

Zeitschrift: Colloquium Helveticum : cahiers suisses de littérature générale et comparée = Schweizer Hefte für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft = quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata

Herausgeber: Association suisse de littérature générale et comparée

Band: - (2000)

Heft: 31: Eros & Literatur = Éros & littérature

Artikel: Éros, démiurge orphique?

Autor: Bonnerot, Olivier H.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1006481>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Olivier H. Bonnerot

Eros, démiurge orphique?

Après les savantes études de François Lasserre, *La Figure d'Eros dans la poésie grecque*, Imprimeries réunies, 1946, et d'Erwin Panofsky, *Essais d'iconologie*, trad. Cl. Herbertte et B. Teyssedre, Paris, Gallimard, 1967, après les suggestions de Silvana Fasce, *Eros, la figura: il culto*, Università di Genova, 1977, de Luc Brisson, "Eros" in *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981, et de Ann-Déborah Lévy-Bertherat, "Eros" in *Dictionnaire des mythes littéraires*, Éditions du Rocher, 1988, j'hésite à aborder un sujet qui peut passer pour rebattu. Je le fais sans le moindre esprit de compétition, et plus pour éprouver une méthode que dans l'espoir d'enrichir l'érudition érotique, déjà si considérable. L'étude du mythe d'Eros permet de partir d'un surgissement, de suivre les modifications du mythe dans l'infinie flexibilité que lui assurent les textes littéraires, d'être sensible à un rayonnement qui reste essentiellement celui du mythe lui-même.

Dans sa *Théogonie*, poème de 1 022 vers, Hésiode cite dès le vers 120 le nom d'Eros¹. Du vers 116 au vers 132, il chante la naissance de l'Univers. A l'origine, il y a Chaos (*τὸ Χάος*), l'ouverture béante, Gaïa (la Terre) et Eros. De Chaos naît Nuit; de Nuit Lumière, Terre enfante Ouranos (le Ciel) et Pontos (la Mer). D'Eros, aucune descendance n'est affirmée, peut-être précisément parce que, sorti directement du chaos primitif, il participe de toutes les unions premières, et c'est comme tel qu'il était adoré, à Thespies, en Béotie, province natale d'Hésiode, sous la forme d'une pierre brute. Voilà le point de repère réel qui suggère le surgissement et la pérennité. Dans une autre théogonie, Eros naît de l'Œuf primordial, cet Œuf

1 Hésiode, *Théogonie*, vers 116 sq.– Paris, Les Belles Lettres, éd. Mazon, p. 26, 1960.

enfanté par la Nuit, et dont les deux moitiés, en se partageant, forment la Terre et son couvercle, le Ciel. La présence d'Eros à la naissance du Monde est évidente, si évidente même à cette place qu'on pourrait être découragé d'entreprendre une étude qui risque fort de devenir tautologique. Je désirerais pourtant faire trois remarques.

D'abord, Eros demeurera toujours, même au temps des enjolivements "alexandrins" et "renaissants" du mythe, "une force fondamentale du Monde"². Aussi bien Freud utilise le mot grec "Eros" dans sa dernière théorie des pulsions pour connoter l'ensemble des pulsions de vie par opposition aux pulsions de mort. Il se réfère à plusieurs reprises à l'Eros platonicien en y voyant une notion très proche de ce qu'il entend par sexualité; il a en effet marqué d'emblée que celle-là ne se confondait pas avec la fonction génitale³.

On ne saurait pourtant se contenter de cette seule théogonie hésiodéenne. D'autres mythes furent imaginés, donnant à Eros des généalogies différentes: tantôt, il est fils d'Ilithye, génie féminin qui préside à l'enfantement ou celui d'Iris qui symbolise la liaison entre la Terre et le Ciel, entre les hommes et les dieux, que rend sensible l'Arc-en-Ciel ou – et c'est la tradition la plus généralement acceptée – le fils d'Hermès et d'Aphrodite. Mais, sur ce point encore, les spéculations des mythographes ont établi des distinctions. De même que l'on distingue plusieurs Aphrodite, on distingue plusieurs Eros: l'un serait le fils d'Hermès et d'Aphrodite Ouranienne, un autre Eros, appelé Antéros (dieu vengeur de l'amour dédaigné ou ailleurs Eros disputant la palme à un autre Eros⁴) serait né d'Arès et d'Aphrodite, fille de Zeus et de Perséphone, et c'est plus particulièrement celui-ci qui serait le dieu ailé familier aux poètes et aux sculpteurs. Cicéron qui a accumulé à la fin

2 Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, P.U.F., 1982 (1^{ère} éd. 1951): art. "Eros", p. 147 sq.

3 Sigmund Freud, "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie", préface de 1920; *Gesammelte Werke*, 18 vol., Londres, Imago, 1940-1952, t. V, p. 31 sq.; *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, "Idées", 1962, p. 13 sq.

4 Pausanias, *Tour de la Grèce*, I, 30,1; VI, 23,5; VIII, 21, 2; IX, 27, 1 sq.; éd. de J. H. Schubart, 1875.

de son traité sur *la Nature des Dieux* ces variations mythologiques montre sans peine le caractère artificiel de tous ces mythes imaginés tardivement pour résoudre des difficultés ou des contradictions que renfermaient les légendes primitives⁵.

Sans m'attarder plus longuement sur cette prolifération représentative du dieu, je souhaiterais revenir sur l'Eros autre, l'*Ἄντ-Ἔρως* vengeur de l'amour repoussé ou trahi. L'apparition éruptive du Contraire se déploie dans un écho moins moqueur que tragique: le nom du dieu de l'Amour s'éloigne en même temps que l'Amour lui-même, ce "Leichtsinniger Gott" ce Dieu insouciant et cruel dont parle Goethe qui efface l'Amour⁶. Or Antéros est inscrit à l'origine du mythe puisque Eros, en quelque sorte son jumeau, est sorti lui-même du Chaos, du Vide. Comment ne pas songer à un autre mythe, directement lié à celui-ci, je veux parler du mythe d'Orphée, où le nom de l'être aimé s'éloigne en même temps que l'être aimé lui-même:

Eurydice! Eurydice!
 Une seconde fois perdue!
 Tout est fini, tout est passé!

Il y a là, manifestement, selon la belle analyse de Pierre Brunel, une irradiation du mythe lui-même et son inévitable rayonnement dans la mémoire et dans l'imagination d'un écrivain, Goethe ou Nerval, qui n'ont même pas besoin de le rendre explicite⁷.

Autour de cet Antéros va s'organiser la rêverie esthétique sur le mythe d'Eros. Et c'est probablement parce que cet antonyme accompagne sans cesse Eros dans les textes de façon précise ou sous-jacente que le mythe échappe aux enfantillages de la raison et qu'il y fait preuve de cette flexibilité qui est la garantie d'une création forte.

5 Ciceron, *De Natura deorum*, III, 60; Paris, éd. Les Belles Lettres.

6 Johann Wolfgang Goethe, *Die Gedichte nach der Ausgabe letzter Hand*, "Zeitmaass", München, Goldmann Verlag, München, 1999, p. 362.

7 Pierre Brunel, *Mythocritique, Théorie et Parcours*, Paris, P.U.F., 1992, p. 84 sq.

Elle se manifeste sous une forme parodique dans la pièce d'Aristophane *Les Oiseaux* et le fait est d'autant plus remarquable que le texte développe une cosmogonie d'inspiration orphique:

Au commencement étaient le Vide et la Nuit et le noir Érèbe et le vaste Tartare, mais ni la terre, ni l'air, ni le ciel n'existaient. Dans le sein infini de l'Érèbe tout d'abord la Nuit aux ailes noires produit un œuf sans germe, d'où, dans le cours des saisons, naquit Eros...⁸

Le thème de l'œuf cosmique, source de métamorphoses, dont est issu le "protogonos" (premier né) que les poèmes orphiques nomment Eros, Phanès ou Métis, irradie la rêverie aristophanienne. Selon le poète, c'est d'Eros que descendrait la race des Immortels⁹.

"Le premier, de tous les dieux, c'est Eros qu'elle [la Divinité] conçut" dit le poème de Parménide¹⁰.

Il n'est de cesse dans l'histoire du mythe que les auteurs remontent toujours plus haut. Ainsi des philosophes comme Parménide ou Empédocle (fin du VI^e-première moitié du V^e siècle) lui attribuent un rôle démiurgique qui nous est transmis par Proclas Diadoque (410-485 après J.-C.; v. édit. de *La Chrestomathie* par R. Westphaal, 1866 et des six *Hymnes* par E. Abel, 1885): Zeus dévore Eros et, s'étant ainsi approprié son identité, il crée les dieux et recrée l'Univers. Ainsi se manifeste ce que l'on pourrait appeler une double finalité du mythe: d'abord la fonction démiurgique est étroitement associée à Eros pour qu'un autre créateur doive lui être assimilé; ensuite, de principe d'union, Eros devient, dans le mythe orphique, principe d'organisation: il est à la fois "le père et le maître de l'univers"¹¹.

8 Aristophane, *οἱ Ὀρνιθεὺς*, *Les Oiseaux*, trad. P. H. Van Daele, éd. Les Belles Lettres, 1946, V, 693 sq.

9 Ann-Déborah v. Lévy-Bertherat, "Eros", *Dictionnaire des mythes littéraires*, Éditions du Rocher, 1988, p. 564 sq.

10 *Le Poème de Parménide* présenté par Jean Beaufret, Paris, P.U.F., 1955, XIII, p. 90.

11 Ann-Déborah Lévy-Berthe, *art. cit.*

De ce premier aspect d'Eros, dieu primordial, résulte l'ampleur de son pouvoir qui s'étend aux dieux, aux hommes, aux éléments, à la nature même.

Un pouvoir qui est lié, certes, à son extrême beauté. Hésiode l'appelle "Eros le désiré au dos étincelant d'ailes d'or"; Aristophane le dit "κάλλιστος", le plus beau des Immortels. L'alliance de la beauté et du pouvoir exprime l'attrait irrésistible du désir (ὁ ἔρως, la passion, le désir violent) sans doute, je dirais plutôt une présence immatérielle, abstraite, Eros comme Antéros n'étant doués d'aucun trait anthropomorphique. Dans cette abstraction s'affirme un accord paradoxal, accord d'autant plus lourd qu'il s'exprime dans une totalité impalpable. Cet accord essentiel et paradoxal est celui de la présence et de l'absence, de l'apparition et de la disparition, de la vie et de la mort. Il exprime aussi pour l'écrivain l'insaisissable:

Un arc-en-ciel étrange entoure ce puits sombre
Seuil de l'ancien chaos dont le néant est l'ombre,
Spirale, englobant les Mondes et les Jours! ¹²

Si Eros perdu était cette fois retrouvé, il ne serait retrouvé que dans son évanescence même. Pour montrer cette force d'irradiation du mythe d'Eros en littérature, le mieux est sans doute de souligner le rapprochement entre le texte de Jean-Paul que Nerval cite en épigraphe à son poème "Le Christ aux oliviers" et le poème lui-même. On fait du texte de Jean-Paul une allégorie, "qui servirait à dire que la foi se perd et que l'incroyance gagne"¹³. Mais on peut aussi la prendre au pied de la lettre:

Dieu est mort! Le ciel est vide...
Pleurez! enfants, vous n'avez plus de père!

12 Nerval, "Le Christ aux oliviers", *Les Chimères*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994, p. 324.

13 Jean-Louis Backes, *La Littérature européenne*, Paris, Berlin, Lettres Supérieures, 1996, p. 324.

De Dieu aux Dieux, un des fantasmes majeurs du romantisme est celui du “Götterdämmerung”, le “crépuscule des dieux”. On se représente les dieux antiques comme des figures lointaines, vouées à se dissiper.

Verlassene Götter,
Tote, nachtwandelnde Schatten
Nebelschwache, die der Wind verscheucht¹⁴.

A travers ces réflexions des poètes ou d'un compositeur – le dernier drame de la tétralogie a pour sujet la mort de Siegfried et de Wotan dont le palais, le Walhalla, s'écroule dans les flammes – c'est l'image même d'un pouvoir suprême qui s'effondre.

Tel est le propre des dieux cosmiques de réunir en eux l'Un et son Contraire. En effet, en tant que force fondamentale du cosmos, il est associé aux plus anciennes divinités chtoniennes et naturelles, ce que confirment ses liens avec le feu, le vent, la végétation. A Athènes, lors des Panathénées, une course aux flambeaux honorait l'autel du dieu: Eros est alors associé au feu. Alcée l'apparente au vent en lui donnant Zéphyr pour père, et Aristophane le dit “pareil aux tourbillons rapides du vent”. Force de fécondité de l'Univers, le dieu est lié à la végétation, dont le renouveau printanier coïncide avec la saison des amours. La peinture le représente couronné de feuillages, adossé à un arbre, rappel des bois sacrés qui lui sont consacrés et sa figure est parfois confondue avec celle d'Adonis, symbole du renouveau végétal. Comme Adonis, Eros joue un rôle funéraire, puisqu'on le trouve représenté sur des tombeaux.

Mais, même dans les rites funèbres, Eros affirme le principe de vie. Des “larmes d'Eros” au rire. La forte analyse de Georges Bataille met en valeur cet oxymore des larmes du jeune enfant rieur. Eros, ajoutait Bataille, “est avant tout le

14 Heinrich Heine, “Die Götter Griechenlands”, *Nordsee*, 1825-1826; “Les dieux de la Grèce”, *Mer du Nord*:
“Dieux abandonnés
Ombres mortes, somnambules
Faibles nuages que le vent disperse.”

dieu tragique”¹⁵. Jeune dieu d’amour, compagnon d’Aphrodite, il favorise l’activité sexuelle qui est à la fois libération et transgression. Il éclaire ce qui est interdit “d’une lueur à la fois sinistre et divine: il l’éclaire, en un mot, d’une lueur religieuse”¹⁶.

Ce n’est donc pas un hasard si les six discours du *Banquet* de Platon prononcés en l’honneur d’Eros insistent sur les différences de la nature du dieu. Phèdre voit en lui le plus ancien, Agathon, le plus jeune. Selon Pausanias, Eros, lié à Aphrodite, se dédouble comme elle: il s’intéresse tantôt à l’amour masculin et aux âmes, tantôt à l’amour hétérosexuel et physique. Éryximaque expose le rôle de l’amour au point de vue cosmogonique et la théorie des contraires; Aristophane celle des semblables; Socrate, après avoir payé à Agathon son tribut d’éloges, non sans ironie, marque aussitôt sa vision d’Eros en feignant de céder la parole à Diotima, femme de Mantinée, savante en tout ce qui touche à l’amour¹⁷. C’est elle qui l’a éclairé sur la vraie nature de l’Amour. Après lui avoir prouvé qu’il n’est ni beau ni bon, elle lui montre qu’il n’est pas pour cela laid ni mauvais, mais qu’il tient le milieu entre l’un et l’autre. Il n’est pas un dieu, puisqu’il manque du beau et du bon qui sont le partage de tous les dieux, mais il n’est non plus mortel: c’est un démon (*ὁ δαίμων*), c’est-à-dire – et Platon se souvient ici d’Homère – une puissance divine, une divinité par opposition à *θεός*, qui est le dieu en personne; autrement dit, un être intermédiaire entre les dieux et les hommes, celui que décrira Marsile Ficin dans son *Commentaire du Banquet de Platon* (1468) tantôt sous les traits d’“Amor divinus” (le fils d’Aphrodite céleste), tantôt sous ceux d’“Amor vulgaris” (le fils d’Aphrodite pandémienne).

De quelle utilité ce démon est-il aux hommes? C’est le second point du discours de Diotima. Eros est l’amour du beau et du bon; car le beau et le bon sont choses inséparables. Ils

15 Georges Bataille, *Les Larmes d’Eros*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1961, p. 59.

16 Id., *ibid.*, p. 60.

17 Platon, *Le Banquet*, 201 d., *op. cit.*, trad. E. Chambry; Paris, Librairie Garnier Frères, 1950, p. 57 sq.

désirent le posséder toujours pour être heureux. Mais on n'appelle pas amour toute recherche du bonheur; le mot ne s'applique qu'à une sorte d'acte, la génération dans la beauté soit par le corps, soit par l'âme. La génération est une œuvre divine, et la laideur ne peut s'accorder avec le divin: la beauté seule le peut. Et pourquoi la génération est-elle l'objet d'Eros? C'est qu'elle assure à l'homme l'immortalité, au moins l'immortalité que comporte notre nature mortelle. Or le désir du bon ne va pas sans le désir de l'immortalité, puisque l'amour consiste à désirer que le bon nous appartienne toujours.

Cet itinéraire initiatique que décrit Socrate selon le dire de Diotima est figuré dans l'essai de Bataille, *L'Érotisme* (1957) et poursuivi dans *Les Larmes d'Eros* (1961) par une formule maintes fois reprise: "l'approbation de la vie jusque dans la mort "ou bien par celle-ci, à propos de l'*Olympia* de Magritte: "L'érotisme ne peut être entièrement révélé sans la poésie". L'hypothèse poétique ici serait que l'Être tend vers un but: ce "point" défini par Breton (définition reprise et complétée par Bataille) où s'aboliraient enfin tous les contraires. Eros-Thanatos? Non pas! Eros-Antéros plutôt. De même que dans l'itinéraire nervalien "Et j'ai deux fois vainqueur traversé l'Achéron"¹⁸ figure un contre-soleil, de même dans celui de Georges Bataille surgissent Eros et son oxymore Antéros qui réalisent Le miracle érotique. Ainsi Bataille trouvait le moyen de fonder sa "folie" en raison, en parvenant à rassembler sous un même point de vue l'ensemble des activités humaines. Qu'il s'agisse des mécanismes de l'économie générale (*La Part maudite*, 1949) ou de ces différentes "opérations souveraines" que sont avec l'extase, l'érotisme, le rire, l'héroïsme, le sacrifice et la poésie, la vérité de l'homme est dans la "consumation", une consumation qui, en raison des mécanismes de défense que secrète la société, ne peut s'opérer sans "transgression".

"Consumation", "transgression", si ces deux mots-clés étaient devenus si fréquents dans la deuxième moitié du XX^e

18 Nerval, "El Desdichado", *Les Filles du feu, Les Chimères, op. cit.*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1966, I, 3.

siècle, c'est parce qu'une nouvelle génération littéraire avait cru trouver en eux le secret d'une "écriture" par quoi remplacer ce que les critiques persistaient – et persistent – à nommer la "littérature". Secret d'une écriture qui est l'écriture même de Bataille telle qu'il l'a pratiquée dans ses textes "athéologiques". Il n'attend point son salut des mots: ils le fascinent et l'exaspèrent à la fois. Mais il sait que le langage est notre seule chance, même truquée, de communiquer, de nous ressaisir dans ce qui nous dépossède. C'est pourquoi, par une "haine de la poésie" qui est à la mesure de l'amour toujours déçu ou dédaigné. Ἄντ-ἔρωσ, – mais toujours renaissant qu'il lui porte, il écrira. Il écrira contre l'écriture, "pour annuler, dit-il, un jeu d'opérations subordonnées". Écriture négative à l'image de sa théologie, "sorte de potlatch des signes, brûlant, consumant, gaspillant les mots dans l'affirmation gaie de la mort" (Derrida), écriture "plurielle" dira Blanchot, écriture qui ne cesse de fragments en fragments, de se raturer elle-même. Il y aurait alors dans *Les Larmes d'Eros* deux Eros, ou deux manières d'être Eros: Eros aux deux visages. Le mythe rayonne jusque dans cette ultime modulation, mais son rayonnement demeure ambigu.

"J'atteins le pouvoir que l'être avait de parvenir au contraire de l'être. Ma mort et moi, nous nous glissons dans le vent du dehors, où je m'ouvre à l'absence de moi" écrit Georges Bataille dans *Le Coupable*.

Cet aveu pourrait être l'emblème de cette ambiguïté, des deux manières – la vie, le rêve ou bien le mythe, le rêve – de vivre l'aventure d'Eros.

Abstract

Eros ist der Gott der Liebe. Er wird stets, auch in Zeiten der "alexandrini-schen" Ausschmückung seiner Legende, eine fundamentale Kraft der Welt bleiben. Es ist gegen die herrschende Tendenz, die ihn als einen der gro-s-sen Götter versteht, Eros als "Dämon" darzustellen, der zwischen den Göttern und den Menschen vermittelt. Weit davon entfernt, ein machtvoller Gott zu sein, ist er vielmehr eine ewig unerfüllte und unruhige Kraft. Daher auch die Erscheinung des Anteros, Gott der Gegenliebe, wie er sich in gewissen mythographischen Spekulationen findet. So würde sich die erupti-ve Erscheinung des Anderen in einem weniger spöttischen denn tragischen Echo entfalten. Es liegt in der Natur der kosmischen Götter, das Eine wie das Andere in sich zu bergen: Im Gegensatz vereint, verwirklichen Eros und Anteros das erotische Wunder. Bataille begegnet diesem Eros mit doppel-tem Antlitz. Bis in diese äusserste Verwandlung strahlt der Mythos, doch bleibt es ein zwiespältiges Leuchten.