

TRAITS PERTINENTS DE LA CULTURE NÉO-HELLÉNIQUE

ERATOSTHÉNIS G. KAPSOMENOS
Université de Ioannina

SUMMARY

The author tries to show the main features of neobelenical culture. This research deals with poetry, which is considered to be the highest expression of spiritual neobelenical culture. It uses as typological criteria significant relations: nature/culture, individual/society, rationalism/mysticism, etc.

L'Europe en voie d'unification se place devant un choix d'orientation culturelle. Ce choix fait devoir aux intellectuels européens de revendiquer, face à la logique des intérêts politiques, économiques, stratégiques, l'autonomie du rôle propre de la culture, qui est de structuration et de production de sens, dans la constitution de la physionomie de l'Europe unie. Ceci implique la contribution, à dignité égale, de l'ensemble des composantes culturelles du continent européen, afin que la synthèse qui s'opérera fasse justice à la richesse et au pluralisme de la culture transmise et vécue par les peuples et groupes ethniques de l'Europe.

Nous nous trouvons donc devant un problème de la théorie de la culture, qui impose d'examiner les ensembles culturels locaux et d'y faire ressortir les éventuels «traits pertinents» où se marque la cohérence générale d'un *humanisme européen*. Nous n'entendons certes pas de substituer à la diversité une fiction d'homogénéité. Au contraire, nous considérons que l'objectif d'une culture européenne commu-

ne doit être formulé comme celui d'un «*système de systèmes*», *polycentrique*, pour gagner l'assentiment général et, partant, le succès. Nous voulons dire que des raisons théoriques autant qu'historiques imposent de rechercher le degré d'existence réelle des structures culturelles de pensée et de valeurs qui attestent la parenté «paradigmatique» des systèmes culturels européens et autorisent à les regrouper, dans une typologie, en une famille culturelle. Une telle enquête doit bien sûr commencer par étudier les systèmes isolés selon des critères typologiques bien établis, pour vérifier ensuite ce que nous appellerons leur compatibilité: peuvent-ils, et comment, entrer en composition?

C'est à cette question que voudrait répondre la brève exploration ici tentée, en partant du critère typologique fondé sur les rapports que nos recherches ont décelé comme pertinents, ceux de *nature vs culture*, *individu vs société*, *rationalisme vs mysticisme* et d'autres encore.

1.1. La poésie orale traditionnelle qui exprime la culture rurale des campagnes grecques opère un dépassement de l'opposition nature *vs* culture et met l'homme en harmonie avec la nature et le monde, par le biais d'une socialisation des valeurs de vie d'un type particulier, caractéristique du système culturel grec. À travers leur diversité apparente, toutes les versions se rejoignent en ce que l'harmonisation de la nature et de la culture se réalise dans l'essence individuelle même du héros, qui conjoint à une individualité «archaïque» porteuse de valeurs vitales primordiales (individu=nature) une conscience élaborée de sa valeur d'être humain et de ses responsabilités sociales. Le héros apparaît, non pas soumis à la nature comme à un archétype extérieur, mais comme homologue de celle-ci. En atteignant son but individuel, il réalise dans le même moment la dimension sociale de sa personnalité. Car, l'une des faces de l'ego sur-développé du héros est l'instinct vital, l'autre est l'autorité sociale, la valeur que le héros représente pour la conscience de la communauté. On le voit au fait que le héros fait reconnaître son individualité par l'entourage social, en le préservant du danger, en le défendant contre toute menace. Le héros caractéristique du système culturel local est le *défenseur, combattant par délégation* (HPΩΑΣ-ΠΡΟΜΑΧΟΣ), toujours prêt à mourir pour que vivent les autres, et non à tuer les autres pour sa propre survie.

1.2. Un autre trait caractéristique, apparenté au précédent, est que le héros est initialement déterminé selon les catégories de la *plénitude* et de l'*autosuffisance*, en tant qu'il a *de droit* la jouissance et la possession

de valeurs et de biens naturels primordiaux. Les images de complétude et de bonheur de l'être humain sont devenues classiques dans la chanson démotique grecque, au point de faire naître toute une série de formules figées et de thématiques stéréotypées (motifs récurrents de la beauté, de la complétude, du bonheur) qui expriment de la manière la plus forte cette situation existentielle fondamentale.

Ceci constitue une originalité importante si on le rapporte à des constantes du mythe héroïque selon lesquelles l'action est commandée par le désir du héros de conquérir un bien ou un objet précieux et par l'opposition d'un adversaire à la réalisation de ce désir. La règle qui s'est révélée mondiale, veut que la situation initiale soit une *privation* (situation de manque, selon Propp) que vit le héros et qui devient le ressort de l'action. Au contraire, dans la chanson démotique grecque, l'action est souvent enclenchée par le désir de l'adversaire (identifié à la société et à la culture) de s'emparer de l'objet valorisé dont le héros est le détenteur et possesseur naturel. Aussi, dans le conflit (épreuve) héroïque, l'attitude caractéristique du héros n'est-elle pas d'attaque, mais de *résistance* face à une menace contre sa complétude naturelle, ou de restauration de cette complétude faisant suite à un acte d'injustice de l'adversaire. Nous avons donc un modèle actantiel que nous pourrions qualifier de *défense* ou de *résistance*, à opposer au modèle agressif qui caractérise d'autres régions culturelles.

Dans toutes les catégories de chansons héroïques qui correspondent à ce modèle¹, l'histoire s'organise autour d'une épreuve conflictuelle qui est en règle générale imposée au héros par une autorité établie, sociale ou cosmique. Il s'agit de la confrontation cruciale (épreuve principale du héros) qui constitue l'axe des événements et opère la transformation des contenus axiologiques du mythe. L'issue de l'épreuve marque une transformation allant d'un pôle négatif, déterminé par la société, la culture et la loi de la mort, à un pôle positif, déterminé par l'individu, la nature, la loi de la vie. Les valeurs naturelles/vitales s'imposent comme valeurs sociales, en se substituant aux lois injustes de la société ou du Monde. Nous avons là un dépassement de l'antinomie, puisque le rapport conflictuel entre individu et société est aboli et que l'harmonie entre nature et culture est réinstaurée.

¹ Chants dits «de la Mort» et «critiques», remontant à l'époque byzantine (9e-11e s.), «historiques» (12e-20e s.), «cleptiques» (18e-19e s.).

Dans la poésie personnelle grecque moderne, les options fondamentales de la chanson démotique se retrouveront, clairement identifiables, au fil des oeuvres majeures, donnant ses traits à une tradition poétique et culturelle dominante.

2. En premier lieu, l'harmonie entre les valeurs de nature et de culture revient, sous diverses formes équivalentes, dans les mythes littéraires personnels, avec une insistance que en fait l'une des constantes du système culturel local.

2.1. Dans l'oeuvre du poète Dionysios Solomos la mythologie poétique a pour axe la relation de l'homme à la nature. Dans l'imagerie, la nature constitue un paradis intra-mondain, assurant la complétude et le bonheur des êtres. Dans la dimension narrative, cette relation se déploie en une «affinité» d'essences qui pousse l'homme à rechercher dans une communion profonde avec la nature une identification bienheureuse avec elle. Dans le domaine des valeurs, elle prend la forme d'une identité des valeurs naturelles et humaines. Il y a consubstantialité de l'homme et de la nature, selon les catégories communes du *beau* et du *bon*. La levée de la démarcation entre *physis* et métaphysique conduit à une véritable conception du monde où la nature est le lieu du mystère et du miracle, relevant de la catégorie du *divin*. Le monde présent est le lieu naturel de la divinité. La manifestation du divin relève d'une expérience familière, quotidienne, de la nature grecque. Cette divinité est d'ordre naturel («spirito terrestre» selon les commentaires de Solomos), tout en conservant l'ensemble des déterminations morales et spirituelles de la tradition chrétienne. Cette équivalence posée entre les valeurs naturelles, morales et spirituelles restaure l'unité de l'univers, cependant que s'opère comme de soi-même le dépassement du principe logique de l'opposition des contraires.

Or, dans l'univers de la mythologie poétique de Solomos, on s'attendrait à voir régner une harmonie universelle sans failles. Cependant, le tragique n'est pas absent, dans des formes qui découlent d'un *effet négatif des valeurs positives*. C'est ainsi que le sujet poétique est parfois obligé de défendre en une lutte à mort sa *liberté morale*, tant face au modèle de la compétition destructrice que tend à lui imposer la violence extérieure (naturelle, p. ex., le poème «ΠΟΡΦΥΡΑΣ», ou sociale, p. ex., le poème «ΕΛΕΥΘΕΡΟΙ ΠΟΛΙΟΡΚΗΜΕΝΟΙ»), que face à un modèle dionysiaque de négation de l'individualité découlant soit d'une abdi-

cation du moi devant un principe supérieur (divin ou humain, totalitaire, p. ex., poème «ΚΡΗΤΙΚΟΣ» Φεγγαροντυμένη), soit d'une assimilation absolue à la Nature (fusion dans l'unité cosmique, p. ex., poème «ΚΡΗΤΙΚΟΣ» γλυκύτατος ηχός -et poème «ΠΟΡΦΥΡΑΣ»). Soutenant ce double siège, le sujet défend son indépendance et son intégrité contre la plus grande des tentations autant que contre la plus grande des violences: telle est la version propre à Solomos du Tragique (ou bien, de «l'élevé»). Sacrifiant jusqu'à sa vie, le héros conquiert, au moment suprême, une conscience de soi supérieure, conscience d'avoir, en récusant les deux modèles extrêmes de relations entre l'homme et le Monde (antagonisme et fusion), atteint l'équilibre idéal. Cette connaissance de soi est aussi une victoire intérieure, une acceptation de soi, car elle débouche sur la certitude pour le héros d'incarner, par sa vie et par sa mort, une plénitude d'existence idéale, une composition montrant que la vie peut être vécue totalement, puisque le modèle de l'harmonie entre l'homme et le Monde qu'il représente ne cède pas aux tentations ni aux violences, et s'avère donc invincible. Cette connaissance de soi équivaut à un dépassement de l'expérience de la mort, à une expérience de l'immortalité soutenant une conscience d'être cosmique.

Telle est en substance la conception du monde de Solomos. Il organise en un tout, dans les termes de la problématique romantique de l'époque, les multiples sources qui lui offre la tradition locale: *l'humanisme esthénique* de la culture grecque, concevant la nature comme lieu de la beauté et de l'harmonie (qui reçoivent statut de valeurs morales); *la tradition morale et religieuse hellénique orthodoxe*, faisant du miracle une expérience naturelle; *le mysticisme animiste du peuple*, exaltant les valeurs vitales et «mondanisant» les valeurs métaphysiques.

2.2. La conception que la nature (l'expérience de la lumière grecque, par excellence) constitue la source de valeurs qui alimentent et orientent le noyau et les dimensions de la culture néohellénique, s'exprime plus clairement et explicitement dans la poésie de Palamas.

La nudité, l'indigence, la sobriété, traits pretinents géophysiques de la nature grecque, se transforment —suivant le modèle de Solomos— en valeurs esthétiques, puis en valeurs morales. Dans l'univers poétique, elles se rapportent premièrement à la lumière et à la transparence, renvoyent au visible, clair, intègre, authentique; deuxièmement, à la beauté plastique du corps, renvoyant, d'une part à l'idéal des arts plastiques, d'autre part à la sémantique mystique de l'antiquité («apothéose»). Cette

pratique signifiante aboutit aux identifications sémantiques: *nudité=beauté*, *nudité=vérité* qui transforme la catégorie dominante de la nature en valeur esthétique et morale.

D'où résultent quelques exigences importantes: dénoncer les valeurs sociales falsifiées et affirmer les valeurs naturelles authentiques; socialiser les valeurs naturelles en les transformant en valeurs intellectuelles.

2.3. C'est sur cette relation homme-nature que le poète Angelos Sikelianos tentera de fonder une vision du monde, un nouveau mythe religieux universel. La conception de Sikelianos part de l'expérience, vécue par le poète adolescent, de l'identification dionysiaque avec la terre natale comme monde naturel porteur de valeurs. Cette expérience nourrit un débordement de bonheur vital et se réfléchit en une investigation portant sur les impulsions et les exigences vitales qui découlent de la nature et forment la «vérité pure du vivant». C'est cette vérité, ébauchée dans les valeurs de la culture paysanne locale, que le Poète se doit de dévoiler dans sa plénitude et de proclamer pour conduire un renouvellement culturel radical. Son noyau tient dans l'analogie mythique antique *nature/homme=mère/fils*, qui exprime la communauté d'origine de tous les êtres sortis de la même matrice et la position privilégiée de l'homme au centre de la Cosmogonie. Sikelianos cherchera des fondements historiques à cette vérité dans les cultures antiques du bassin de la Méditerranée. Dans leurs traditions mythiques, la figure archétypale de la grand Déesse-Mère, sous ses multiples formes de transformation, symbolise selon lui la relation harmonieuse de l'homme avec le Monde. Féminine, érotique, elle exprime pour lui, de manière mythique et religieuse, l'idée que le rythme cosmogonique qui assemble et réunit tous les êtres, animés et inanimés, est *Eros*, ou *Sexus* dans ses deifications. Et le déclin de la culture moderne logicisée et technologisée est précisément dû à la perte du contenu ontologique et proprement religieux de ce *Sexus*, qui, au lieu d'être la boussole orientant le Monde, a été réduit au statut de problème psychopathologique et social.

Sikelianos pose donc le problème d'une dérive de la culture humaine, éloignée de sa destination naturelle; dérive qui se manifeste par la rupture de l'unité primitive homme-Monde, par l'extranéité désastreuse instaurée par rapport à la nature et aux valeurs vitales, par l'éclatement, de ce fait, de l'unité existentielle de l'homme dans les divers modèles dualistes qui rejettent et condamnent les valeurs vitales. Il situe donc le

problème dans l'opposition radicale de la *culture* envers la *nature*, et en donne une transposition mythique dans la «proto-image mystique» de «la Féminité crucifiée que la Création n'a pas encore réussi à manifester toute entière à la lumière de la vie» et qui «clouée depuis si longtemps sur sa croix, est encore dans l'attente du Libérateur». On reconnaît dans ce schème mythique l'appel à un renouvellement culturel éclairé par les mythes matriarcaux antiques, et notamment les mystères d'Eleusis, gavage d'une vérité mystique. Théorisé, il prendra la forme, sur la scène du Monde, d'un appel au dépassement des contradictions et au rétablissement de l'unité primitive par le retour à l'harmonie avec la nature et ses valeurs; sur le plan individuel, à la réconciliation et au rééquilibrage des besoins et des penchants matériels et spirituels; sur le plan social, à la fraternisation universelle des peuples.

La vision utopique de Sikelianos, à relier avec les problématiques irrationalistes et vitalistes de courants européens contemporains, est représentative d'un mouvement «dionysien» plus large, qui poursuivant dans la Grèce du début du siècle l'entreprise de renaissance de la génération de 1880 (celle de Palamas et de Psycharis), tenta d'opérer une synthèse à ambition universelle entre l'héritage antique, la tradition populaire grecque moderne et les valeurs spirituelles européennes.

2.4. Cette problématique va être remaniée dans l'entre-deux-guerres, notamment par la «génération de 1930». Un des points communs de réflexion de ces poètes est le rapport des valeurs naturelles et sociales, la relation *nature-culture*. Les deux lauréats grecs du Prix Nobel, Yorgos Seféris et Odysseas Elytis, vont produire en parallèle deux *théories des analogies*.

2.4.1. Yorgos Seféris s'est attaché au rapport ontologique qui unit l'homme à la lumière. Dans une référence constante à la mythologie grecque antique telle qu'elle s'exprime dans les mythes tragiques, il élabore l'idée d'une «analogie» entre l'homme et les éléments naturels, entre les lois naturelles et les lois morales. La lumière naturelle prend rang d'élément cosmique, de catégorie morale et axiologique. Seféris reconnaît à la lumière grecque un effet «humanisant» qu'il tient pour constituant du système culturel local. Cet effet se décline selon les catégories de la lucidité, de l'authenticité, de l'exultation, de l'euphorie, de la plénitude, déterminations de la lumière grecque qui ramènent à l'équivalence *lumière = amour = unité universelle des êtres*.

Ces catégories n'ont pas toutefois sur l'être humain un effet purement bénéfique: elles peuvent obscurcir l'image véritable du monde, affaiblir le vouloir, limiter l'initiative de l'homme, l'enfermant dans un état dangereux, voire fatal, de bonnes dispositions insouciantes, d'inertie euphorique. C'est à cete *effet négatif des valeurs positives* que Seféris impute le *tragique néobellénique*, qu'il définit comme décalage perpétuel entre les grandes visions et l'incapacité à leur donner corps.

La mythologie poétique exprime cela dans la composition contradictoire de la lumière grecque: la lumière absorbe l'obscurité, qui devient son envers. Cette fusion des contraires, du bien et du mal, naturel comme moral, est donnée pour essence du Monde, d'un destin Cosmique qui mène le tout. «Lumière angélique et noire», «jour angélique et noir» («Αγγελικό και μαύρο φως», «Αγγελική και μαύρη μέρα»), ces formules affirment que coexistence et opposition des contraires sont au coeur de la structure profonde du Monde. Cette idée, reprise à Héraclite (la dialectique de la lumière et de l'obscurité renvoie au couple héraclitéen *philotès vs neikos*), est liée explicitement par Seféris à la conception antique du tragique. Commentant sa mythologie poétique il écrit ainsi: «Il y a un drame du sang qui se joue, entre la lumière et la mer, ici tout autour de nous [...], et qui commence peut-être, à être perçu comme la trame grise et dorée de l'été attique l'existence d'un noir terrifiant dont nous tous ne sommes que les jouets»². Ou: «Il m'arrive de penser à Eschyle, [...] au mécanisme de la justice tel qu'il l'expose; cette alternance d'*Ybris* et d'*Atè*, de l'orgueil et de l'erreur, dont on ne sait si elle n'est qu'une loi morale, ou, tout autant, physique [...] Les Erynnies pourchasseront le Soleil comme elles ont pourchassé Oreste; tous ces liens qui attachent les hommes aux éléments de la nature cette tragédie à la fois de la nature et de l'homme, cette communauté»³. Aucun doute: dans l'Univers un de cette mythologie, la culture découle de la nature et se trouve en résonance absolue avec elle.

2.4.2. C'est de soleil et de mer, traits pertinents du monde méditerranéen, qu'Odysseas Elytis bâtit, lui aussi sur le mode de l'*analogie* poétique et théorisée, sa mythologie lumineuse de la mer Egée. Toute valeur de nature doit, perçue, «avoir un effet sur l'esprit de l'homme,

² SEFÉRIS, *Jours (5)* [Mères E'], Athènes: Ikaros, 1977, p. 4.

³ SEFÉRIS, *Essais*, Athènes: Ikaros, 1974³, tome 2, p. 55.

avoir son *analogon*». Les valeurs communes, communicantes, sont la pureté de lignes, la transparence, la *non-opacité* permettant le passage, du monde des sens à un autre, à un paradis de plénitude qui le prolonge sans l'abolir. La félicité est au prix de cet accès possible à cette dimension seconde du monde, à cette «surréalité» qui est la vraie réalité, et à laquelle se rattache ce «mystère de la lumière» qu'Elytis à la fin de son oeuvre place au principe de la «métaphysique solaire» qu'il essaie de «transcrire» en poésie par des «trouvailles d'architecte»: le principe d'analogie homme-monde se réalise par un «contrepoint des parties analogues». Les choses données à la sensation se révèlent désormais en un «état de pureté et de sainteté» qui nous rappelle la «divinité» de la nature chez Solomos. Cette idée commune de la dimension spirituelle du monde matériel est inspirée aux deux poètes par la vision de la nature grecque⁴ et aboutit à un dépassement du principe de contradiction, théorisé par Elytis qui pose que les contraires, poussés à leur conséquence extrême, se rejoignent.

La mystique de la lumière, réconciliant les valeurs naturelles et culturelles (morales, spirituelles), est à recevoir dans sa spécificité culturelle locale, face à une mystique occidentale moderne qui est, comme le remarque Elytis, celle de l'obscur. Dans le mythe héroïque de la deuxième période d'Elytis (1945-1960, celle notamment d'*Axion esti*), le Sujet poétique, délégation de l'autorité cosmique présidant à la création, du *Soleil*, combat l'*obscurité*, représentante de toutes les valeurs perverses et mortifères de la culture moderne du déclin. Car Elytis, autant que Sikelianos, est mû en cette période par la dénonciation des modèles culturels dominants, contempteurs des valeurs vitales: «O temps, qui avez faussé l'arc-en-ciel et au bec du moineau avez pris la miette!»⁵. Paladin de ces valeurs, il reprend face à l'empire du mal l'attitude traditionnelle de la résistance: défenseur «des passages», armé et accompagné des seuls éléments de la nature grecque, «le glaive de l'eau froide» (ou: «de l'eau les gouttes généreuses»), le fruit de grenade, les zéphyres, les baisers⁶, il s'identifie aux *innocents* pour combattre le tragique et perpétuel *excès du mal*, sûr de la victoire finale qu'apportera la «permanente révo-

⁴ «Je suis un idolâtre qui en vient à la sainteté chrétienne» (par l'expérience de la nature), proclame Elytis.

⁵ «L'autre Noé», recueil *Six et un remords sur le ciel*, Athènes: Ikaros, 1960.

⁶ *Axion esti* (La Passion, 1), Athènes: Ikaros.

lution des plantes et des fleurs». La culture sera remise dans le droit chemin qui mène au triomphe de l'Amour, à la divinisation de l'homme.

2.4.3. Introduisant le surréalisme en Grèce, *Andreas Embirikos* proclame, de manière comparable, qu'il lutte pour la libération de l'Amour. Dans la poésie «dionysiaque» d'Embirikos, l'homme et la nature sont la même chose, ce que manifeste le «je» du poète, porteur d'instincts vitaux primordiaux, affirmant surtout une sexualité débordante, sans frein social, dans un projet évident de déculpabiliser les instincts et de faire reconnaître les valeurs vitales comme valeurs sociales.

2.4.4. Dans la poésie de Yannis Ritsos, le rapport de l'homme à la nature se déploie comme une unité organique. L'étude échouerait à distinguer deux champs, de l'humain et du naturel. Aussi bien les gens du peuple, qui forment le monde de Ritsos, que les choses de la nature montrent, par leur comportement, leur appartenance à un univers homogène qui les associe dans une familiarité et une solidarité étroites. Les rôles sont interchangeable: l'homme est pleinement à même d'exprimer le caractère des choses de la nature, et la nature à interpréter les sentiments et les désirs de l'homme. En dépit des apparences, la mythologie poétique de Ritsos est en substance fort proche du monde «animé» de la chanson démotique.

Un certain nombre de poètes, contemporains de Ritsos ou ultérieurs, ont en commun de lier à une problématique de gauche leurs réélaborations mythiques du monde. C'est chez Nikiforos Vrettakos et chez Tassos Livaditis que se manifeste le plus nettement ce qu'on pourrait appeler leur *ontologie matérialiste*: ontologie, car homme, Nature et Cosmos se voient attribuer une substance existentielle unique, qui se dévoile comme valeur sociale, naturelle, cosmique. Cette substance simple, infinie, Vrettakos la nomme: *agapi*, le *sentiment d'amour*. «Amo, ergo sum», c'est l'axiome qui résume cette ontologie.

Cet amour se manifeste, sur le plan cosmique, comme *attraction universelle*, tenant ensemble systèmes planétaires et galaxies; sur le plan animal, comme *attirance* et instinct de reproduction, perpétuant et renouvelant la vie; sur le plan social, comme *solidarité* (instinct collectif de socialité, de partage) inspirant la convivialité et l'entraide et tendant vers la fraternisation des peuples. Le principe d'unité traverse ces trois plans, faisant écho à l'idée d'un Monisme universel.

3. L'autre axe central de réflexion dans la poésie néohellénique c'est le rapport *individu-société* comment dépasser la contradiction entre *individu* et *société*, comment faire s'accorder les valeurs individuelles et sociales, le principe de prédominance de l'intérêt collectif et la revendication dépanouissement et de bonheur individuel? Telle est la réflexion principale des poètes liés à la gauche politique de l'après la guerre. Au domaine de l'imaginaire (du mythe poétique) cette réflexion prend la forme d'un cheminement douloureux et dramatique vers la prise de conscience, qui va du conflit à la conciliation des valeurs opposées, de l'expérience individuelle à l'expérience collective. La mise en accord des deux, la conscience de leur corrélation, est vécue comme un prolongement de la vie individuelle dans la vie collective qui, chez un poète comme Tassos Livaditis, fait naître un sentiment de dépassement de la mort, d'immortalité «dans le monde»; sentiment qui ramène, par l'accomplissement individuel et collectif, à un accomplissement ontologique de l'être humain.

L'obstacle est ici l'*individualisme*, l'instinct de domination dont les formes extrêmes sont la rivalité et la guerre. Là est la source ontologique de la déviance culturelle du monde occidental contemporain. Chez certains auteurs⁷, l'individualisme est conçu comme incompatible avec la notion même de l'homme, l'humain étant par essence collectif. L'équation sémantique est posée: homme=collectif et individualisme=non-humain. Dans l'univers poétique de Ritsos, la période de l'histoire humaine où règnent la rivalité et la guerre est l'ère «pré-humaine», notre siècle étant «le dernier siècle avant l'Homme» (titre de l'oeuvre correspondante).

Les équivalences sémantiques sous-jacentes opèrent une composition dialectique des pôles opposés, qui représentent des acceptions des concepts d'*individu* et de *société*. La société n'est pas un concept donné en soi, indépendamment de l'individu, rapporté à un sujet différent, qu'il soit collectif (le peuple) ou impersonnel, symbolique (l'Etat). Elle est à décrire selon les concepts d'*homme*, de *vie collective*, de *solidarité*, par opposition aux concepts d'*individualisme*, de *rivalité*, de *non-humain*. Ce n'est pas l'*individu* qui est récusé, mais sa manifestation dominatrice, génératrice de conflits, l'individualisme, conduite marquée comme non-humaine: pas de *société* concevable sans *individu*, puis-

⁷ Yannis Ritsos, Nikiforos Vrettakos, Tassos Livaditis, Mihalis Katsaros.

qu'elle est définie en fonction d'une certaine qualité, d'une certaine attitude de l'individu, puisqu'elle ne prend corps que par le dépassement de l'instinct individualiste, par la solidarité qui lie les individus en une société d'hommes agissant de leur propre gré et non réunis par une contrainte supérieure ou extérieure. Une telle société repose sur la réciprocité, impliquant une égalité de principe des membres du tout. Dans sa version héroïque, ce modèle génère l'engagement volontaire au service des autres (encore une fois le héros combattant pour les autres), offrande de soi au *frère en humanité* qui remplace chez certains, tel Vrettakos, un dieu absent. Prolongeant la solidarité dans la fraternité des peuples, la *paix*, notion centrale, est bien évidemment une condition nécessaire à l'avènement de l'homme.

En récapitulant, les «traits pertinents» constitutifs de la culture néo-hellénique, consistent en une combinaison spécifique de valeurs et de rapports, qui caractérise presque toutes les expressions majeures de la tradition littéraire, surtout au domaine de la poésie.

Cette combinaison comprend:

1. L'équivalence entre les valeurs naturelles et les valeurs morales, qui opère l'harmonisation des besoins et des penchants physiques et psychiques de l'individu. Dans ce cadre est conçu ce que le poète Elytis appelle «*la sainteté des sensations*», qui décupalbilise l'amour et sanctionne les valeurs vitales.
2. L'identification du beau et du bon, qui établit un critère axiologique supérieur, lequel ne peut pas tolérer de fausses-valeurs.
3. La levée de la démarcation entre physis et métaphysique et la conception d'une nature *demeure de dieu*, qui rejete les modèles cosmologiques dualistes et rétablit l'unité du monde, matériel et spirituel.
4. L'équilibre entre la culture et la nature, qui refuse l'exploitation à outrance des sources naturelles, en écartant les dangers d'une perturbation écologique et assurant la coexistence proportionnée de tous les êtres.
5. La synthèse du rationalisme au mysticisme, qui surmontant l'inflexible logique rationaliste, libère toutes les forces spirituelles et psychiques de l'homme.
6. Le principe de la coexistence des contraires, qui admet l'absurde et partant le tragique comme d'éléments inhérents de la vie et établit une vision du monde qui annule le fanatisme et l'intolérance.

7. Le dépassement de la contradiction entre individu et société et la conciliation de valeurs individuelles et sociales, de sorte qu'ils soient affirmés simultanément l'accomplissement de l'individu, la solidarité collective et la fraternité des peuples.

Telles sont les valeurs pertinentes du modèle culturel néohellénique, qui par leur dynamique, voir l'habileté de répondre aux besoins et aux exigences vitales de l'homme d'aujourd'hui, peuvent apporter une contribution précieuse dans le cadre d'une dialectique internationale des valeurs, où se forgera peut-être la conscience de l'Europe de demain.

