La figure d'Eros dans la Théogonie d'Hésiode

Fabienne Blaise

▶ **To cite this version:**

Fabienne Blaise. La figure d'Eros dans la Théogonie d'Hésiode. Figures d'Eros, 8, pp.51-62, 1998, Uranie. hal-01588871

HAL Id: hal-01588871
https://hal.univ-lille.fr/hal-01588871

Submitted on 17 Sep 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[3]
(article publié)

LA FIGURE D'ÉROS DANS LA THÉOGONIE D'HÉSIODE

Fabienne BLAISE
Université de Lille 3

[dans : « Figures d'Eros », *Uranie* 8, 1998, p. 51-62)

[51] La nature et le rôle d'Éros font problème dans la *Théogonie* d'Hésiode. Bien qu'il soit l'un des quatre principes posés par le poème au début du récit proprement théogonique (v. 116-122, les trois autres étant Chaos, Terre et Tartare), il se fait par la suite très discret : il n'a pas de descendance, contrairement aux trois autres, et l'on ne le mentionne ensuite qu'une seule fois, au vers 201. On ne l'entrevoit plus, dans le reste du poème, que sous une forme verbale, employée une seule fois, et très tardivement, au vers 915 : ἐράσσατο, pour dire l'union de Zeus avec Mnémosyne. L'utilisation du verbe pour cette union doit sans doute être elle-même mise en rapport avec l'identité de ce qu'elle va produire : les Muses, très nettement associées au « désirable », puisque l'une s'appelle Eratô (v. 78), et que le poème insiste sur le caractère ἐρατόν de leur voix (v. 65 et 67)[1]. Ainsi, comme Éros ne se laisse définir que par défaut, la compréhension que l'on en donne varie selon l'interprétation que l'on propose des récits théogoniques qui suivent.

[52] Un autre problème est de savoir quel rapport Éros entretient, d'une part, avec la notion de φιλότης, elle-même difficile à saisir[2], et, d'autre part, avec la déesse de l'Amour, Aphrodite, dont la naissance intervient dans des circonstances dramatiques et apparemment très éloignées de ce que l'on a coutume de considérer comme une relation amoureuse : la castration d'Ouranos.

Cette violence, que l'on trouve, partout dans le poème, très étroitement liée au thème de l'union et de la procréation, amène nécessairement à réfléchir également au rapport indéniable qui existe entre *eros* et *eris* (la querelle). Toutefois, la similitude phonique ne doit pas, pour que s'établisse une opposition structurale un peu trop automatique, cacher le rapport non pas dualiste mais hiérarchique, même dialectique, qui existe entre les deux notions dans la *Théogonie*[3].

Le début de la théogonie proprement dite, après le proème, présente un système composé de quatre puissances qui permettent aux générations divines de s'accomplir. Ce système instaure un principe de continuité : verticale, avec la succession des générations, et horizontale, en créant l'espace qui permettra aux divinités de se déployer. Pourtant, le fait qu'Éros, contrairement aux autres puissances, ne se manifeste pas comme une instance positive d'engendrement[4], mais soit par la suite simplement associé à Aphrodite, introduit dans ce système

[1] Ἐρατός qualifie encore le bruit de leurs pas lorsqu'elles s'élèvent vers l'Olympe (v. 70). L'adjectif, trace discrète de la présence d'Eros,est utilisé à plusieurs reprises dans la *Théogonie.*

[2] « Amour » est une traduction commode, mais très vague.

[3] Je me démarque ici de ce que propose Annie Bonnafé dans son livre, *Éros et Éris. Mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Lyon, 1985.

[4] A la différence de Chaos lui-même, qui ouvre l'espace des possibilités que je viens d'évoquer et engendre lui aussi.

une rupture qu'il faut comprendre. Il serait à mon avis erroné de dire que le poème juxtapose deux versions concurrentes du mythe d'Éros. En le faisant au contraire figurer plus tard aux côtés d'Aphrodite, Hésiode signale qu'il connaît une version où les deux dieux sont intimement associés, mais qu'il prétend dire ce rapport autrement. En fait, ce que l'on associe d'ordinaire à Aphrodite est forcément antérieur à elle, en-deçà même de la théogonie, et nécessaire pour que celle-ci ait lieu. Éros, tel qu'il est dit ici, n'est donc pas une puissance strictement positive, mais il est le désir qui pousse hors de soi, un pur mouvement donc, une dynamique qui préexiste au processus même d'union. Son action s'exercera par conséquent dès les parthénogénèses.

[53] Éros clôt la liste des principes énumérés au début du récit théogonique du poème[5]. Les premières puissances ne sont pas engendrées, mais posées en un système. Tout d'abord, il y a Chaos. Sa nature n'est pas précisée, mais le terme dit la béance, l'ouverture infinie, et peut se comprendre par opposition à celui qui vient juste après : la Terre, Gaia, définie comme « l'assise à jamais inébranlable de tous les immortels »[6]. Ce serait une erreur de considérer que Chaos engendre Terre[7] même s'il est plus englobant. Le poème donne les quatre principes dans un ordre logique, mais pas généalogique. La Terre est ce qui s'oppose logiquement le plus au caractère indéfini du Chaos, et la nature inconciliable de ces deux puissances apparaîtra dans le fait qu'elles sont à l'origine de deux lignées qui n'entreront jamais en relation directe l'une avec l'autre. Est cité ensuite le Tartare, qui, bien qu'il soit situé sous terre, comme le sera le fils de Chaos, Érèbe, est, contrairement à ce dernier, un espace doté d'une forme qui sera définie plus loin dans le poème (v. 726-819) et qui sera activée par son union avec Terre (v. 821 s.)[8]. Enfin est nommé Éros. Contrairement à ce qu'il a fait pour les autres principes, le poète lui accorde une définition dont la longueur et la relative précision contrastent avec le quasi-silence qui suivra à son propos : « Éros, le plus beau des dieux immortels ; il défait les membres ; de tous les dieux et de tous les hommes il soumet l'esprit, dans la poitrine, et les avis de la volonté » (v. 120-122)[9].

Immédiatement après commence la généalogie, avec deux parthénogénèses. Chaos engendre Érèbe et Nuit, qui s'unissent pour mettre au monde Éther et Jour (leur opposé spatial et temporel, v. 123-125). De son côté, Terre engendre Ciel (Ouranos). On y reviendra.

Voilà donc les seuls indices dont on dispose pour comprendre ce qu'est et ce que fait Éros, et le poème semble prendre ici la forme d'une énigme.

[54] On constate tout d'abord qu'Éros, contrairement aux trois autres, n'est pas un principe constitutif de l'espace, mais se situe à un autre niveau : celui de l'action, *a priori* plutôt délétère, qu'il exerce. Si les autres sont les « lieux » nécessaires pour qu'il y ait engendrement, Éros, lui, est la force même qui pousse à cet engendrement. Ce n'est en effet sûrement pas un hasard si le récit généalogique commence aussitôt après qu'on en eut fait mention et s'il est introduit par le ἐκ du vers 123. La préposition signale cette poussée hors de soi qui, à mon

[5] Cf. v. 116-122.
[6] V. 117 s.
[7] Comme le voulait G. F. Schœmann dans ses *Opuscula* Academica, II, Berlin, 1857, « De Cupidine cosmogonico », p. 70 s.
[8] Voir F**.** Blaise, « L'épisode de Typhée dans la *Théogonie* d'Hésiode **»,** *Revue des Études Grecques* 105, 1992, p. 349-370, en particulier p.357-359.
[9] Je reprends ici, avec quelques variations, comme pour tout le début du poème, la traduction de Pierre Judet de La Combe, à paraître dans la traduction annotée de la *Théogonie* par F. Blaise et P. Judet de La Combe.

sens, définit l'action d'Éros. Celui-ci joue donc un rôle dès les parthénogénèses. On a souvent refusé cette idée parce qu'on limite le sens du terme à une conception déjà codifiée du désir.

Ainsi, je ne dirais pas, comme Annie Bonnafé, qu'Éros, contrairement à Chaos, qui divise, est la force qui réunit[10] : ce serait poser un blanc que le texte ne contient pas et laisser en suspens le mouvement de parthénogénèse qui amène d'un seul coup Terre et Chaos à engendrer[11]. Éros est la puissance dont le monde a besoin pour se mettre en mouvement. Il est actif d'emblée. S'il n'apparaît plus vraiment ensuite[12] et s'il ne produit pas de descendance, c'est parce qu'il est lui-même à l'origine de toute descendance et antérieur même à l'idée d'union. Éros est partout, c'est une dynamique. Reste à définir le type de mouvement qu'elle imprime.

En supposant, avec Jean-Pierre Vernant[13], qu'Éros est un déploiement de potentialités, comme si tout était d'emblée dans tout, ou en faisant de lui, comme le suggère Jean Rudhardt[14], le principe de manifestation de ce qui est latent, il me semble là encore que l'on saute une étape[15]. Si l'on observe les premières productions, [55] parthénogénétiques, de Chaos et de Terre, on est amené à constater que les deux puissances se re-produisent, au sens propre du terme[16] : elles ne tirent pas d'elles l'autre mais le même. Ainsi, Chaos reproduit son indétermination sur un mode spatial avec Érèbe, qui n'a pas de forme précise, et temporel avec Nuit, qui, comme le montre sa descendance, voue les êtres à la disparition[17]. Terre, quant à elle, produit son double exact, Ouranos[18] - le texte y insiste bien pour des raisons que nous examinerons plus loin ; et lorsqu'elle donne naissance, seule également, aux montagnes et à la mer (Pontos, v. 129-132), elle ne fait que produire ses creux, remplis d'eau[19], et ses bosses. Ces premières productions sont donc des déclinaisons de soi.

Ainsi, au regard de la définition d'Éros donnée dans le poème et en considérant les vers qui suivent immédiatement cette définition, on peut poser qu'Eros est le mouvement qui pousse à sortir de soi pour produire de l'autre, cet autre n'étant nécessairement, au départ, qu'une modulation de soi-même[20]. C'est en fait le mouvement même du désir, qui fait que l'on ne demeure pas dans le confort mortifère de son identité - la domination de l'esprit et de la volonté, tout

---

[10] Cf. *op. cit.*, p. 11, 113, ou encore p. 18, où A. Bonnafé pose que les filiations de type parthénogénétiques se produisent sans l'intervention d'Éros « et de ses équivalents » (il n'en a pas de toute façon). Faire par ailleurs d'Éros une force d'union s'avère d'emblée problématique au regard de sa définition comme puissance « qui défait les membres » (λυσιμελής, v. 121).

[11] L'action d'Éros n'est d'ailleurs pas dite plus explicitement ensuite. On n'a donc pas besoin de penser qu'il est inactif au début, donc actif après, comme le suggère Claude Calame, *L'Éros dans la Grèce antique, trad. fr*. Paris, 1996, p. 202.

[12] On retrouve quand même la trace de son action dans l'emploi, assez fréquent, du verbe δάμνημι (employé à son propos au vers 122) et de ses dérivés pour exprimer un certain nombre d'unions divines.

[13] *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989, chap. VIII, « Un, deux, trois : Éros », p. 154 s.

[14] *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*. Paris, 1986, par exemple p. 12 s.

[15] On n'échappe pas de surcroît ainsi à une lecture allégorique du poème.

[16] J. -P. Vernant l'avait d'ailleurs déjà perçu, *op. cit.*, p. 155.

[17] Voir les vers 211-225. Les enfants de Nuit ont pour la plupart une action négative, étroitement liée à la mortalité.

[18] Cf. v. 126 s.

[19] Il faut en effet bien distinguer Pontos, la mer, qui s'oppose au continent, d'Océan, le fleuve qui entoure la terre.

[20] Le principe de différenciation n'intervient qu'à partir du moment où se crée une relation entre deux termes, comme on le constate dès l'union entre nuit et Erèbe, au vers 124.

comme la désarticulation physique[21], disent cet abandon d'identité -, mais que l'on est poussé à sortir hors de soi (ἐκ).

Si l'impulsion est la même pour Chaos et Terre, on constate toutefois une dissymétrie dans ce que les parthénogénèses produisent immédiatement. Chaos engendre d'emblée deux divinités, ce qui ne l'oblige pas à s'accoupler avec sa projection et permet une première union « normale », qui fonctionne bien, comme semble l'attester l'emploi de φιλότητι au vers 125. Il n'y a aucune raison de supprimer le vers sous prétexte que Philotès n'est pas encore née. Bien sûr, celle-ci est fille de Nuit (v. 224), mais les notions chez Hésiode peuvent être opérantes avant même d'être déduites généalogiquement, et incluses dans un ensemble de relations qui leur donne un éclairage particulier. Avant même d'être le lot d'Aphrodite (v. 206), la φιλότης [56] a une résonance quasi sociale, et représente ce qu'elle est chez Homère : la reconnaissance et l'intégration dans son monde, que ce soit sous la forme d'une alliance politique ou amoureuse, d'un être qui au départ lui est étranger. C'est bien ce qui se produit dans le cas des enfants de Chaos ; certes, ils sont semblables, mais le fait qu'ils soient deux les rend, par nature, différents : ils sont extérieurs l'un à l'autre.

Contrairement à cette génération sans problème, l'union de Terre et d'Ouranos va, elle, donner lieu à un récit : celui d'un dysfonctionnement. Il est en fait logique que la tension du désir devienne problématique, et fasse donc l'objet d'une véritable narration, dès lors qu'elle concerne quelque chose de constitué, tel que l'est Terre, définie comme élément stable au vers 117. Le poème s'attarde sur la production de Gaia, ce qu'il n'a pas fait pour celle de Chaos : « Terre engendra, égal à elle-même, Ouranos... pour qu'il la recouvre dans tous ses contours et qu'il soit à jamais l'assise inébranlable des dieux bienheureux » (v. 126-128). L'égalité est dite deux fois, explicitement d'abord, puis dans la reprise de la formule utilisée pour définir Terre au vers 117. Dès lors, à la différence de ce qui se passe pour Chaos, cette reproduction (en soi normale) ne fait pas deux mais revient au même[22].

En outre, Gaia va s'unir à ce double d'elle-même[23]. Le texte indique, dans la lettre même, la difficulté de cette relation. Certes, il a bien dû s'établir un rapport de *philotès,* puisque les Titans ont été engendrés, mais on ne le trouve nulle part exprimé grâce à la formule ἐν φιλότητι ou φιλότητι (déjà employée au vers 125). Bien plus, le vers 177 est une reformulation remarquable, dans sa variation positive, de la formule, négative, de 132 : ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου (« sans l'amour désirable », à propos de la production des montagnes et de la mer par Gaia seule). Ouranos, quand il s'approche de Terre la nuit pour l'envelopper, est ἱμείρων φιλότητος : il « désire l'amour ». Cet « hapax » formulaire, en exprimant non pas la relation mais le désir de la relation, a certainement pour but d'attirer l'attention sur sa difficulté même. Les mots signalent le problème que pose un rapport [57] de *philotès* avec son double : celle-ci suppose un monde « social » constitué, exige que l'on soit vraiment deux ; or, dans le cas présent il n'y a pas d'élément autre, extérieur, à intégrer.

Tout le récit qui précède cette ultime approche de Ciel a en fait traduit en termes de narration une impossibilité logique, avec des mots pris au registre

[21] Cf. les vers 121 s.

[22] Bien sûr, Ouranos est une puissance masculine, mais c'est que la projection hors de soi crée une différence minimale.

[23] Gaia agira de même avec Pontos (v. 233-239). L'union sera moins dramatique pour ce dernier, car elle suppose déjà la coupure. Pontos, en outre, n'est pas exactement le double mais, en tant que liquide et creux, le « souple ».

physique, affectif[24]. Mais nous n'avons pas quant à nous à retraduire en d'autres termes psychologiques ce qui est exprimé selon ce qu'impose le genre de la narration épique. Il serait anachronique de penser ce qui se produit ici dans les termes de ce que notre propre psychologie considère comme une relation amoureuse réussie ou pervertie en dénonçant Ouranos comme le représentant d'un amour égoïste, exempt de bons procédés, qui ne pense qu'à son plaisir personnel[25]. En réalité, Ouranos fait parfaitement son travail, il remplit totalement sa fonction : en « cachant tous ses enfants » (v. 157), il respecte strictement l'identité de couvercle hermétique que lui a imposée Gaia (v. 127)[26].

Le travail de différenciation, produit normal d'une union, s'est bien opéré avec la multiplicité des Titans et la monstruosité des Cyclopes et des Cent-Bras, qui, en tant que tels, sont l'opposé du caractère très identique des parents, et ce n'est pas vraiment là que réside la difficulté. En effet l'opposition d'identité n'équivaut pas à une opposition conflictuelle : le poème ne parle à aucun moment d'une lutte qui mettrait aux prises Éther et Jour avec leurs parents Érèbe et Nuit. On ne se livre pas à l'allégorie en considérant comme une évidence que les enfants sont, par nature, autres que leurs parents : le poème le dit, de manière radicale, dans ces unions primordiales. Le problème vient d'ailleurs : Terre est dans l'impossibilité de se donner l'espace qui lui permet de s'exprimer. Le mouvement d'Éros, qui la pousse, cette fois encore, à sortir de soi, en produisant de nouveaux êtres, se trouve bloqué par ce surplus d'identité qu'elle a initialement produite, cette contradiction qu'elle a créée entre l'acte d'engendrer et le fait qu'elle engendre avec son double, qui a pour fonction explicite de la maintenir dans l'immobilité de l'identité.

[58] La haine - l'opposé de la *philia* - qu'éprouvent Ouranos pour ses enfants et Cronos pour son père (cf. v. 155 et 138) n'est que l'expression morale, voire plutôt sociale, de ce dysfonctionnement qui ne laisse pas de place pour la *philotès*. Celle-ci ne peut donc pas être un simple doublet d'Éros. Éros est bien actif, mais son action produit ici, pour les raisons que je viens d'évoquer, le contraire de la reconnaissance de l'autre : un litige. Terre veut faire payer à Ouranos ce qui se révèle être à l'expérience un mauvais traitement[27] ; Cronos justifie préalablement son acte terrible en déclarant que son père n'en est pas un pour lui[28] : c'est une manière codifiée de dire cette absence de *philotès* en la transférant sur le terrain d'un conflit juridique (νεῖκος). Le litige sera tranché, au sens propre du terme, puisque Cronos va châtrer son père, et, comme l'a bien vu Annie Bonnafé[29], ce désir de *philotès* exprimé par Ouranos juste avant l'acte de la castration ne pourra se satisfaire que dans la séparation : Terre et Ouranos seront ensuite des alliés[30].

Ainsi, Hésiode nous apprend qu'Éros tourne au νεῖκος s'il ne peut s'accomplir[31]. Le mot n'apparaît pas aussitôt, mais le lien est établi clairement par

[24] Ouranos empêche ses enfants de sortir à la lumière et « tire plaisir de sa mauvaise action », v. 157-159, tandis que « Terre, comprimée, gémit », v. 159 s.
[25] Cf. A. Bonnafé, *op. cit.,* p. 25-28.
[26] A καλύπτοι de 127 répond ἀποκρύπτασκε en 157.
[27] « ... nous ferons payer (τεισαίμεθα) la torture mauvaise qu'inflige ce père qui est le vôtre », v. 165 s.
[28] « Ce père qui est le nôtre n'est rien pour moi », v. 171 s.
[29] *Op. cit*., p. 26. Il n'est pas pour autant nécessaire de psychologiser la difficile relation (Bonnafé, p. 28) : ce n'est pas « faute d'avoir *su »,* mais d'avoir *pu* établir un rapport de *philia* que les choses tournent si mal pour Ouranos.
[30] Cf. v. 463 s. et 470, où Terre et Ouranos sont étroitement associés.
[31] L'histoire se répétera, à un autre niveau cependant, avec Cronos : celui-ci, refusant la succession du temps, qui, comme l'ouverture spatiale, est condition de l'accomplissement du désir, engloutira ses

la manière dont se combinent la naissance d'Aphrodite, déesse de l'amour, et la suite du récit. Née d'un litige réglé à la serpe (du sexe d'Ouranos porté par la mer, v. 190-192), Aphrodite annonce le conflit suivant, qui donnera une impulsion supplémentaire à l'histoire des dieux. Utilisant un effet de rapprochement saisissant, le poète établit un rapport de succession direct entre [59] Aphrodite, présentée avec ses attributs, dont la *philotès* (v. 206), et le *neikos* d'Ouranos, cette fois explicité[32].

Avant de revenir sur ce rapport intime entre Éros et l'idée de conflit, il vaut la peine de comprendre ce qu'apporte l'apparition d'Aphrodite. Le texte le dit clairement : elle ne se substitue pas à Éros mais ils « vont ensemble », « il lui tient compagnie » (ὡμάρτησε, v. 201). On peut en déduire qu'Éros reste actif, mais qu'Aphrodite donne une dimension nouvelle à cette activité. De fait, le poème prend le temps de localiser la nouvelle déesse (v. 192 s.), de la nommer en expliquant l'origine de ses diverses appellations (v. 195-200), et, chose tout à fait nouvelle, de définir sa part d'honneur (v. 203-206), notion si importante dans la suite de la *Théogonie*, puisque cette stricte répartition des privilèges entre dieux est le fondement de l'équilibre du monde, comme le comprendra définitivement Zeus[33]. La castration, contrairement à ce que pense Jean-Pierre Vernant[34], ne met pas fin à l'Éros primordial. L'action d'Éros, grâce à Aphrodite, qui en est la médiation identifiée, se situe désormais dans un espace défini et clair[35] et s'effectue sur un mode concret, que dit déjà l'escorte d'Himeros (le désir amoureux) et que viennent préciser les attributs d'Aphrodite[36].

Parmi ces attributs, il en est deux qui doivent attirer l'attention : outre des conversations des filles, des sourires, de la douce joie et du miel de la tendresse, Aphrodite est dotée des tromperies (ἐξαπάται) et de la fameuse *philotès*[37]. On comprend bien comment tout cela appartient au jeu de la séduction et de l'amour. Il faut toutefois noter que l'on retrouvera les deux dernières associées plus loin : Tromperie (Ἀπάτη) et Philotès sont, avec Vieillesse et Éris, la querelle, les derniers enfants de Nuit cités (v. 223-225)[38].

[60] Nous sommes donc ramenés à l'idée que désir, amour et conflit sont intimement liés. En insérant la naissance d'Aphrodite entre deux conflits, le poème donne déjà un horizon précis au désir et à l'amour, qu'il situe dans l'histoire d'une querelle, et fournit par conséquent un cadre narratif à la tension primordiale née de l'action d'Éros : le conflit de succession va pouvoir maintenant se dérouler.

---

enfants et attirera sur lui aussi la ruse vengeresse de Terre (cf. v. 453-506). Le fait que l'union de Cronos avec Rhéa soit dite ἐν φιλότητι (v. 625) montre bien que le conflit n'est pas nécessairement lié à l'absence de *philotès,* ou à une *philotès* « pervertie », pour reprendre les termes d'A. Bonnafé (voir, entre autres, p. 82), mais à un Éros, une pulsion du désir, qui ne peuvent être menés à terme. Zeus, lui, a bien compris la leçon (voir l'épisode de Mètis, v. 886-900). En avalant la mère (Mètis) et non l'enfant, et en usant pour ce faire de sa seule intelligence rusée (à la force, dite dans χείρεσσιν, en 487, se substituant les « mots enjôleurs », αἰμυλίοισι λόγοισιν , v. 890), Zeus court-circuite la pulsion du désir en en devançant l'actualisation.

[32] V. 201-210. Cf. νεικείων (v. 208), associé à l'idée de paiement de la faute, τίσιν (v. 210), que l'on trouvait dans le *neikos* de Terre (v. 165, cf., ci-dessus, note 26).

[33] Voir les vers 881-885.

[34] *Op. cit*., p. 155.

[35] L'écume dont sort la déesse, qualifiée de λευκός (v. 190), insiste sur son caractère brillant, donc visible.

[36] Voir déjà A. Bonnafé, pour qui « le mouvement vers l'existence » est le même, mais prend un contour social et physiologique (*op. cit*., p. 32 s.).

[37] v.205 s.

[38] Voir déjà le vers 176: en racontant qu'Ouranos amène la nuit pour s'unir à Terre, le poète suggère l'existence d'un rapport entre Éros et Nuit. Si Philotès est issue de Nuit, bien qu'elle soit du côté du bonheur, c'est qu'il est impossible de penser l'amour sans son contraire.

Aphrodite, dans son essence même, porte en elle cette tension (il suffit de penser au rôle qu'elle jouera dans l'histoire de la séduction d'Hélène et des catastrophes qui s'ensuivent). Ces attributs, que l'on va retrouver dans la descendance de Nuit, semblent dire eux aussi cette tension. Pourtant, il faut respecter la minutie du poème et ne pas rapprocher trop rapidement Éros d'Éris. Celle-ci, en effet, est, telle qu'elle apparaît dans la *Théogonie*, une particularisation du *neikos*, qui, comme j'ai essayé de le montrer, est premier.

Éris et sa soeur, Philotès, sont clairement liées à la mortalité, puisque Vieillesse est aussi leur soeur[39]. Elles sont donc des particularisations, anthropomorphiques, de quelque chose de primordial (Éros, puis Aphrodite, d'un côté, *neikos* de l'autre[40]). Pourtant, pourrait-on objecter, on parle bien d'*eris* à propos des dieux dans la *Théogonie*. Il convient cette fois encore d'examiner dans quel contexte le mot apparaît. Le terme est utilisé seul dans un épisode bien spécifique de la *Théogonie* : la Titanomachie, qui entretient des rapports étroits avec les combats iliadiques[41]. Par contre, pour parler plus généralement des conflits divins qui obligent les dieux à recourir au grand serment de Styx, le poème associe à *eris neikos* (v. 782). On peut en déduire que lorsqu'Hésiode parle d'*eris* en évoquant la guerre entre les dieux, il le fait de manière analogique, pour évoquer un conflit qui, à son tour, est le modèle des luttes humaines à venir.

Or ce type d'*eris* est précisément celui que dénonce le début des *Travaux* comme une mauvaise *eris*, celle de la guerre destructrice, qu'Hésiode oppose à la bonne *eris* qui pousse les hommes à l'émulation productive (cf. v. 11-26). La *Théogonie* ne semble parler [61] que de la première, puisque les enfants auxquels Éris donne naissance incarnent les deux grandes formes de conflits humains, guerrier et politique, et leurs effets désastreux[42]. Zeus, en vainquant les Titans, mettra fin chez les dieux à cette situation de querelle. En répartissant équitablement les honneurs et en donnant lui-même naissance, avec ses diverses épouses, à des divinités qui vont parfaire l'organisation du monde, dans ses aspects sociaux et symboliques[43], il va apaiser la tension inhérente à l'*eros*, qui pourra désormais se réaliser en une production réglée.

L'*eris* surgira pourtant une dernière fois, mais elle ne contredira pas longtemps l'ordre pacifique instauré par Zeus chez les dieux. C'est de sa dernière épouse, la plus officielle, Héra, que l'attaque va venir[44]. Zeus a mis au monde lui-même, en la tirant de sa tête, Athéna (qu'il a conçue avec Métis). Héra, qui, en tant qu'épouse attitrée de Zeus (cf. v. 921, repris par 928), est le symétrique du roi des dieux et possède donc le droit de lui répliquer, répond à la transgression de son époux par une autre transgression : elle enfante sans union (le texte utilise, négativement, l'une des formules consacrées : οὐ φιλότητι μιγεῖσα, v. 927) Héphaïstos, qui est présenté comme le produit d'une querelle (on trouve le verbe ἤρισε, v. 928).

---

[39] V. 224 s. Les enfants de Nuit ont d'ailleurs tous à voir avec les contraintes qui pèsent sur l'homme en tant qu'il est inéluctablement lié au temps.

[40] Le fait que *les* disputes (νείκεα) sont filles d'Éris (v. 229) ne contredit pas l'hypothèse : le pluriel dit la manifestation concrète d'un processus qui, lui, n'a pas été engendré.

[41] V. 637, 705, 710. Pour la relation entre la Titanomachie et les combats de *l'Iliade,* voir F. Blaise et Ph. Rousseau, « La guerre *(Théogonie*, v. 617-720) », dans : F. Blaise, P. Judet de La Combe, Ph. Rousseau, *Le Métier du Mythe. Lectures d'Hésiode,*Lille, 1996, p. 213-223.

[42] Ces enfants sont Peine, Oubli, Faim, Tourments, Mêlées, Combats, Meurtres et Massacres d'hommes, Disputes, Discours menteurs et Conflits de discours, Mise à mal des lois, Désastre et Serment, v. 226-232.

[43] Voir les vers 901-923.

[44] Voir les vers 924-929.

Il faut interpréter cet apparent retour en arrière. Héphaïstos semble être un rival pour son père. Le poème dit en effet qu'il se distingue par son art parmi tous les descendants d'Ouranos (v. 929), or Zeus a vaincu son père grâce à son art (v. 496)[45]. Pourtant, contrairement à l'impossible frère d'Athéna qui ne naîtra jamais de Mètis[46], il n'est pas doté de la force qui puisse mettre en danger la souveraineté de Zeus, mais de l'art technique, facteur de civilisation. La transgression d'Héra se fait donc à l'intérieur d'un ordre qui n'est pas remis en cause. Bien plus, cet acte d'*eris* apporte quelque chose de réellement positif, et qui ne peut que parfaire le monde réglé de Zeus : alors qu'Athéna se plaît à la guerre (c'est ainsi qu'elle est définie lors de sa venue au monde, v. 926), la riposte d'Héra, Héphaïstos, est vouée, [62] elle, à l'excellence technique : on tient en fait, dès ce passage, les deux *erides* des *Travaux*, qui sont les moteurs suprêmes de l'action humaine.

En résumé, Éros est présent d'emblée, comme force qui pousse à se projeter hors de soi (ce que dit parfaitement la préposition ἐκ). Le présenter sous la forme paradoxale du plus beau des dieux qui défait les membres et dompte la volonté souligne sa nature contradictoire de puissance à la fois négative et positive, par laquelle la destruction de l'identité amène à l'accomplissement d'un être autre. Quand ce mouvement concerne des identités nettement constituées, il produit du *neikos*. Celui-ci n'est pas présenté comme une puissance primordiale, dans la mesure où il n'est qu'un effet de cette tension qui met en action l'histoire des dieux. Éris est, quant à elle, une figure secondaire de ce conflit fondamental ; elle découle de la forme définie, « socialisée » que prend la pulsion du désir avec la naissance d'Aphrodite. L'histoire des dieux, que reproduira celle des hommes, est toutefois présentée désormais de manière analogique à la nôtre, dont elle crée les conditions de possibilité. Reste que le conflit, inséparable du désir, est dès le début et demeure par la suite, d'abord chez les dieux, puis lorsqu'il est transféré chez les hommes, le moteur permettant au monde de ne pas se figer dans une immuabilité qui condamnerait le cosmos à la mort.

[45] 0n ne retrouve τέχναι, au pluriel, que dans ces deux occurrences.
[46] Ce fils virtuel devait être ὑπέρβιος, v. 898.