint, de communion avec l'Autre. Enfin, Hermès est également, « le psychagogue », « l'initiateur type » joignant « en un "parcours" un monde à un autre »<sup>60</sup>, tel que les surréalistes ont tenté de rapprocher le subjectif de l'objectif, le rêve et la veille, la raison et la folie, le présent et le passé, l'un et l'autre. C'est par conséquent, cette « *Ratio Hermetica* »<sup>61</sup> caractérisant le nouvel esprit anthropologique dans l'optique de Durand qui nous invite à troquer tout déséquilibre mono-polisant, contre un maintien de tensions internes entre Moi et l'Autre, qui ne devrait se nourrir dès lors, que du relationnel.

« L'altérité (qui n'est pas, comme l'ont cru Hegel et ses successeurs "dialecticiens", la négativité, l'antithèse...) c'est concrètement pour l'homme », nous dit encore Durand, « toute cette inéluctable, irréductible part de l'Ombre qui se manifeste spécialement par la présence/absence du désir de la Femme, par la position de l'obstacle et de l'appui extérieur : l'autre, l'autrui, le compagnon autre-que-soi du voyage, la souffrance, la Mort... »<sup>62</sup>. La solution du processus d'aliénation et d'altérisation sévissant au XXI<sup>e</sup> siècle se trouvant, sans doute, non tant dans « un repliement égotiste » – signe d'une maladie mentale, individuelle ou collective –, non tant dans un « déséquilibre mono-polisant » et « homo-généisant », mais plutôt dans une compréhension de l'altérité en tant que « tigrure de l'âme ». La métaphore hugolienne consistant, tel que l'a longuement explicité l'anthropologue savoyard, en un « remplissement de l'ego par les pôles du soi humain, par les orientes de l'expérience humaine passée (la culture) ou possible

(la liberté) »<sup>63</sup>. Consistant en définitive, dans ce choix fondamental entre « la rigidité ou la transparence “utopiques” qui ne peuvent conduire l’individu ou la cité que vers les compensations paroxystiques, et le “polythéisme” des valeurs et leur mise en cohérence harmonieuse, c’est-à-dire significative »<sup>64</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE

- Affergan, Francis *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d’une critique de l’anthropologie*, Paris, PUF, 1987.
- Albouy, Pierre, *Mythes et mythologies dans la littérature française*, Paris, Armand Colin, 1998.
- Artaud, Antonin, « La danse du Peyotl », *D’un voyage au pays des Tarahumaras*, in *Artaud. Œuvres* (édit. d’Evelyne Grossman), Paris, Gallimard/Quarto, 2004, p. 769-775.
- « Le Mexique et l’esprit primitif : Maria Izquierdo », *Messages révolutionnaires*, in *Artaud Œuvres* (édit. d’Evelyne Grossman), Paris, Gallimard/Quarto, 2004, p.742-745.
- « Messages révolutionnaires. Trois conférences prononcées à l’Université de Mexico », in *Artaud. Œuvres* (édit. d’Evelyne Grossman), Paris, Gallimard/Quarto, 2004, p. 685-745.
- Benoist, Jean Marie, « Facettes de l’identité », in Claude Lévi-Strauss, *L’identité*, Paris, Quadrige/PUF, 2008, pp. 13-23.
- Bonardel, Françoise, *La Voie hermétique*, Paris, Éd. Dervy, 2002 (*L’Hermétisme*. Paris, PUF, 1985).
- David-Weill, Nathalie, *Rêve de pierre : la quête de la femme chez Théophile Gautier*, Genève, Droz, 1989.
- Durand, Gilbert, *Figures mythiques et visages de l’œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Dunod, 1992.
- *L’Âme tigrée in La sortie du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2010, pp. 505-670.
- « L’imaginaire et le fonctionnement social de la marginalisation », in *Champs de l’imaginaire* (textes réunis par D. Chauvin), Grenoble, Ellug, 1996, pp. 157-168.
- *L’Imagination symbolique*, Paris, PUF, 1968.
- *Science de l’homme et tradition*. « Le Nouvel esprit anthropologique », Paris, Albin Michel, 1996.
- Faivre, Antoine « Hermès » in Pierre Brunel, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Paris, Éditions du Rocher, 1988.
- Favre, Yves-Alain, « Narcisse » in Pierre Brunel, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Paris, Éd. du Rocher, 1988.
- Fernández-Bravo, Nicole, « Double » in Pierre Brunel, *Dictionnaire des mythes littéraires*. Paris, Éditions du Rocher, 1988, p. 492-531.
- Freud, Sigmund, « L’Inquiétante étrangeté » in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, Connaissance de l’inconscient, 1985.
- Gautier, Théophile, « Avatar », in *Contes et récits fantastiques*, Paris, Librairie Générale Française, « Le Livre de poche » classique, 1990, p. 373-485.
- *Mademoiselle de Maupin*, Paris, Booking International, 1997.
- Sylvie Germain, *Quatre actes de présence. Vivre ici et maintenant*, Paris, Points, 2015.
- S., Germain, *Éclats de sel*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1997.
- Gide, André, *Romans, Récits et Soties. Œuvres lyriques*, Paris, La Pléiade, 1958.
- Grossman, Évelyne, « 1935-1936 » in *Antonin Artaud. Œuvres*, Paris, Gallimard/Quarto, 2004, p. 656-657.
- Jodelet, Denise, « Formes et figures de l’altérité », in *L’Autre : Regards psychosociaux*, (sous la direction de Margarita Sanchez-Mazas et Laurent Licata), Grenoble, PUG, 2005, pp. 23-47.
- Jullien, François, *L’écart et l’entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l’altérité*, Paris, Édit. Galilée, 2012.
- Jung, Carl Gustav, *Les Racines de la conscience. Études sur l’archétype*, Paris, Büchet-Chastel, 1971.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961.

Marchetti, Adriano, « Le Narcisse de Gide et le mythe de l'androgynie », in Pascale Auraix-Jonchière, *Isis, Narcisse, Psyché, entre Lumières et Romantisme. Mythes et écritures, écritures du mythe*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2000, p. 253-262.

Milner, Max, « Narcisse maléfique : le thème du miroir chez Théophile Gautier », in Auraix-Jonchière, P. et Volpilhac-Auger C., *Isis, Narcisse, Psyché, entre Lumières et Romantisme. Mythes et écriture, écritures du mythe*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2000, p. 217-229.

Montoro Araque, Mercedes, « Voyage intérieur, voyage rêvé, voyage imaginaire ou le Pari(s) d'André Breton », in Mercedes Montoro Araque et Rodrigo López Carrillo, *Nuevos mundos, nuevas palabras. La literatura de viajes*, Granada, Comares, 2007, pp. 103-130.

Mucchielli, Alex, *L'identité*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. *Que sais-je ?*, 1986.

Supervielle, Jules, « Le Minotaure », in *La Nouvelle Revue Française*, Paris, Gallimard, n° 38, mai 1939, pp. 759-766.

Todorov, Tzvetan, *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions Seuil, 1989. Édition de référence : Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Madrid, Siglo veintiuno editores, 1991.

Valéry, Paul, « Fragments du Narcisse » in *Charmes*, Paris, Éd. Pléiade, 1922.

## NOTES

1. Jean Marie Benoist, « Facettes de l'identité », in Claude Lévi-Strauss, *L'identité*, Paris, Quadrige/PUF, 2008, p. 17.

2. Tzvetan Todorov, *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions Seuil, 1989, p. 355.

3. Denise Jodelet, « Formes et figures de l'altérité », in *L'Autre : Regards psychosociaux*, (sous la direction de Margarita Sanchez-Mazas et Laurent Licata), Grenoble, PUG, 2005, p.28.

4. Francis Affergan, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1987, p. 266-268.

5. Denise Jodelet a précisé comment la langue française investit ce terme d'une signification positive, contrairement à l'autre, étymologiquement, l'*alter*. « Le français », précise-t-elle, « dispose de deux termes pour désigner celui qui n'est pas soi : « autrui » (le prochain) qui suppose une communauté et/ou une proximité sociale, en raison de la participation partagée à une même totalité (qui peut aller du groupe à l'humanité), et « autre » (l'*alter*) qui suppose une différence et/ou une distance sociale découlant d'appartenances (territoriales, généalogiques, génériques, etc.) distinctes. Les implications de ces deux termes conduisent à des problématisations différenciées de la relation entre ce qui est soi et ce qui ne l'est pas » (Denise Jodelet, « Formes et figures de l'altérité », p. 30).

6. Alex Mucchielli, *L'identité*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. *Que sais-je ?*, 1986, p. 54.

7. Erik Erikson, *Adolescence et crise : la quête de l'identité*, Paris, Flammarion, 1972 (trad. française). Cité par Alex Mucchielli, p.55.

8. *Ibid.*, p. 55.

9. « Le terme consacré par le mouvement romantique », précise Nicole Fernández-Bravo, « est celui de *Doppelgänger* (traduit par double, second self...), forgé par Jean-Paul Richter en 1796 qui signifie littéralement : « celui qui marche à côté, le compagnon de route » (Nicole Fernández-Bravo, « Double » in Pierre Brunel, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Paris, Éditions du Rocher, 1988, p. 494).

10. « D'une part », précise Denise Jodelet, « "l'altérité du dehors" qui concerne les pays, peuples et groupes situés dans un espace et/ou un temps distants et dont le caractère "lointain" voire "exotique", est établi en regard des critères propres à une culture donnée correspondant à une particularité nationale ou communautaire ou à une étape du développement social et technoscientifique. D'autre part, "l'altérité du dedans", référant à 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 menace » (Denise Jodelet, « Formes et figures de l'altérité », p. 26).

11. Nicole Fernández Bravo, « Double », p. 495-496.

12. Gilbert Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Dunod, 1992, p. 304.

13. Denise Jodelet, « Formes et figures de l'altérité », p. 26.

14. Carl Gustav Jung, *Les Racines de la conscience. Études sur l'archétype*, Paris, Bûchet-Chastel, 1971, p. 486.

15. Théophile Gautier, « Avatar », in *Contes et récits fantastiques*. Paris, Librairie Générale Française, « Le Livre de poche » classique, 1990, p. 432.

16. Max Milner, « Narcisse maléfique : le thème du miroir chez Théophile Gautier », in Auraix-Jonchière, P. et Volpilhac-Auger C., *Isis, Narcisse, Psyché, entre Lumières et Romantisme. Mythes et écriture, écritures du mythe*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2000, p. 224-225.

17. Avec le dépassement de cette phase, déclare Freud, « le double se modifie », « d'assurance de survie qu'il était, il devient l'inquiétant (*unheimlich*) avant-coureur de la mort » (Sigmund Freud, « L'inquiétante étrangeté » in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, Connaissances de l'inconscient, 1985, p. 237).

18. Voir Théophile Gautier, *Mademoiselle de Maupin*, Paris, Booking International, 1997, p. 57.

19. Aux dires de Françoise Bonardel, les philosophes et poètes de cette période – et tout en s'inspirant des « recherches de F. A. Mesmer (1734-1815) relatives au magnétisme », de « celles de J. W. Ritter en électricité, précédées des découvertes de Galvani et de Volta », des « travaux du minéralogiste A. G. Werner (1750-1817), qui influencèrent Novalis dans son récit *Henri d'Ofterdingen* », de « l'ouvrage de Creuzer (1771-1858) sur la *Symbolique du rêve* », mais également des « études de Goethe en alchimie, botanique, géologie », et en définitive, de « tous ces écrits savants et visionnaires » convergeant en fait, vers un même but exprimé en raccourci par « le mot *chimisme* » – chercheront la plupart du temps, par le biais d'un langage « alchimiste », à « découvrir l'Âme du monde présente dans la Nature et les formes subtiles de la matière et restaurer, par son entremise, l'unité du monde créé en rattachant les uns aux autres les maillons de l'*Aurea Catena* hermétiste afin de refaire de la vie ce "service divin", ce "culte de la lumière" (Novalis) dont le matérialisme et le mécanisme tendent à éloigner l'homme » (Françoise Bonardel, *La Voie hermétique*, Paris, Éd. Dervy, 2002, p. 125).

20. Nathalie David-Weill, *Rêve de pierre : la quête de la femme chez Théophile Gautier*, Genève, Droz, 1989, p. 127.

21. Denise Jodelet, « Formes et figures de l'altérité », p. 44.

22. André Gide, *Romans, Récits et Soties. Œuvres lyriques*, Paris, La Pléiade, 1958, p. 9.

23. Gilbert Durand, *Figures mythiques et visages de l'autre*, p. 304.

24. André Gide, *Le Traité du Narcisse*, Paris, La Pléiade, 1958, p. 3. Cité par Adriano Marchetti, « Le Narcisse de Gide et le mythe de l'androgynie », in Pascale Auraix-Jonchière, *Isis, Narcisse, Psyché, entre Lumières et Romantisme. Mythes et écritures, écritures du mythe*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2000, p. 260.

25. *Ibid.*, p. 260.

26. Rappelons avec Pierre Albouy comment en 1900, par exemple, dans une conférence sur les Poètes d'aujourd'hui, Henri de Régnier « passe également du Symbole au Mythe et à la Légende qui le complètent et l'élargissent ; il rappelle que Romantiques et Parnassiens ont raconté ces "anecdotes grandioses et séculaires", en se faisant les "contemporains" de "ce passé fabuleux" qu'ils décrivent ; il leur oppose l'usage des Symbolistes : "les Poètes récents ont considéré autrement les Mythes et les Légendes. Ils en cherchèrent la signification permanente et le sens idéal ; où les uns virent des contes et des fables, les autres virent des symboles. Un Mythe est sur la grève du temps comme une de ces coquilles où l'on entend le bruit de la mer humaine. Un Mythe est la conque sonore d'une idée" » (Pierre Albouy, *Mythes et mythologies dans la littérature française*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 77).

27. Gilbert Durand, *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF, 1968, p. 9.
28. Adriano Marchetti, « Le Narcisse de Gide et le mythe de l'androgynie », p. 261.
29. « Mais moi, Narcisse aimé, je ne suis curieux/ Que de ma seule essence / Tout autre n'a pour moi qu'un cœur mystérieux./ Tout autre n'est qu'absence » (Paul Valéry, « Fragments du Narcisse » in *Charmes*, Paris, Éd. Pléiade, 1922, t. I, p. 128).
30. Yves-Alain Favre, « Narcisse » in Pierre Brunel, *Dictionnaire des mythes littéraires*, p. 1075.
31. Sur André Breton et son particulier voyage vers l'ailleurs et vers cet autre au féminin, voir notre article : Mercedes Montoro Araque, « Voyage intérieur, voyage rêvé, voyage imaginaire ou le Pari(s) d'André Breton », in Mercedes Montoro Araque et Rodrigo López Carrillo, *Nuevos mundos, nuevas palabras. La literatura de viajes*, Granada, Comares, 2007, pp. 103-130.
32. Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Madrid, Siglo veintiuno editores, 1991, p. 385 (c'est nous qui traduisons).
33. Antonin Artaud, « Messages révolutionnaires. Trois conférences prononcées à l'Université de Mexico », in *Artaud. Œuvres* (édit. d'Evelyne Grossman), Paris, Gallimard/Quarto, 2004, p. 720.
34. Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, p. 385-386 (c'est nous qui traduisons).
35. Denise Jodelet, « Formes et figures de l'altérité », p. 26.
36. Antonin Artaud, « La danse du Peyotl », *D'un voyage au pays des Tarahumaras*, in *Artaud. Œuvres*, op. cit., p. 769.
37. *Ibid.*, p. 772.
38. « Artaud », précise Todorov, « met les Mexicains au service de sa propre vision du monde » (Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, p. 393 ; c'est nous qui traduisons).
39. Evelyne Grossman « 1935-1936 » in *Antonin Artaud. Œuvres*, p. 656.
40. *Ibid.*, p. 656-657.
41. Antonin Artaud, « Le Mexique et l'esprit primitif : Maria Izquierdo », in *Artaud Œuvres*, p. 744. Selon la note de l'éditeur, ce texte, publié « dans *L'Amour de l'art* (n° 8, octobre 1937) » a été écrit par Artaud « à son retour du Mexique », lorsqu'il cherchait à « organiser à Paris une exposition des gouaches de Maria Izquierdo qu'il avait rapportées » (*Ibid.*, p. 742).
42. Gilbert Durand, *Science de l'homme et tradition*. « Le Nouvel esprit anthropologique », Paris, Albin Michel, 1996, p. 231.
43. Jules Supervielle, « Le Minotaure », in *La Nouvelle Revue Française*, Paris, Gallimard, n° 38, mai 1939, p. 759-766.
44. Sylvie Germain, *Quatre actes de présence. Vivre ici et maintenant*, Paris, Points, 2015, p. 30-31.
45. Gilbert Durand, « L'imaginaire et le fonctionnement social de la marginalisation », in *Champs de l'imaginaire* (textes réunis par D. Chauvin), Grenoble, Ellug, 1996, p. 167.
46. La confusion entre « le sel et le sang, la grandeur avec l'orgueil et la puissance, la pureté avec un fanatisme assassin » s'est, précise-t-elle, « toujours produite, mais son actualité est d'une particulière acuité comme le montrent les agissements des intégristes assassins qui saccagent lieux et mémoire des lieux, supplicient et massacrent tous ceux qui ne partagent pas leur conception de la grandeur, de la pureté, tous ceux qui ne leur sont pas absolument inféodés ». Et de conclure, « croient-ils s'inscrire dans la lignée d'Abraham parti radicalement de l'avant, vers lui-même *comme un autre* ? Impossible – ils ont la haine de toute altérité, de toute diversité, la haine et le mépris des autres juste bons à être soumis, exploités, humiliés, et une délectation à tuer. Ce n'est pas ainsi que l'on accomplit un *acte de présence* au monde » (Sylvie Germain, *Quatre actes de présence*, p. 11).
47. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. 65.
48. Sylvie Germain, *Quatre actes de présence*, p. 7-11.
49. *Ibid.*, p. 30-31.
50. Sylvie Germain, *Éclats de sel*, p. 127.
51. Sylvie Germain, *Quatre actes de présence*, p. 8.
52. François Jullien, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Édit. Galilée, 2012, p. 60.

53. Évidemment, à partir de l'analyse de l'œuvre de Gilbert Durand, et notamment de son article « Permanences et dérivations du mythe de Mercure », in Alain Verjat, *Actes del Colloqui Internacional (1986) sobre els valors heurístics de la Figura mítica d'Hermès*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1986, p. 5-27.
54. Antoine Faivre, « Hermès » in Pierre Brunel, *Dictionnaire des mythes littéraires*, p. 734-761.
55. Gilbert Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, p. 309.
56. *Ibid.*, p. 307.
57. *Ibid.*, p. 309-310.
58. Selon Durand, rappelons-le brièvement, « toute notre imagerie légendaire de l'histoire est finalement bâtie sur cette vérité qu'illustre aussi bien la réussite prodigieuse de la petite secte chrétienne subvertissant l'énorme empire romain, ou les boutiquiers et les robins du "Tiers-État" anéantissant vingt siècles de monarchie en France ». Avant d'en conclure : « tout ensemble socio-culturel qui réduirait ses "marges" par une folle "solution finale" se condamnerait par là même à un blocage mortel. Le pathologique est toujours "monothéiste" ou monocéphale ! Le cerveau humain a toujours besoin de ses deux hémisphères – contradictoires ! – pour fonctionner « normalement ». Et finalement une "grande culture" est celle qui sait articuler ses pluralismes » (Gilbert Durand, « L'imaginaire et le fonctionnement social de la marginalisation », p. 163-168).
59. Gilbert Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, p. 310.
60. *Ibid.*, p. 310.
61. « Ce n'est pas la démente », précise Durand, « qu'il faut opposer à un savoir rationnel, mais une raison autre, *Ratio hermetica* » (Gilbert Durand, *Science de l'homme et tradition*, p. 231).
62. Gilbert Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, p. 307.
63. Gilbert Durand, *L'Âme tigrée* in *La sortie du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2010, p. 510, 559.
64. Gilbert Durand, *Science de l'homme et tradition*, p. 232.