

Hermès ou l'anti-Prométhée ? Face à la science moderne, une connaissance en quête de sens

*Céline BRYON-PORTET **

Résumé : Notre article aborde la question du savoir par le mythe d'Hermès, souvent opposé au mythe de Prométhée qui incarne la modernité triomphante, le rationalisme et le technicisme. Il s'efforce de comprendre pourquoi le personnage apparemment anachronique d'Hermès se trouvait de plus en plus convoqué par des poètes, des écrivains, des occultistes, mais aussi des intellectuels. Grâce à un ratissage de la littérature et de la philosophie, nous montrons que la figure hermésienne, qui symbolise un rapport à la connaissance différent de celui que propose la figure prométhéenne, a pu être considérée comme un rempart salvateur face aux excès de la modernité. Plus profondément, nous montrons qu'Hermès, tour à tour alchimiste, initiateur, messager, médiateur et déchiffreur, répond à une volonté de réenchantement du monde, à des questions et besoins éternels de l'être humain, en s'inscrivant dans une quête de sens et en ouvrant la conscience sur les mystères de l'univers.

Mots clés : Hermès, Prométhée, mythe, connaissance, alchimie, initiation, ésotérisme, réenchantement, René Guénon, Gilbert Durand, Michel Serres

Prométhée et Hermès, des rapports au savoir inversés

Notre article traite du rapport de l'homme moderne au savoir non pas par le mythe de Prométhée, ainsi qu'on le fait habituellement depuis la fin du XIX^e siècle, mais par le personnage d'Hermès, qu'on

* Céline Bryon-Portet est professeure à l'Université Paul Valéry – Montpellier 3.

a tendance à considérer comme son exact contraire. En effet, si la figure prométhéenne incarne l'idéal progressiste de l'ère moderne – soutenu par une conception téléologique de l'histoire et étayé par un ensemble de discours sur les bienfaits qu'apporteraient à l'humanité les innovations technoscientifiques (Mullie-Chatard, 2005) –, la figure hermésienne constitue quant à elle une sorte de contre-mythe du positivisme.

Pourtant, cette même figure hermésienne entretient des liens étroits avec la connaissance puisqu'on lui prête l'invention du langage, de l'écriture ou encore de l'astronomie... Et nombreux sont les textes grecs qui, de l'*Hymne d'Homère* aux traités de Plutarque, mentionnent l'esprit sage et rusé d'Hermès, sa « *mètis* » (Kahn, 1978 : 177) : une intelligence oblique (Détienne et Vernant, 2018), un type de réflexion souple et créatif, qui semble se nourrir autant de l'intuition et de l'imagination que de la raison. Ce constat nous amène donc à penser qu'il faut plutôt voir en Hermès et Prométhée un couple fait d'oppositions complémentaires, un peu à la façon du duo Hestia-Hermès, dont Jean-Pierre Vernant a analysé les fonctions, interdépendantes dans leur antagonisme¹.

Parce qu'il représente un autre rapport au savoir et que certains décèlent en lui une approche alternative à celle de la modernité, marquée par l'*hybris*, le protéiforme Hermès (dieu grec assimilé tantôt au Mercure des Romains, tantôt au Thot égyptien, tantôt au légendaire Trismégiste, et la plupart du temps à une synthèse de ces quatre personnages), n'a cessé d'être invoqué par des artistes, des penseurs et des chercheurs qui dénonçaient les excès du rationalisme, les dérives du technicisme et les illusions du scientisme. Dans une perspective correctrice ou compensatoire, le « dieu des passages » (Kahn, 1978 : 177) a endossé une multitude de rôles au cours des deux derniers siècles, transmutateur, médiateur ou encore communicant... Autant de missions qui reflètent, tels des miroirs, le

¹ Hestia est attachée à l'espace fermé du foyer et des tâches domestiques, gage de fixité et de permanence, et incarne la sédentarité. Hermès, au contraire, présent aux portes et sur les seuils des habitats, des villes ou des États, ainsi qu'aux carrefours, symbolise la frontière et le passage, l'ouverture vers le dehors, la mobilité géographique et les changements d'état. Cependant, « ni Hermès ni Hestia ne peuvent, en effet, être posés isolément. Ils assument leurs fonctions sous la forme d'un couple, l'existence de l'un impliquant celle de l'autre à laquelle elle renvoie comme à sa nécessaire contrepartie » (Vernant, 1963 : 28).

malaise ainsi que les attentes d'une société de plus en plus critique à l'égard de l'idéologie du progrès et de ses effets destructeurs.

Notre but, on l'aura compris, n'est pas de revenir sur l'origine du mythe hermésien ni d'analyser les évolutions d'un personnage polymorphe auquel les Anciens attribuaient diverses fonctions, ce travail ayant déjà été réalisé par des mythologues spécialistes de l'Antiquité, mais plutôt de comprendre pourquoi et comment celui-ci fut remobilisé au moment même où l'Occident se sécularisait et où Prométhée paraissait triompher. Au-delà de la faillite des promesses de la modernité, qu'est-ce que la survie d'Hermès, de nos jours, dit de nous, de ce que nous sommes et de ce que nous souhaitons ? À l'ère des fusées spatiales et d'Internet, en quoi ce mythe ancien demeure-t-il important pour penser le monde et quelle connaissance en offre-t-il ?

Notre thèse est que loin d'être passéeiste ou obsolète, la figure hermésienne est intemporelle en ce qu'elle répond à des besoins éternels de l'être humain et qu'elle est capable, grâce à sa grande plasticité symbolique, de s'adapter à différentes époques tout en conservant une certaine cohérence et unité. Nous défendons également l'idée qu'Hermès ne saurait être uniquement un anti-Prométhée et que les relations entre les deux mythes sont plus complexes, plus proches aussi qu'on pourrait le croire au premier abord. Afin de le démontrer, l'article s'attache à repérer les manifestations marquantes de la figure hermésienne à partir du XVIII^e siècle en proposant un ratissage dans la littérature, la philosophie et divers courants ésotériques, librement inspiré de la mythodologie durandienne notamment (Durand, 1996b).

L'hermétisme comme quête de sens

Lumières de l'esprit versus lumières de la raison

Vers la fin du Moyen Âge et le début de la Renaissance, Hermès devint une métaphore obsédante² de la culture occidentale. C'est principalement en tant que Trismégiste³, à partir des révélations

² Nous empruntons l'expression de « métaphore obsédante » à Charles Mauron (1962).

³ Hermès Trismégiste (« Trois fois grand » en grec), est issu de la fusion du dieu grec Hermès et du dieu égyptien Thot. Preuve de son savoir, cet Hermès est

duquel s'étaient établis, dès l'Antiquité tardive, une doctrine philosophique et un courant mystique appelés « hermétisme » (Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*), qu'il s'imposa. Entité tutélaire des alchimistes (qui lui attribuaient la paternité de leur art), des astrologues, des rosicruciens, des kabbalistes, des magiciens et de tous ceux qui cherchaient à dévoiler des connaissances divines⁴ ou occultes, Hermès inspirait également bon nombre d'humanistes, d'érudits et de savants désireux de percer les secrets de la nature, comme Marsile Ficin, traducteur de ses œuvres, Pic de la Mirandole, Giordano Bruno, Paracelse et Jacob Böhme. Isaac Newton lui-même étudia les *Hermetica* avant de s'adonner à la pratique de l'alchimie.

Mais une société nouvelle était en train d'émerger, qui allait battre en brèche les fondements de l'ordre ancien. Au nom de la raison, on commençait à rejeter les superstitions et à condamner l'obscurantisme religieux. Des révolutions scientifiques balayaient la plupart des croyances héritées de l'aristotélisme et du néoplatonisme. La chimie, notamment, paraissait contredire les principes de l'alchimie, à la suite des expériences de Lavoisier, qui mettaient à mal les postulats des « faiseurs d'or » (tels la pseudothéorie des quatre éléments ou tétrasomie et le ternaire Sel-Soufre-Mercure, censés permettre la transmutation de la matière). Certains crurent donc imminente la disparition de l'hermétisme, menacé d'anachronisme.

Cependant, si la science explique le monde dans lequel l'être humain évolue, elle ne lui donne pas pour autant un sens, métaphysique ou existentiel. Les lois de la biologie éclairent les causes de la vie, de l'acte procréatif à la naissance, mais ne peuvent donner les raisons de l'existence. La théorie du Big Bang représente les mécanismes physiques de la création de l'univers tel qu'accessible à la science, répondant à la question « comment »,

d'ailleurs dit « triple » parce que, selon les versions, il serait le plus grand philosophe, le plus grand prêtre et le plus grand roi (Marcile Ficin), maîtriserait la philosophie naturelle, morale et métaphysique (Roger Bacon), ou encore régnerait sur le monde minéral, végétal et animal (Bernard le Trévisan). La touche orientale que le dieu égyptien Thot a apportée à l'Hermès grec n'est d'ailleurs probablement pas étrangère à l'infléchissement imaginal voire onirique que le mythe d'Hermès Trismégiste exprimera par rapport à une conception occidentale de la science plus strictement rationaliste.

⁴ Dans *De divinis institutionibus*, Lactance déclare qu'Hermès écrivit des livres sur la connaissance des choses divines (Livre I, chapitre VI).

mais échoue à dire « pourquoi » (et « pour quoi ») il y a quelque chose plutôt que rien, si on reprend l'interrogation de Leibniz dans les *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Sans doute est-ce pour cela que la voie hermétique, qui ne saurait se réduire à un partage vrai/faux, puisqu'elle constitue essentiellement une quête de sens, a perduré malgré les avancées de la science.

À la lumière rationnelle de la science prométhéenne moderne fit ainsi face la lumière spirituelle du savoir hermésien traditionnel, plus lunaire que solaire⁵. Ce face-à-face se raidit au XVIII^e siècle, dont on oublie souvent qu'il ne fut pas uniquement le siècle des Lumières de la raison (*Aufklärung*), mais qu'il enfanta aussi l'illuminisme, mouvement spiritualiste teinté de mysticisme, où s'illustrèrent Emanuel Swedenborg, Joseph de Maistre, Martinès de Pasqually, Louis-Claude de Saint-Martin, Jean-Baptiste Willermoz et Cagliostro, si on ne cite que les plus connus. L'opposition était telle qu'en France, une institution comme la franc-maçonnerie se divisa en deux branches concurrentes : d'un côté les partisans des Lumières radicales, de l'autre les représentants des anti-Lumières, férus d'hermétisme (Faivre, 2016 : 143–155).

Alchimie spéculative et cheminements initiatiques

Plus discret et diffus que celui de Prométhée qui domina le XIX^e siècle, mais non moins prégnant, le mythe d'Hermès continua à se diffuser au sein de groupes d'intellectuels que navraient le positivisme ambiant, l'industrialisation galopante de ce « Siècle d'enfer » flanqué de « poteaux télégraphiques » dont se lamentait Arthur Rimbaud dans le poème « Ce qu'on dit au poète à propos de fleurs ». Nombreux furent ceux qui virent une voie de salut dans les enseignements du Trismégiste, dans sa prétention à dépasser une conception dualiste du monde et à réaliser une positive transmutation par un travail du négatif (Bonardel, 1993), diversement identifié selon les individus : spleen, nihilisme, déclin, décadence, mort...

Tandis que l'alchimie médiévale conjuguait une approche opérative (le laboratoire, visant à transformer les métaux par une série de manipulations et de mélanges substantiels faisant également intervenir les énergies cosmiques) et une démarche spéculative

⁵ Hermès Trismégiste tire ce caractère de Thot, qui était un dieu lunaire en Égypte.

(l'oratoire, visant à transformer l'adepte de l'Art Royal grâce à un parcours rituel, des lectures, des prières et des méditations), l'hermétisme dans sa version moderne abandonna peu à peu la pratique pour se muer en posture philosophique. Dès lors, Hermès remplit surtout une fonction symbolique ou onirique. On loua sa dimension synthétique, ses vertus médiatrices mais aussi guérisseuses, que rappelle la Panacée chère aux alchimistes. Enfin, on fit de ce connaisseur des lois naturelles, psychopompe⁶ de surcroît, un guide des profondeurs de l'âme et un introducteur aux grands mystères.

Après avoir traversé la *Naturphilosophie* et le romantisme allemand avec Goethe, Hölderlin, Franz Von Baader, Schelling et Novalis, la figure hermésienne trouva place au sein des organisations initiatiques, des mouvements ésotéristes et occultistes (théosophie, spiritisme...), dans les œuvres d'Eliphas Lévi, Joséphin Péladan, Stanislas de Guaita, Oswald Wirth, Papus et Edouard Schuré.

Elle essaya aussi dans les arts, peinture, poésie, littérature, musique... William Blake en fit une gravure. José-Maria de Heredia lui consacra un poème. Gérard de Nerval la mentionna dans *Les faux Saulniers*, *Le carnet du Caire* et le journal *Le carrousel*, fondé avec Anatole Bouchardy, où la parole poétique « tire les hommes du cloaque des intérêts matériels et conduit ces âmes hors de leur corps, comme la verge d'or d'Hermès » (Nerval, 1989 : 1646–1647)⁷. Charles Baudelaire l'évoqua à maintes reprises sans toujours parvenir à effectuer la transmutation aurifère du mal à laquelle elle invite. « Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or »⁸, déclara le poète tout en avouant s'adonner à de désespérantes contre-alchimies à d'autres moments⁹, ce qui l'amena à apprécier le dieu sous les

⁶ Psychopompe ou conducteur des âmes.

⁷ *Le carrousel. Journal de la cour, de la ville et des départements*, 25 juillet 1836 (Nerval, 1989 : 1646–1647). Toujours dans une perspective alchimique et plus largement hermétique, Gérard de Nerval rédigea aussi, avec Alexandre Dumas, *L'alchimiste*, un drame en cinq actes, après avoir abandonné un drame intitulé *Nicolas Flamel*.

⁸ Ainsi Baudelaire s'adresse-t-il à la ville de Paris dans un projet d'épilogue de la deuxième édition des *Fleurs du mal*, datant de 1861 : « Car j'ai de chaque chose extrait la quintessence, Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or » (Baudelaire, 1917 : 301).

⁹ « Par toi je change l'or en fer et le paradis en enfer », confie-t-il dans le poème « Alchimie de la douleur » (Baudelaire, 1917 : 138).

traits d'un « Satan Trismégiste » puis à déplorer : « Par toi je change l'or en fer et le paradis en enfer » (1917 : 138). Il mobilisa par ailleurs certains des principes de l'hermétisme, comme dans le poème « Correspondances » qui réaffirme le lien entre le microcosme et le macrocosme, initialement célébré par la *Table d'émeraude* dont on attribue la rédaction à Hermès Trismégiste : « Ce qui est en bas est comme ce qui est en haut, et ce qui est en haut est comme ce qui est en bas, pour que s'accomplisse le miracle d'une seule chose » (1994 : 43).

La réconciliation des contraires demeurera l'un des objectifs principaux des disciples ultérieurs de la tradition hermésienne. « Placée sous le signe d'Hermès, la poésie a vocation à penser ensemble ce qui semble s'exclure et à toujours considérer les choses à partir de leurs points d'intersection », précise ainsi Sylvie Grimm-Hamen à propos du recueil *Hotels* de Raoul Schrott, où le dieu des carrefours est omniprésent (Grimm-Hamen, 2011 : 474). Parfois symbolisée par Hermaphrodite, la fille d'Hermès à la forme bisexuée que représentaient les traités d'alchimie du Moyen Âge, cette « *coincidentia oppositorum* » – selon les termes de Nicolas de Cues – surgit chez Honoré de Balzac, avec Séraphîtûs-Séraphîta, un « être total » engendré par un couple adhérant à la doctrine de Swedenborg, puis chez Émile Zola, dans *Le docteur Pascal*, dernier roman de la fresque des Rougon-Macquart, où sont ardemment convoitées les noces chimiques du ciel et de la terre.

Véritable leitmotiv des ouvrages balzaciens, l'hermétisme et son expression alchimique parcourent encore *La recherche de l'absolu* (Balzac, 1998), *La peau de chagrin* et *Louis Lambert*. Nous pourrions multiplier les exemples en citant Thomas Mann, pour qui la métaphore hermésienne est une « image clé » de son « imaginaire créateur » (Vuillet, 2007 : 25), tant dans *La montagne magique* que dans la tétralogie romanesque *Joseph et ses frères* (Herzfeld, 2016), Hermann Hesse et bien d'autres. Il culminera au début du XX^e siècle, avec André Breton. *Les champs magnétiques*, *La clé des champs*, *Arcane* et *Les vases communicants* sollicitent l'hermétisme et l'alchimie, tout comme le *Second manifeste du surréalisme*, qui date de 1930 et reprend à son compte la théorie des correspondances :

Tout porte à croire qu'il existe un point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et l'avenir, le haut et le bas, le communicable et l'incommunicable

cesseront d'être perçus contradictoirement. (Breton, 1991 : 72–73¹⁰.)

Les surréalistes, ainsi que les membres de la revue et du groupe *Le grand jeu*, furent d'ailleurs proches des essayistes ésotérisants et passionnés d'hermétisme de l'époque, tel André Rolland de Renéville, fondateur en 1947 des *Cahiers d'Hermès*.

Hermès en réaction contre les excès du prométhéisme

Tradition primordiale et science sacrée face aux désillusions du progrès

Hermès a donc grandi en même temps que Prométhée comme son ombre projetée, son double inversé, sa mauvaise conscience. Il cristallisa autour de lui des réactionnaires, nostalgiques de l'ordre ancien, ou les déçus d'une science qui avait prétendu apporter ses bienfaits à l'humanité avant de révéler une face obscure.

Au XX^e siècle, les tueries de masse de la guerre qu'on avait souhaité être « la der des ders », les exterminations industrialisées du nazisme et les bombardements atomiques de Hiroshima et Nagasaki furent autant de traumatismes résultant d'un prométhéisme aveugle, dénoncé par des intellectuels aussi différents que Günther Anders (dans *L'obsolescence de l'homme* [2012], où il est question de la « honte prométhéenne », puis dans *La menace nucléaire*) et Raymond Aron (dans *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*), lequel fait remonter à la formule cartésienne « se rendre comme maître et possesseur de la nature » l'esprit de démesure moderne qu'il qualifie d'« ambition prométhéenne » (Aron, 1969 : 287–294).

Pour certains, la faillite de Prométhée rendit indispensable « le retour d'Hermès », selon les mots de Gilbert Durand (Durand, 1979 :

¹⁰ On trouve d'autres références à l'hermétisme dans le second manifeste du surréalisme d'André Breton. Sont notamment cités « les secrets d'Hermès », « Flamel » et « son fourneau », « les cabalistes » et « l'alchimie ». L'auteur va même jusqu'à déclarer que « les recherches surréalistes présentent, avec les recherches alchimiques, une remarquable analogie de but : la pierre philosophale n'est rien autre que ce qui devrait permettre à l'imagination de l'homme de prendre sur toutes choses une revanche éclatante » (Breton, 1991 : 123–126).

423)¹¹ ; expression impropre sans doute, puisque la philosophie du dieu « *mesîtes* » ou médiateur n'avait jamais vraiment disparu, mais qui insiste à juste titre sur un regain de vitalité. Dans cette période critique de l'histoire, en effet, tout un courant de pensée entendit s'appuyer sur l'hermétisme afin de juguler les effets pervers de la science et de la technique.

Mythe contre mythe, Hermès (comme la figure du dieu Dionysos, qui lui est parfois préférée par certains¹²) fut donc convoqué pour contrer Prométhée, qui dans ce contexte cessait d'être perçu comme synonyme de progrès mais signait au contraire le déclin de l'Occident. À l'aune de son *hubris* destructrice, la science moderne, parée de ses promesses de mieux-être, n'était plus seulement représentée et portée par des mythes (Prométhée, Faust...) ; c'est elle qu'on accusait désormais d'être un mythe, au sens de discours fabuleux ou mensonger, voire la clé de voûte de cette « religion du progrès » dont Pierre-André Taguieff a saisi les aspects (Taguieff, 2012) ; un point de vue d'ailleurs partagé par les épistémologies critiques et relativistes qui tentèrent de démythifier la science en ramenant les théories scientifiques, les mythes et les contes de fées à des systèmes de représentations et de croyances assez comparables en nature, comme celle de Paul Feyerabend, qui affirme dans *Contre la méthode* que « la science et le mythe se chevauchent de bien des manières » (Feyerabend, 1988 : 333–334). À l'inverse, la parole sacrée et à demi voilée du *μυθός* dont Hermès se fait le gardien, parce qu'elle s'efforçait de renouer avec des principes originels et de révéler par bribes quelque vérité cachée, se voulait revivifiante.

¹¹ Gilbert Durand réitère cette idée dans *Science de l'homme et tradition*, où Hermès Trismégiste est convoqué après le constat que « les savants sont angoissés devant le progrès de leurs découvertes ; après l'alerte atomique, après l'expérience concentrationnaire, voici l'alarme écologique » (1996a : 12).

¹² En effet, Hermès semble parfois concurrencé par cette autre figure mythique qu'est Dionysos, lorsqu'il s'agit de lutter contre les effets du modernisme incarnés par Prométhée. Friedrich Nietzsche, par exemple, balança constamment entre le mythe de Dionysos, qui avait apparemment sa préférence, et celui d'Hermès, malgré tout présent dans bon nombre de ses œuvres et de sa correspondance (notons d'ailleurs que le Dionysos de Nietzsche se pare des attributs d'Hermès, sa baguette d'or ou son caducée notamment). Plus près de nous, l'essayiste Michel Maffesoli fait le choix du mythe dionysiaque pour contrer le mythe prométhéen, ainsi qu'il l'explique dans *L'ombre de Dionysos* et, plus récemment, dans son ouvrage *Ecosophie*, où le dieu du vin prend cette fois une teinte clairement plus écologique qu'orgiastique, s'inscrivant ainsi dans la veine des discours sur l'anthropocène.

Julius Évola (auteur de *La tradition hermétique*), René Alleau (lequel dirigea la collection « Bibliotheca hermetica » aux éditions Denoël et publia un livre sur l'alchimie (1953) et René Guénon firent partie de ce courant. De manière significative, René Guénon, pourfendeur de l'ère du Kali-Yuga ou « âge sombre », dans son livre *La crise du monde moderne* où il pointait « la nature du changement auquel les sciences modernes doivent leur origine, et qui est tout le contraire d'un "progrès" » (Guénon, 2017 : 71), valorisait conjointement l'hermétisme. En 1932, il produisit un article intitulé « Hermès » dans la revue *Le Voile d'Isis* : « Hermès est représenté comme le messager des dieux et comme leur interprète (*herméneutès*), rôle qui est bien celui d'un intermédiaire entre les mondes céleste et terrestre », y précisait-il (Guénon, 1932 : 195). On comprend dès lors qu'il ait pu le convoquer pour rééquilibrer une « civilisation matérielle » oubliouse de toute spiritualité, une « science profane » détachée des principes de la « science sacrée » (Guénon, 2017 : 61–77, 110–128).

Par Hermès, René Guénon en appelait à la tradition primordiale, empreinte d'une sagesse ancestrale qui lui semblait être la clé salvatrice d'une société en perdition. En 1945, avec *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Guénon prolongeait sa réflexion sur les méfaits du mécanisme, du matérialisme et du rationalisme modernes, dont il estimait qu'ils privilégient une approche quantitative des phénomènes, tandis que la connaissance traditionnelle, tournée vers le sacré, saisit des qualités essentielles : selon lui, les mathématiques, par exemple, délaissaient l'étude du nombre d'or et de l'harmonie universelle, au profit de comptages statistiques (Guénon, 2015).

Cinquante ans plus tard, dans une perspective différente et avec d'autres outils de réflexion, Jean-Pierre Dupuy, ingénieur de formation, aboutira à des conclusions assez proches. Celui qui prône un « catastrophisme éclairé », en effet, traqua parallèlement « la marque du sacré » ; un sacré momentanément expulsé de la société au nom de la rationalité, et que le philosophe des sciences estime salutaire face aux dérives technologiques.

Gilbert Durand et le Cercle d'Eranos : imagination symbolique et démarche herméneutique pour réenchanter le monde

Les lignes que Gilbert Durand écrivit dans *Introduction à la mythodologie* résument le point de vue que bon nombre d'intellectuels portaient sur leur siècle :

Nous vivons encore du vieux Prométhée du XIX^e siècle, il est dans nos pédagogies ; nous vivons encore dans nos médias d'une façon assez intensive du mythe de Dionysos ; et nous vivons un tout petit peu seulement du nouveau mythe du XX^e siècle, qui est ce mythe hermétiste qui transparaît ici et là. [...] Le mythe de Prométhée – qui contraignait tant l'hermétisme à la « latence » ! – est de plus en plus affaibli de nos jours. Le schéma (tout joachimite) d'un progrès linéaire, le mythème prométhéen du bienfait par la technique, n'est plus incitateur dans nos civilisations désenchantées. Le savant sait bien aujourd'hui que ce qu'il découvre est dangereux. (Durand, 1996b : 152–153.)

Antidote à l'*hubris* du fils de Japet, Hermès apparaît aussi comme le dépositaire de la « science vraie », si on reprend les termes que Jambllique (ca. 330 EC) employait déjà à propos de ce dieu (Jambllique, 1993 : 1) : une science spirituelle, accordée aux lois de la nature ; une science reliante puisqu'elle fonctionne par analogie en usant de symboles et qu'elle est guidée par une logique du tiers inclus telle que la promouvra Stéphane Lupasco. Aussi Gilbert Durand, après avoir proposé un « nouvel esprit scientifique » dans *Science de l'homme et tradition*, constatait dans *Introduction à la mythodologie* :

Nous assistons à la prise de conscience d'un très vieux modèle de savoir, celui d'avant la Renaissance, celui qui utilisait les règles de la similitude, celui qui n'utilisait pas les règles d'exclusion de type hypothético-déductif, et qui est bien plus valable pour éclairer certaines constatations présentes qu'un mythe binaire : « ou bien ou bien, oui/non etc. ». (Durand, 1996b : 153.)

En effet, conséquence du soupçon qui pesait désormais sur le progressisme moderne, le mode de pensée et d'expression rationaliste auquel ce dernier se trouvait associé était mis à distance. Au « *logos* » et à ses concepts abstraits (*logos* « iconoclaste », dira Durand), d'aucuns préféraient le « *muthos* » et ses symboles imagés.

Paul Ricoeur par exemple, pour qui le symbole est une « image intellectualisée » et qui « donne à penser », note dans *Le conflit des interprétations* :

Si nous soulevons le problème du symbole maintenant, à cette période de l'histoire, c'est en liaison avec certains traits de notre « modernité » et pour riposter à cette modernité même. Le moment historique de la philosophie du symbole, c'est celui de l'oubli et aussi celui de la restauration : oubli des hiérophanies ; oubli des signes du Sacré [...] Cet oubli, nous le savons, est la contrepartie de la tâche grandiose de nourrir les hommes, de satisfaire les besoins en maîtrisant la nature par une technique planétaire. (Ricoeur, 1969 : 284.)

Par sa nature polysémique, le symbolisme ainsi redéployé, qui avait notamment pour objectif de réenchanter un monde en voie de « démagification » selon le mot de Max Weber, favorisa la démarche herméneutique (terme dont l'étymologie rappelle qu'il a à voir avec Hermès), et la valorisation de la faculté imaginative.

L'imagination symbolique dont s'entoure Hermès, et à laquelle Gilbert Durand a consacré un ouvrage (Durand, 1984), est distinguée de la « *phantasia* » décrite par les philosophes. Loin d'être considérée comme une « maîtresse d'erreur et de fausseté » ainsi que l'affirmait Blaise Pascal dans ses *Pensées*, la première est dite « *imaginatio vera* », c'est-à-dire une imagination « *non phantastica* »¹³. Durand procède même à une inversion, répétant dans la plupart de ses travaux que c'est l'imaginaire qui est premier, la rationalité n'en étant qu'une modalité (Durand, 1984) ou, avec quelques variantes, que :

[...] la mythologie est première par rapport non seulement à toute métaphysique, mais à toute pensée objective, et c'est la métaphysique et la science qui sont produites par le refoulement du lyrisme mythique. (Durand, 2016 : 425.)

Prenant appui sur cette primauté et cette véracité supposées de l'imaginaire, il oppose à la rationalité conceptuelle l'« *hermetica*

¹³ Gilbert Durand mobilise souvent, dans ses ouvrages, la formule « *imaginatio vera* », qu'il emprunte à Paracelse mais aussi à son ami Henry Corbin (1981, 1986), afin de l'opposer à une délirante *phantasia*. On la trouve, par exemple, dans *La foi du cordonnier* (2014 : 22, 80 et 92), mais aussi dans *L'imaginaire* (1994 : 50) et dans *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique* (1996a).

ratio » que nourrit le symbole, « message immanent d'une transcendance » (Durand, 1984 : 18) et par conséquent « épiphanie du sens », trace d'une parole à moitié perdue et éparse, qu'il s'agit de reconstituer.

Dans l'entreprise de réhabilitation de l'hermétisme, le « Cercle d'Eranos », qui se réunit à Ascona à partir des années 1930 et durant plusieurs décennies, joua un rôle très important. S'y rencontraient régulièrement, en marge des cadres universitaires, des personnages tels que Carl Gustav Jung, auteur de *Psychologie et alchimie* et de *Mysterium conjunctionis*, pour qui Hermès était l'archétype du Vieux Sage et du sens (Jung, 1971 : 54), et dont les thèses sur le processus d'individuation (au cours duquel l'individu est censé intégrer son animus et son anima) ne pouvaient que trouver écho dans l'image du dieu exhortant à la réconciliation des contraires et dans la figure de sa fille Hermaphrodite ; Rudolf Otto, attaché à saisir les contours du sacré et du numineux ; Mircea Eliade, qui définissait l'homme comme un *homo religiosus* et un *homo symbolicus* plutôt que comme un *homo rationalis* ; Joseph Campbell, spécialiste des mythes ; Gershom Scholem, qui donnait des conférences sur la kabbale et la mystique juive ; Henry Corbin, franc-maçon et spécialiste de l'islam shiite, promoteur de la notion « d'imaginal » conçue comme « situation médiane et médiatrice entre le monde intelligible et le monde sensible » (Corbin, 2014 : 10, cf. 123) ; Gilbert Durand enfin, grand admirateur de Joseph de Maistre¹⁴, qui publia *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* en 1960 et fut introduit au Cercle d'Eranos par son ami Henry Corbin en 1964.

De Joseph de Maistre à Gilbert Durand, les antimodernes se rassemblèrent ainsi, par-delà les âges, grâce à la longue filiation intellectuelle qui les unissait à Hermès. Parmi les membres du Cercle d'Eranos, qui s'efforçaient de rapprocher les cultures d'Orient et d'Occident, beaucoup apportaient leur contribution à des revues telle *Hermès* (1933–1970), qui accueillait les textes tant d'ésotéristes que d'hommes de lettres.

Peu à peu, grâce au Cercle d'Eranos, qui mêlangeait les genres et brouillait les frontières entre onirisme et recherche, l'hermétisme ne se cantonna plus dans une paraphilosophie religieuse ou une

¹⁴ Gilbert Durand publia d'ailleurs *Un conte sous l'acacia : Joseph de Maistre* et ressuscita à Chambéry la loge maçonnique de ce dernier, « Saint-Jean des Trois Mortiers ».

pseudoscience telle que l'alchimie, dans la littérature et les arts, au sein de sociétés initiatiques et de cercles ésotéristes fort éloignés de l'Alma Mater, comme cela était le cas du temps de Guénon. Il s'invita dans la communauté scientifique et pénétra l'Université où, sans aller jusqu'à trouver droit de cité puisque le courant hermétique n'y fut jamais majoritaire, il trouva un écho suffisamment grand pour qu'on créât autour de lui des centres de recherche plus ou moins formels (la Société du symbolisme du Docteur Moïse Engelson, l'Université Saint-Jean de Jérusalem, fondée par Henry Corbin en 1972 sur le modèle du Cercle d'Eranos), et qu'on organisât autour de lui des colloques et des congrès (Congrès de symbolisme), des revues et collections éditoriales (*Cahiers internationaux de symbolisme*, *Cahiers du groupe d'études spirituelles comparées*, *Cahiers de l'hermétisme* chez Albin Michel, etc.). Faisant école, Corbin et Durand influencèrent des chercheurs comme Antoine Faivre (1988), auteur d'un livre sur Hermès, et Françoise Bonardel, qui se spécialisa dans l'hermétisme.

Michel Serres ou le pas de côté : les sciences sous le patronage du dieu de la communication et des carrefours, des traductions et des passages

Cette science autrement, Michel Serres l'illustre lui aussi. Celui qui avoua être venu à la philosophie à cause d'Hiroshima (Serres, 1992 : 29) et était convaincu que « la question maintenant est de maîtriser la maîtrise, et non plus la nature » (Serres, 1974 : 93) déclarait qu'Hermès est le « dieu du XX^e siècle », parvenu à remplacer « Prométhée, le demi-dieu désuet du XIX^e siècle » (Serres, 1995 : 52, 1985 : 349). Dans la perspective qui était la sienne, cela signifiait que l'ère de la communication a succédé à l'ère de la production, mais aussi que sont balayées les illusions d'un scientisme conquérant et mortifère.

C'est donc à la fois de l'Hermès Trismégiste, initiateur, déchiffreur et transmutateur, et de l'Hermès-Mercure, le messager et maître des passages dont Platon précise dans *Cratyle* (407 e) qu'il « imagina le langage et le discours », que Michel Serres s'inspire. Son œuvre entière est dominée par le dieu, dont le nom revient dans une série d'ouvrages : *Hermès I. La communication* ; *Hermès II*.

L'interférence ; Hermès III. La traduction ; Hermès IV. La distribution ; Hermès V. Le passage du Nord-Ouest.

Certains de ses écrits, comme *Esthétiques sur Carpaccio*, s'y réfèrent explicitement, quand d'autres le font apparaître en filigrane ou en offrent des variantes. Tel est le cas de *L'hermaphrodite*, livre consacré à la fille d'Hermès, et de *La légende des anges*, consacré aux entités messagères qui se tiennent entre ciel et terre (« *ange* » venant du grec « *aggelos* », soit le « *messager* »). Nous pourrions également citer *L'art des ponts*, où Michel Serres voit le philosophe comme un « *homo pontifex* », un « *constructeur de ponts* », et la philosophie comme une « *activité pontificatrice* » permettant des cheminements, des passages et des connexions (Serres. 2006).¹⁵

La récurrence obsessionnelle des figures de la médiation traduit le mythe personnel de Michel Serres, reflétant sa propre posture intellectuelle, laquelle fut durablement placée sous le sceau du vagabondage, des transferts de sens et des traductions textuelles, des confluences disciplinaires et des bifurcations thématiques. Ne dit-il pas d'ailleurs vers la fin de sa vie, dans *Pantopie*, qu'il est un « *pantope* » qui va partout et qu'il s'identifiait, lorsqu'il était jeune, au personnage Passepartout de Jules Verne (Serres, 2014a) ?

En reconnaissant le patronage du dieu farceur, qui se plaît à subvertir les modes de raisonnement et de communication usuels, le philosophe s'autorisait à adopter lui-même un état d'esprit singulier, à s'affranchir des contraintes universitaires et à abandonner la structure de récits privilégiant une succession linéaire et des rapports de cause à effet qui n'ont rien de naturel.

Ce pas de côté est manifeste quand Michel Serres déconstruit l'ordre habituel du discours, inverse la chronologie des événements ou superpose des strates temporelles distinctes (ce qu'il appelle la « *percolation des temps* »), associe éclectiquement les sujets, apparie des auteurs ou des concepts que les universitaires séparent généralement. De cette pensée en réseau et en rhizome, faite de tours et de détours, d'allers et de retours, d'entrecroisements et de

¹⁵ Dans *L'art des ponts*, qui n'est pas sans rappeler le texte de Georg Simmel *Pont et porte*, Michel Serres souligne que la figure architecturale du pont suggère métaphoriquement le lien : lien entre deux rives séparées bien sûr, mais aussi lien entre la verticalité des échafaudages (images de l'élévation et de la métaphysique) et l'horizontalité de l'édifice qui prend appui sur un terrain (image du déroulement et de la physique).

chevauchements, de digressions et de jonctions inattendues, témoigne *Le passage du Nord-Ouest*, livre tissant des ponts improbables entre les sciences humaines d'une part, les sciences physiques et mathématiques d'autre part, ou encore entre les solides, les fluides et les flammes. Pour Serres, en effet, le savoir est semblable à l'espace maritime de l'océan Arctique qui relie les eaux de l'Atlantique et du Pacifique : un difficile passage semé d'obstacles et qu'empruntent, sous le signe du dieu des voyageurs, les navigateurs les plus audacieux ; une traversée des frontières, une aventure dont le tracé est incertain et dont l'issue n'est guère connue à l'avance ; un chemin labyrinthique où se croisent puis s'entrelacent la biologie et l'histoire, la physique et la peinture, la philosophie et la poésie, la rigueur scientifique et la création artistique.

L'interdisciplinarité, voire la transdisciplinarité, que pratique Michel Serres se développe dans un terreau commun à Gilbert Durand, Stéphane Lupaçco, Edgar Morin et Basarab Nicolescu, fondateurs du CIRET (Centre international de recherches et d'études interdisciplinaires), ce que Daniel Proulx a bien perçu en évoquant « les racines “imaginaires” de la transdisciplinarité » (Proulx, 2013 : 169–181). Et comme Gilbert Durand avec son « nouvel esprit scientifique », qui propose de tracer un chemin entre science et tradition, Serres projette un « nouveau nouvel esprit scientifique » (Serres, 1972 : 9–10). Pourquoi ? Parce que « les analyses par concepts sont abstraites mais ne tiennent pas » et qu'il faut donc passer « du concept au personnage qui incarne le problème » (Serres, 2014b), Hermès bien sûr et parfois Arlequin, dont la bigarrure est symbole de « métissage », comme dans *Le tiers-instruit*, notion proche du tiers inclus de Lupaçco :

Tout apprentissage consiste en un métissage.

Étrange et original, déjà mélangé des gènes de son père et de sa mère, en tiers entre eux, tout enfant n'évolue que par nouveaux croisements, toute pédagogie reprend l'engendrement et la naissance d'un enfant : né gaucher, il apprend à se servir de la main droite, demeure gaucher, renaît droitier, au confluent des deux sens ; né gascon, il le reste et devient français, en fait métissé [...] Son esprit ressemble au manteau d'Arlequin. Cela vaut pour instruire autant que pour éléver les corps. Le métis, ici, s'appelle Tiers-Instruit. Scientifique, plutôt, par nature, il entre dans la culture parce que la science épouse aujourd'hui les

questions, par elle seule imprévisibles, de la douleur et du mal. (Serres, 1991¹⁶.)

Ce croisement jusqu'à la transdisciplinarité fut rendu possible par une conception non dualiste de la connaissance. Très tôt, Michel Serres refusa la coupure épistémologique que Gaston Bachelard exhortait à effectuer dans *La formation de l'esprit scientifique*, ainsi que toute espèce de cloisonnement. Il entreprit de rapprocher la science et le mythe dans un projet de synthèse non systématique, conscient qu'« il n'y a de mythe pur que le savoir pur de tout mythe » (Serres, 1972 : 259). Éclairant le contexte de production du savoir, Serres, en effet, insiste sur le fait que la science est lestée d'imaginaire et porteuse d'idéologie (dans *Statues* par exemple, la connaissance rationnelle plonge dans le sacré et le mythe). En cela, il rejoignait René Guénon, qui par le même procédé d'inversion parlait d'une « mythologie scientifique » (Guénon, 2017 : 130–137) à propos des savants qui tentent de faire oublier le caractère conventionnel des représentations qu'ils offrent (l'imagerie des atomes amenant le grand public à croire qu'il s'agit d'entités réelles, etc.), le fait que ce sont des constructions mentales donnant à lire et à classer un réel qui se dérobe sans cesse.

Cependant, à la différence des antimodernes, Serres ne condamne guère le progrès scientifique, comme l'atteste *Petite Poucette*. Lui-même se dit l'héritier d'Homère et de Darwin, donnant une égale importance au muthos et au logos. Plutôt que d'opposer la tradition à la modernité, il cherche à équilibrer l'une par l'autre, afin de réconcilier quête de sens et souci de rationalité, telle que l'exprime selon lui le « Grand Récit » de l'Univers et de l'Humanité. Peut-être était-ce d'ailleurs là le véritable message d'Hermès Trismégiste, inventeur des sciences et des arts...

Deux formes d'intelligence et deux rapports au temps

Prométhée et Hermès, éclaireurs de l'humanité chacun à sa manière, représentent deux formes d'intelligence et deux rapports au temps : pour l'un, la raison instrumentale et ses concepts, le savoir exotérique et la réflexion logique, la prévision et le calcul prospectif,

¹⁶ L'auteur résume ainsi son livre *Le tiers-instruit* (quatrième de couverture).

les démonstrations mathématiques et l'efficacité technique¹⁷; pour l'autre, l'imagination créatrice, l'intuition supraconsciente et la connaissance ésotérique, les analogies et les correspondances, les symboles traditionnels tournés vers les profondeurs de la psyché et les mystères de l'univers, la « métis » polymorphe et l'approche interprétative, les transferts de sens et les échanges communicationnels. Au fond, ces deux mythes n'incarnent-ils pas les deux dimensions de l'esprit humain et de ses besoins multiples ?

Cependant, on aurait sans doute tort de se contenter de cette franche opposition, fût-elle marquée par la complémentarité. Tout en étant bien réelle, la différence entre les deux figures mythiques et tout ce qu'elles incarnent est probablement moins irréductible qu'il n'y paraît au premier abord dans la mesure où s'établissent là et là des ponts et des circulations. S'il diverge radicalement du fils de Japet par certains aspects¹⁸, Hermès possède également avec lui de nombreux points communs¹⁹.

Par-delà le prétendu « grand partage » entre le rationnel et l'irrationnel (trop hâtivement qualifié d'irrationnel par ses détracteurs), et les analyses superficielles qui tendent à le réduire à un anti-Prométhée, le mythe d'Hermès semble être, plus profondément et plus subtilement, le revers même de Prométhée, au sens numismatique du terme. À l'instar du signifiant et du signifié que Saussure compare aux deux faces d'une feuille de papier, les deux figures mythiques sont indissociables. Des rapprochements inattendus peuvent même s'opérer si on considère – comme René

¹⁷ Le nom de « Prométhée » insiste d'ailleurs sur le fait que ce personnage réfléchit avant d'agir, contrairement à son frère Epiméthée, qui agit avant de réfléchir.

¹⁸ Contrairement à Prométhée, l'Hermès grec est un personnage partiellement chthonien (en atteste sa fonction psychopompe de conducteur des âmes des morts, qui s'ajoute au fait qu'il naquit dans une grotte), nomade et reliant (il est le messager, le dieu des carrefours, des voyageurs, des communicants et des commerçants, le médiateur des mondes céleste et terrestre), fécondant (le prouvent les phallus qu'arboraient les stèles hermaïques) et lié à la nature (dimension pastorale) bien qu'étant également rattaché aux arts et artifices.

¹⁹ À l'instar de Prométhée, l'Hermès grec est un voleur puisque tout jeune encore, il déroba des bœufs à son demi-frère Apollon. Il est aussi censé avoir découvert l'art de faire du feu par le frottement de morceaux de bois. Enfin, il est doté d'intelligence, bienveillant envers les hommes, parfois considéré comme un guérisseur/sauveur (mission que Prométhée assure quand il répare les dégâts de son frère Epiméthée, qui laissa les hommes démunis après avoir distribué toutes les qualités offertes par Zeus aux autres créatures).

Guénon ou, dans une autre perspective, Michel Serres – que la science (personnifiée par Prométhée), fonctionne comme un mythe, tandis que la posture mythico-ésotérique (portée par Hermès), à son tour, révèle une forme de vérité, ainsi que le rappelle Gilbert Durand paraphrasant Baudelaire :

[...] « le mythe est la plus scientifique des facultés », parce que seul, « il comprend l'analogie universelle », similitude fondamentale, qui n'est pas autre chose que l'« Entendement » humain de l'Intériorité comme du Cosmos, des dieux comme de l'*Umwelt* ! (Durand, 1996a : 90.)

Nous pensons donc que de la même manière qu'il y a, dans la philosophie chinoise, du Yin dans le Yang et du Yang dans le Yin, un peu d'Hermès sommeille en Prométhée, et vice-versa.

Bibliographie

- ALLEAU, René. 1953. *Aspects de l'alchimie traditionnelle*. Paris : De Minuit.
- ANDERS, Günther. 2012. *L'obsolescence de l'homme*. 2 Volumes. Paris : Fario.
- ARON, Raymond. 1969. *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*. Paris : Calmann-Lévy.
- BALZAC, Honoré de. 1998 [1834]. *La recherche de l'absolu*. Paris : Gallimard.
- BAUDELAIRE, Charles. 1917 [1861]. *Les fleurs du mal*. Paris : Librairie des bibliophiles parisiens.
- BONARDEL, Françoise. 1993. *Philosophie de l'alchimie. Grand Œuvre et modernité*. Paris : Presses universitaires de France.
- BRETON, André. 1991 [1924]. *Manifestes du surréalisme*. Paris : Gallimard.
- CORBIN, Henry. 1981. *Temple et contemplation*. Paris : Flammarion.
- . 1986. *L'Alchimie comme art hiératique*. Paris : L'Herne.
- . 2014 [1977]. *Corps spirituel et terre céleste*. Paris : Buchet-Chastel.
- DETIENNE, Marcel et Jean-Pierre VERNANT. 2018 [1974]. *Les ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs*. Paris : Flammarion.
- DURAND, Gilbert. 1979. *Figures mythiques et visages de l'œuvre*. Paris : Berg International.
- . 1984 [1964]. *L'imagination symbolique*. Paris : Presses universitaires de France.
- . 1994. *L'imaginaire*. Paris : Hatier.
- . 1996a. [1975]. *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*. Paris : Albin Michel.
- . 1996b. *Introduction à la mythodologie*. Paris : Albin Michel.
- . 2014 [1984]. *La foi du cordonnier*. Paris : L'Harmattan.
- . 2016 [1960]. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : Dunod.
- FAIVRE, Antoine. 1988. « D'Hermès-Mercure à Hermès Trismégiste : au confluent du mythe et du mythique ». Dans *Présence d'Hermès Trismégiste*, sous la dir. d'Antoine FAIVRE, p. 24–48. Paris : Albin Michel.
- . 2016. « Les deux lumières – Réflexions à propos de deux lumières constitutives de l'histoire maçonnique ». *Cahiers Villard de Honnecourt*, no 98, p. 143–155.
- FEYERABEND, Paul. 1988 [1975]. *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*. Paris : Seuil.
- GRIMM-HAMEN, Sylvie. 2011. « La poésie sous le signe d'Hermès : *Hotels* (1995) de Raoul Schrott ». *Études germaniques*, no 262, p. 461–477.
- GUÉNON, René. 1932. « Hermès ». *Le voile d'Isis*, no 152/153, p. 193–202.
- . 2015 [1945]. *Le règne de la quantité et les signes du temps*. Paris : Gallimard.

- . 2017 [1927]. *La crise du monde moderne*. Paris : Gallimard.
- HERMÈS TRISMÉGISTE. 1945. *Corpus Hermeticum*. 4 volumes. Trad. par André-Jean FESTUGIÈRE. Paris : Les Belles Lettres.
- HERMÈS TRISMÉGISTE. 1994. *La Table d'émeraude*. Paris : Les Belles lettres.
- HERZFELD, Claude. 2016. *Hermann Hesse. La présence d'Hermès*. Paris : L'Harmattan.
- Jamblique. 1993. *Les mystères d'Égypte*. Paris : Les belles lettres.
- JUNG, Carl Gustav. 1983 [1944]. *Psychologie et alchimie*. Paris : Buchet-Chastel.
- . 1971 [1954]. *Les racines de la conscience. Études sur l'archétype*. Paris : Buchet-Chastel.
- KAHN, Laurence. 1978. *Hermès passe, ou les ambiguïtés de la communication*. Paris : François Maspero.
- MAURON, Charles. 1962. *Des métaphores obsédantes au mythe personnel : introduction à la psychocritique*. Paris : José Corti.
- MULLIE-CHATARD, Sylvie. 2005. *De Prométhée au mythe du progrès. Mythologie de l'idéal progressiste*. Paris : L'Harmattan.
- NERVAL, Gérard de. 1989 [1836]. *Le Carrousel. Journal de la cour, de la ville et des départements* (25 juillet 1836). Dans Gérard DE NERVAL, *Oeuvres complètes*. Paris : Gallimard. Volume 1, p. 1646–1647.
- PROULX, Daniel. 2013. « Les racines “imaginaires” de la transdisciplinarité ». Dans *L’imaginaire durandien*, sous la dir. de Raymond LAPRÉE et Christian BELLEHUMEUR, p. 169–181. Québec : Presses de l’Université Laval.
- RICŒUR, Paul. 1969. *Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*. Paris : Le Seuil.
- SERRES, Michel. 1969. *Hermès I. La Communication*. Paris : De Minuit.
- . 1972. *Hermès II. L’interférence*. Paris : De Minuit.
- . 1974. *Hermès III. La traduction*. Paris : De Minuit.
- . 1977. *Hermès IV. La distribution*. Paris : De Minuit.
- . 1980. *Hermès V. Le Passage du Nord-Ouest*. Paris : De Minuit.
- . 1985. *Les Cinq Sens. Philosophie des corps mêlés I*. Paris : Grasset.
- . 1991. *Le Tiers-instruit*. Paris : François Bourin.
- . 1992. *Éclaircissements. Entretiens avec Bruno Latour*. Paris : François Bourin.
- . 1995. *Éloge de la philosophie en langue française*. Paris : Fayard.
- . 2006. *L’art des ponts : homo pontifex*. Paris : Le Pommier.
- . 2014a. *Pantopie : de Hermès à Petite Poucette (entretiens avec Martin Legros et Sven Ortoli)*. Paris : Le Pommier.

- . 2014b. « Portrait philosophique de Michel Serres », entretien avec Mathieu POTTE-BONNEVILLE sur *France Culture*, émission *La grande table* (26 juin), 33 min. Relevé le 23 janvier 2022 de <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-grande-table-2eme-partie/portrait-philosophique-de-michel-serres-1455289>.
- TAGUIEFF, Pierre-André. 2012. *La Religion du progrès. Esquisse d'une généalogie du progressisme*. Neuilly-Plaisance : Itak éditions.
- VERNANT, Jean-Pierre. 1963. « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs ». *L'homme*, no 3, p. 12–50.
- . 1980 [1965]. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris : François Maspéro.
- VUILLET, Hélène. 2007. *Thomas Mann ou les métamorphoses d'Hermès*. Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne.

Abstract : Our paper focuses on the issue of knowledge through the myth of Hermes, often opposed to the myth of Prometheus who represents triumphant modernity, rationalism, and technicism. It seeks to understand how the figure of Hermes (deemed anachronistic) was increasingly called upon by poets, writers, occultist, as well as intellectuals. Combing through literary and philosophical works, we show how the Hermesian figure, that symbolizes a very particular relationship to knowledge that is different from the one proposed by the Promethean figure, was considered a salvatory bastion against the excesses of modernity. Furthermore, we show how Hermes, at times alchemist, initiator, messenger, and mediator, provides answers to the need to reenchant the world, by pursuing a quest for meaning and opening human consciousness to the mysteries of the universe.

Keywords : Hermes, Prometheus, myth, knowledge, alchemy, esotericism, reenchantment, René Guénon, Gilbert Durand, Michel Serres
