

Éthique du comparatisme à l'Est

Le comparatisme positiviste de l'école française et la nouvelle histoire littéraire nationale entre les deux guerres

ADRIAN TUDURACHI

« Un comparatisme en base nationale » : la réception ambivalente du comparatisme positiviste dans les petites nations de l'Europe centrale et orientale

LE ROUMAIN Dumitru Popovici arrive à Paris avec une bourse en 1930, à 28 ans. Il y reste jusqu'à la fin de 1934. Durant ces cinq ans, il prend contact avec les directeurs de la *Revue de littérature comparée*. Il suit les cours des Fernand Baldensperger à Sorbonne et de Paul Hazard au Collège de France, il enseigne pour une courte période des cours concernant la littérature roumaine à la Sorbonne et à l'École de langues orientales vivantes.¹ De retour en pays, il obtient un poste à l'Université de Cluj et devient un des historiens de la littérature roumaine spécialisés dans l'influence de la culture française. Il écrit plusieurs livres sur le XVIII^e et le XIX^e siècle, exclusivement centrés sur le domaine roumain, où il met au profit une bibliographie des sources françaises de la pensée des Lumières ou de l'époque romantique, bibliographie qu'il avait réunie, évidemment, pendant son séjour en France. Il n'est pas le seul spécialiste venu de l'Europe centrale et de l'Est à réagir d'une manière pareille au contact avec l'école comparatiste française. On trouve quasiment les mêmes éléments de biographie intellectuelle chez le Slovène Anton Ocvirk² (né en 1907), qui se trouve à Paris à partir de 1931, pour préparer sa thèse. Tout comme Popovici, Ocvirk entretient une relation étroite avec Paul Hazard, dont il est un auditeur assidu. On a gardé les traces de leur correspondance, de plusieurs rencontres et des échanges assez consistants pendant des années. Mais la conséquence la plus importante de ce contact est la volonté de répercuter immédiatement sur sa propre « petite » littérature la méthodologie apprise à Paris. C'est à l'invitation de Paul Hazard, que Ocvirk soutient une conférence au Collège de France au sujet de l'influence française sur la renaissance des lettres en Slovénie et plus tard, après son installation à l'Université de

This work was supported by a grant of the Romanian Ministry of Research and Innovation, CCCDI-UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0326 /49 PCCDI, within PNCDI III.

Ljubljana en 1936, il fera paraître un traité en slovène intitulé *Théorie de l'histoire littéraire comparée*.³ En fait, comme Paul van Tieghem l'avait remarqué, immédiatement après la Première Guerre mondiale, Paris et les autres centres du comparatisme français ont connu une forte affluence des doctorants étrangers, « qui atteste la diffusion et le pouvoir d'attraction de l'école française de littérature comparée ».⁴

Or, il s'est avéré que ce comparatisme ne valait pas à Paris le même prix qu'à Cluj ou à Ljubljana. La fortune étrangère de la méthode illustrée par Fernand Baldensperger et Paul Hazard, bien que moins connue que sa destinée française, impliquait des déplacements majeurs de signification et de fonction culturelle. Si dans l'espace français le comparatisme positiviste était consacré à la circulation occidentale des thèmes et des motifs, dans les petites nations de l'Europe centrale et de l'Est, il s'était spécialisé dans le traitement de l'influence française. Dans sa version parisienne, ce comparatisme pourrait s'intéresser, par exemple, à la réception de Goethe en France ou à la fréquentation d'un topos dans la poésie médiévale espagnole et italienne ; tandis que dans les petites cultures de l'Europe centrale et de l'Est, il est presque exclusivement dédié à réception des idées françaises dans la littérature émergente. Marko Juvan⁵ a montré que le comparatisme s'était engagé de la sorte dans l'illustration de l'échange inégal entre un centre et une périphérie : plus qu'une étude savante et neutre des sources, il devenait pour les « petites » littératures une modalité de démontrer leur rapport privilégié avec la capitale de la « république mondiale des lettres ». De ce point de vue, le comparatisme d'école française constituait la contrepartie historique des courants littéraires, tel le symbolisme ou le naturalisme, qui poursuivaient la synchronisation avec la mode parisienne. Comme le remarque Juvan pour décrire la situation de Ocvirk : « Ultimately, the French comparative scholarship celebrated the global centrality and international influence of French literature, while in the periphery of Slovenia the French center found an empirical confirmation of its influence. »⁶

Ce qui indique au plus haut degré la fonction culturelle de ce comparatisme est le positionnement ambivalent des historiens de la littérature qui la pratiquent. En effet, ses représentants dans les petites nations combinent deux profils savants, d'historien et de théoricien, difficiles à réconcilier autrement. D'une part, ils mobilisent un savoir des sources, une érudition concernant les écrivains mineurs et les œuvres obscures qui rappelle la passion des historiens de la littérature pour les moindres reliques identitaires, cultivée par le romantisme national dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. De l'autre, ils ont le goût de la réflexion formelle et un intérêt marqué pour la dynamique des genres, qui anticipent la conduite et le programme de la théorie littéraire. Ainsi, Anton Ocvirk est inspiré par les formalistes russes⁷ ; D. Popovici évoque un comparatisme attentif aux différences de forme⁸, souvent cité dans la tradition littéraire roumaine comme un précurseur de la poétique structuraliste. Cette ouverture esthétique d'une démarche d'histoire littéraire est, une fois de plus, liée au rapport avec la culture française. Elle hérite de la perception de Paris comme centre de la littérature « pure », émancipée de toute connotation politique, ce qui fait partie de son « capital symbolique » dans le champ international de la littérature.⁹ Pratiquer le comparatisme positiviste dans l'espace périphérique européen mobilise de la sorte une discipline bien singulière de l'histoire littéraire, fondée sur une formation complexe qui réunit le nationalisme littéraire et le penché pour la théorie, une vue décidément hétéronome et une compréhension avancée des enjeux autonomes de la littérature.

Ces connotations culturelles justifient la place privilégiée qu'on assigne à la méthode comparatiste dans la pratique de l'histoire littéraire entre les deux guerres. Car dans les conditions de réception qui sont celles de petites nations de l'Europe centrale et orientale le comparatisme positiviste agit comme une discipline maîtresse de l'étude de la littérature nationale, qui illustre ses plus hautes aspirations à l'universalité, à l'humanisme et à la reconnaissance esthétique. Il est hautement significatif à cet égard que Popovici revient en Roumanie avec une représentation de l'articulation disciplinaire dans le domaine littéraire profondément marquée par la littérature comparée. On le voit bien dans un article de 1938, qui reconstitue la biographie de son prédécesseur à la chaire d'histoire littéraire de l'Université de Cluj. C'est un destin intellectuel, détaillé patiemment sur plus de 40 pages, qui raconte une traversée des disciplines : ce professeur, qui pratique la réflexion littéraire pendant 50 ans, commence par la critique littéraire, c'est-à-dire l'évaluation pure de œuvres, sans considérations contextuelles ; il passe ensuite par l'histoire littéraire, qui désigne la compréhension des conditionnements matériels des créations artistiques ; il finit par le comparatisme, dont il fait la découverte en fin de vie, à 60 ans. Popovici veut souligner dans ce parcours intellectuel que ce qu'il appelle « Pélévation à la littérature comparée » est le résultat d'une expérience, le niveau maximal d'une carrière de réflexion littéraire : « le comparatisme deviendra vers la fin de sa vie, lorsqu'une riche expérience littéraire ouvrait un horizon large devant lui, une conception de fondation scientifique solide. »¹⁰ Deux ans plus tard, dans la leçon introductive d'un cours de littérature roumaine moderne, son esquisse d'une pyramide des disciplines met le comparatisme à la base, l'histoire littéraire au milieu et la critique littéraire vers la pointe : « Discipline largement compréhensive, [l'histoire littéraire] réunit la critique littéraire à l'aide de laquelle elle dégage la valeur littéraire ; elle réunit également la littérature comparée – aussi vastes que soient ses horizons –, grâce à laquelle elle encadre et hiérarchise l'œuvre littéraire. »¹¹ En effet, pour Popovici il devient de plus en plus difficile de différencier l'histoire littéraire de la méthode comparatiste. Le morcellement de la comparaison, qu'il emprunte à l'école française, insinue l'influence et la dépendance dans la description de chaque « molécule » littéraire et rend presque indissociable la connaissance « interne » de la littérature nationale de ses rapports « externes ». D'une part, l'histoire littéraire se fonde sur des faits forgés à l'aide de la littérature comparée ; de l'autre, le comparatisme peut être pensé comme une discipline locale, spécialisée dans la connaissance des rapports particuliers d'un corpus national. C'est cette intrication profonde des perspectives qui le fait penser un « comparatisme en base nationale », où la différence entre les deux disciplines s'efface. Comme on constate dans le programme d'une publication scientifique que Popovici dirige à partir de 1942 : « L'objet d'étude qu'on propose est la littérature roumaine moderne vue dans la perspective du développement interne de ses valeurs artistiques et idéologiques, ainsi que dans ses rapports avec les littératures étrangères. Ce sera donc une revue d'Histoire littéraire nationale et de Littérature comparée en base roumaine. »¹²

Dans ce qui suit, j'aimerais interroger cette ambition de reconstruction comparatiste de l'histoire littéraire nationale dans la perspective des valeurs humanistes qu'elle mobilise. Même si on peut déceler aujourd'hui ce qui a pu nourrir un tel métissage disciplinaire, même si on peut facilement montrer ses limites – il engage pourtant une singulière association de la nation et de l'universalité. On a tendance à oublier le fait

que Fernand Baldensperger lançait en 1921 le programme de la *Revue de littérature comparée* sous le signe d'un « nouvel humanisme », voué à « fournir à l'humanité disloquée un fonds moins précaire de valeurs communes ». ¹³ Cette méthode positiviste, truffée de technique et obsédée de détails, s'avérait profondément attachée à son devoir « éthique » de l'élévation à la généralité de l'humain et de construction d'une communauté transnationale : au lendemain de la Première Guerre mondiale, ce devoir était censé répondre à la fragmentation des intérêts nationaux et réaffirmer l'unité spirituelle d'un continent ravagé par le conflit. Ce qui m'intéresse est la rencontre des valeurs de signe contraire dans le projet d'une histoire littéraire nationale. De quelle manière cette étude particulariste d'un patrimoine national arrive-t-elle à gérer l'exigence éthique de la l'universalité humaniste ? Mes questionnements visent, à travers des problèmes méthodologiques posés par la réception du comparatisme d'école française, le remplacement de l'humain dans le tissu culturel des dépendances d'une littérature périphérique : jusqu'à quel point est-il possible d'élaborer l'universel dans l'histoire littéraire d'une petite nation ? Quel est-il le prix – conceptuellement, thématiquement – pour penser l'humain, dans son extrême généralité, depuis une telle littérature ?

Éthiques du comparatisme

LES ENJEUX éthiques du comparatisme ont été remises en question dans le contexte de la pensée postcoloniale, à partir des années '80 et surtout à la fin des années '90. ¹⁴ Au cœur de ce débat se trouve la définition de l'humanisme et surtout son élaboration exclusive dans la tradition européenne. La redécouverte de la pluralité de ses cadres de référence, propre à la recherche postcoloniale, a permis une critique de l'unité, ainsi que de l'universalité de ce modèle. Principalement, cette réflexion éthique a déterminé une prise de conscience de la position depuis laquelle on fait la comparaison et on accède au niveau général de l'humain. C'est bien « le lieu de pensée », là où l'on s'installe pour déployer un regard comparatiste, qui mesure la largeur de la visée globale, ses points aveugles, ses exclusions ou ses inclusions, sa stratification ou sa pureté. Faire de la littérature comparée en exil, en temps de guerre, dans son pays, en marge d'un empire ou dans la périphérie d'un espace géoculturel sont autant des conditionnements qui déterminent la compréhension de l'universalité et l'engagement humaniste. C'est pour cela qu'on sait de Curtius qu'il est resté à Cologne pendant le régime nazi, de Baldensperger qu'il était un minoritaire de Lorraine ou de Wellek qu'il travaillait aux États-Unis avec la conscience de l'exil. ¹⁵ Pour cerner la teneur morale du geste comparatiste il n'est pas suffisant d'assurer le positionnement « à distance » par rapport à la littérature, il faut encore évaluer la modalité dans laquelle cette distance a été établie. Aussi, cette prise de conscience est-elle doublée par une critique attentive à toute « orientalisation », c'est-à-dire à la construction d'une altérité inférieure et muette par la pensée humaniste. On a souvent évoqué l'épisode passé par Auerbach et Spitzer à Istanbul dans les années '30 et '40 parce qu'il illustre à la fois l'éloignement par rapport au cadre de référence européen et le contact avec le milieu académique et culturel turc. Comme l'a montré l'analyse fondatrice d'Aamir Mufti ¹⁶, il s'agit d'une accumulation des positionnements

« mineurs » qui déterminent le geste de comparaison (être juif, sans bibliothèque occidentale, à distance du continent européen, étranger dans une culture orientale, etc.). De ce point de vue, l'éthique de la comparaison consiste dans la dislocation systématique de tout cadre institutionnel qui règle le rapport éloigné à la littérature, qu'il s'agisse de la nation, de la religion ou du canon occidental – si par institution on comprend un dispositif social voué à assurer une raison « théologique », des origines et une filiation unique des réalités.

Évidemment, l'importation du comparatisme positiviste dans l'Europe centrale et de l'Est ne comporte guère une fonction critique et relire cet épisode selon les exigences deleuziennes de l'éthique postcoloniale serait impropre. Il n'est pas question d'y trouver une réflexion ni par rapport à l'interprétation européenne de l'humanisme, ni par rapport aux institutions de la nation. Ocvirk ou Popovici participent au transfert du modèle français de l'universalité sans aucune réserve. Ce faisant, ils se trouvent pourtant, malgré eux, dans la position de disloquer son usage : ils essaient de penser cet humanisme dans les conditions d'une culture émergente qui garde encore le souvenir de l'agenda particulariste-nationaliste du XIX^e siècle. C'est une situation non assumée, non réfléchie aussi ; mais il reste pourtant un détournement des concepts humanistes français. À force d'importer une méthode qui n'a pas été pensée pour les petites cultures périphériques, ils procèdent à un décentrement involontaire, dont ils ne maîtrisent pas les implications.

Dans un cours, que j'ai déjà évoqué, sur la littérature roumaine du début du XIX^e siècle, Popovici tient à expliquer à ses étudiants les phénomènes de contact entre cultures par deux analogies. Ce sont des exemples accessibles, tirés des expériences communes et contemporaines. Dans le premier, il évoque la diffusion européenne de la poétique proustienne du roman : « J'ai pensé précisément à un écrivain comme Proust parce que son influence s'accomplit dans le temps présent et ce fait nous permettrait de le surprendre dans son déroulement. »¹⁷ L'exemple est censé illustrer la circulation d'une forme internationale, qui rende les étudiants sensibles à la force de transmission de la littérature au-delà des frontières et des particularités culturelles. Néanmoins, il semblerait que cette actualisation de la notion d'influence en littérature, trop livresque peut-être, ne le satisfait point. Quelques semaines après, il introduit un exemple qui implique l'expérience sociale et politique. En discutant dans le cours le problème de la poésie d'amour au début du XIX^e siècle et les pratiques sociales qui y sont attachées, il veut souligner le tissu d'interactions culturelles qui la sous-tend :

*On a étudié la manière de saluer chez les peuples différents et les conclusions – laissant de côté celle qui visent l'ethnicité, faites pour documenter tout ce que l'idéologie politique demande – les conclusions auxquelles on est arrivé constituent une contribution à l'étude des rapports entre les peuples. [...] Je pense, sans vouloir frôler le paradoxe, qu'on pourrait écrire une histoire de la culture humaine en étudiant la manière de faire des déclarations d'amour chez les peuples différents, à des époques différentes. Parce que, évidemment, ces choses-là se passent d'une manière différente dans la Russie soviétique et égalitaire de Monsieur Staline, et d'une autre manière dans le Reich héroïque de Monsieur Hitler.*¹⁸

Le cours est de janvier 1940 et le renvoi à l'actualité politique n'est pas fait au hasard : Hitler et Staline entretiennent, pour encore quelques mois, une alliance. Illustrer les rapports entre les peuples par le rapport entre l'amour soviétique et l'amour nazi n'est sans doute dépourvu d'ironie. L'exemple de Popovici conjugue, dans une seule figure, amour et politique à grande échelle, la focalisation la plus intime et l'arrière fond le plus vaste. Il s'agit pourtant d'une représentation complètement différente de l'échange culturel. Tandis que la littérature proustienne relève de la vie moderne et du prestige d'une mode, la circulation des déclarations d'amour évoque la spécificité ethnique des pratiques intimes ; le premier cas ne prend en compte que la facilité du transfert, le deuxième se concentre sur les résistances. Mais au-delà de ces évidences, les deux exemples relèvent des économies culturelles complètement différentes. Si la diffusion du roman proustien dans l'espace européen se soumet aux règles de transfert du capital symbolique au sein du champ international, l'appropriation des pratiques amoureuses mobilise la géopolitique de la guerre et son ouverture des frontières en état d'exception. Au fond, il n'y a presque rien à comparer. Mais l'hésitation de Popovici entre des représentations aussi différentes du contact et de la perméabilité culturelle est d'autant plus significative. Elle nous montre, il me semble, à quel point le rapport entre la nation et les valeurs humanistes est difficile à cerner depuis la position de l'historien d'une littérature émergente à l'Est de l'Europe.

La fondation de la société et la reconfiguration humaniste de l'histoire nationale : le topos de la cité humaine (*civitas*)

DANS LA dernière séquence de mon article je vais regarder de plus près la récurrence du thème humaniste de *civitas* dans l'histoire littéraire nationale de D. Popovici. Le terme apparaît dans un des derniers ouvrages de l'historien de la littérature, un cours universitaire publié en 1948 et dédié à la création du poète national roumain, M. Eminescu. Son importance dans l'économie du commentaire ne peut pas être ignorée : il désigne le thème social dans l'univers de l'écrivain et donne le titre du chapitre le plus consistant de la monographie. Le chapitre s'appelle *La cité humaine*, car au long de l'étude le terme latin est employé en alternance avec plusieurs versions en roumain, « poésie de l'humanité », « poésie de la cité humaine » etc., qui soulignent, toutes, la vocation humaniste de cette figure. Évidemment, la récurrence de l'expression latine confirme la volonté de Popovici de marquer la tradition de longue durée dans laquelle il puise : « c'est la poésie de cette collectivité que les antiques appelaient *civitas*, dans le sens antique du terme, de cité humaine contemplée dans son devenir permanent et dans les rapports multiples entre les individus qui la composent, mais contemplée aussi dans sa dépendance des lois historiques qui la dépassent et la gouvernent. » Il faut également relever la préoccupation de l'historien pour assurer ce qu'on pourrait appeler la discipline du thème, c'est-à-dire sa détermination précise, définie par l'opposition avec d'autres notions du champ social. Popovici écarte soigneusement la confusion possible avec le réalisme social ou l'utopisme, avec une littérature censée ren-

dre un état présent ou futur de la société : « la poésie sociale est celle qui traite dans une tonalité particulière des problèmes liés essentiellement à la société présente ou qui visent la société future. [...] La manière dans laquelle je concerne la poésie sociale n'est point traduite par cette expression. »¹⁹

Civitas est une interprétation bien précise du thème social et pour le reconstituer il vaut se rapporter tant à sa signification dans la culture politique romane, qu'à sa revalorisation dans l'œuvre de saint Augustin, *La Cité de Dieu (De Civitate Dei)*. En effet, dans un sens plutôt strict, *civitas* engage ici une double représentation, qui actualise deux moments de la tradition du concept. D'une part, il implique une définition de la communauté à travers des rapports juridiques et contractuels, conformément à la distinction du droit romain entre *civitas*, les règles de la constitution immatérielle de la communauté, et *urbs*, la démarcation physique de son lieu d'appartenance. Popovici évoque à ce titre la pensée de Rousseau et les fondements institutionnels de la société. Il ne va pas jusqu'à affirmer le reflet explicite de ces théories politiques dans l'œuvre du poète roumain, appréciant, de manière plutôt générale, « l'influence que les idées de Rousseau ont pu exercer sur le développement de l'esprit public ». ²⁰ Il récupère pourtant sous ce signe la représentation du peuple dans la poésie de Eminescu, la méditation sur la fonction sociale de l'individu et sur le contrat qui assure sa « sécurité », ainsi que son rapport à la condition régale et à la gloire. De l'autre, *civitas* engage une philosophie de l'histoire. Cette fois-ci, la signification est entièrement liée à saint Augustin. Dans la réflexion sur l'ordre de la civilisation, *La Cité de Dieu* mobilise deux plans en tension, la cité céleste et la cité terrestre, l'organisation de la dernière étant le résultat d'une aspiration vers les valeurs représentées par la première. De cette confrontation entre le modèle divin et les passions mondaines, toujours reprise, émane la dynamique de l'histoire humaine. Œuvre essentielle de la pensée politique européenne pendant plus de 1000 ans, la réflexion de saint Augustin fonde une nouvelle universalité centrée autour des vertus chrétiennes comme vecteur qui oriente toute tentative de penser l'ordre de la civilisation. En même temps, elle amplifie les significations de la notion de *civitas*, qui n'est plus un simple modèle des rapports constitutifs de la communauté, mais une perspective sur les lois et les valeurs qui gouvernent la transformation de l'organisation humaine et qui, finalement, assurent un sens du progrès. La référence à *La Cité de Dieu* opère de la sorte une extension des thèmes qui entrent dans la sphère de la « cité humaine ». Elle encourage Popovici à mettre sous le signe du social non pas seulement les figures du peuple ou de l'engagement révolutionnaire qui abondent dans la poésie de Eminescu, mais aussi sa philosophie de l'histoire et la tentation du grand récit des civilisations. C'est dans la perspective de la *civitas* qu'il lit la distribution des représentations dans l'univers lyrique en fonction de la transcendance et de l'immanence, comme une organisation dédoublée de la société humaine (« elle suppose l'existence de deux plans, dont les mouvements sont contradictoires »²¹). Mais la conséquence la plus notable de cette lecture est la concentration inédite des thèmes dans la sphère sociale, notamment grâce à l'extension de la notion de *civitas*. C'est pourquoi dans le même chapitre, sous le signe unique de la « cité humaine », trois thèmes, assez distincts au demeurant, s'entre-croisent et se confondent : le thème de la communauté, le thème du sujet et le thème de l'histoire.

Si on réfléchit à l'accommodation d'une figure humaniste à l'histoire littéraire nationale, ce qui frappe d'emblée est l'ordre de l'interprétation. Pour aménager la poésie dans la perspective de l'universalisme, l'historien de la littérature renverse le sens de sa reconstruction et met à la base des valeurs sociales en fonction desquelles il déduit les valeurs subjectives, comme un thème dérivé. Contrairement à la pratique courante du commentaire de l'œuvre d'Eminescu, Popovici refait l'imagination de ce poète romantique à partir de sa philosophie sociale, non pas de sa philosophie du moi. Disons-le de manière plus claire, dans les termes de Axel Honneth et de sa « recherche de la reconnaissance » : le sujet qui organise le discours lyrique est représenté dans cette narration historico-littéraire à travers la « reconnaissance juridique » et contractuelle offerte par la communauté, au lieu de la « reconnaissance amoureuse », rendue possible dans le cadre privé, par le déploiement des sentiments intimes. Autrement dit, la réflexion générale sur l'humanité doit passer par la pensée des rapports sociaux, même en forçant la nature et l'ordre des valeurs de l'univers lyrique.

Le scénario de Popovici s'avère problématique aussi par rapport aux autres humanismes dont il est contemporain. Comparons l'usage du *civitas* avec le régime des topoï dans *La Littérature européenne au Moyen Âge latin*. Pour démontrer la continuité entre l'Antiquité et la première modernité, E. R. Curtius invoque la topique rhétorique, c'est-à-dire l'existence d'un réservoir d'idées communes qui se transmettent en raison de la tradition savante et lettrée, tant qu'elle reste vivante.²² Ce qui s'y ajoute parfois est la force de l'inconscient collectif, qui diffuse les topoï à grande distance, dans le temps ou dans l'espace, sans impliquer une communauté quelconque : « Les siècles de l'Antiquité romaine tardive et de l'Antiquité chrétienne sont pleines de visions qui souvent ne peuvent pas être expliquées que comme des projections de l'inconscient. »²³ Il suffit d'une simple recherche dans l'index de l'ouvrage pour remarquer que *civitas* ne fait pas partie de la collection assez riche des figures inventoriées par Curtius (*donna angelicata, dulcedo, locus amoenus, puer senex* etc.). On le retrouve pourtant dans le premier volume de la synthèse d'É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, dans la section qui concerne *Les Statuts sociaux*. Loin de la topologie esthétique et argumentative, *civitas* engage une réflexion sur la permanence des institutions. Or, cela impacte radicalement la modalité de transfert de cette valeur de l'universalité vers la « petite » culture nationale. Ce qui porte le topos vers la littérature roumaine émergente n'est ni la transmission savante, ni l'inconscient collectif, mais le processus de civilisation qui soutient la diffusion des cadres institutionnels. Sans doute, est-il étonnant de constater que Popovici, historien de la littérature, ne peut pas envisager la circulation des valeurs humanistes dans l'œuvre du poète national roumain à l'intérieur des traditions littéraires et génériques. Force est de constater que *civitas* reste indissociable de l'action politique et que sa présence dans la poésie de Eminescu est inévitablement liée à une discontinuité de discours. Pour entrer dans la culture roumaine, le thème de la « cité humaine » ne change pas seulement d'époque, mais aussi de circuit de transmission. Cette observation acquiert plus de poids si on la rapporte aux autres projets de Popovici, car il utilise le même ensemble de représentations pour conduire la plupart de ses réflexions historiques, littéraires ou culturelles. Il met *civitas*, sans prononcer le mot, au cœur de la diffusion des Lumières à la fin du XVIII^e siècle et de leur idéal civilisateur²⁴; il l'évoque aussi, cette fois-ci

mentionnant de manière explicite la « cité » et l'« humanisme », dans l'importation des utopies sociales d'inspiration fourrieriste ou saint-simonienne après 1840.²⁵ D'une manière ou de l'autre, la figure de la « cité humaine » sert en modèle de l'universalité dans toute son histoire. Ce qu'on y voit est que pour l'historien roumain de la littérature la valeur humaniste reste ainsi inséparable du processus de modernisation. *Civitas* est le topos humaniste par excellence et, en tant que tel, il entraîne incessamment l'oscillation entre la littérature et le développement de la société roumaine. L'universalisme ne trouve sa place dans la petite culture émergente qu'en référence au champ social et à sa réforme. Mais ce faisant, Popovici sacrifie une dimension de l'humanisme chère à Curtius : la filiation. Cet universalisme qui vient à la littérature sur la filière de la modernisation civilisationnelle se soumet à ce qui caractérise le processus de transfert institutionnel : la rupture et le saut, le décalage et le retard, voire l'échec et la faillite.

La mesure de la tension entre la valeur humaniste et sa réception dans le contexte national est donnée par le sens descendant de la narration historique. Je veux nommer par cela la prolifération des catégories négatives dans les interprétations de Popovici qui décrivent les formes de réalisation de *civitas*. À cet égard, il me semble hautement significatif le fait qu'il choisit le titan (au lieu du génie) pour caractériser l'hypostase du sujet dans l'univers lyrique de Eminescu. Le titan est le héros de la cité humaine : il est chargé de mettre en œuvre le processus de civilisation. Mais, tandis que le génie se caractérise par sa capacité de maîtriser et de comprendre les lois qui gouvernent la société et le cosmos, le titan est condamné à réaliser et à illustrer – par contre – une incapacité, tout son effort d'organisation étant voué à l'échec. Il est en effet une figure de l'impuissance : « le titanisme devient la formule de réaction de la vie d'âme du poète, qui connaît d'emblée un mouvement d'un élan puissant, mais qui aboutit finalement par un geste négatif, large et compréhensif. L'affirmation initiale, soumise à un procès de clarification par raison, se termine ainsi par une négation totale. »²⁶ Comme thème, le titanisme constitue le complément nécessaire de *civitas*, dans un rapport entre projet et réalisation, finalité et possibilités. L'importance que lui accorde Popovici (il y rapporte toutes les représentations du sujet, voire les drames et l'atmosphère des poèmes) nous montre à quel point la fiction de la « cité humaine » engage des catégories négatives. D'ailleurs, l'historien de la littérature n'hésite pas d'en faire un emblème éthique, pour caractériser de manière générale l'ethos du poète national : « dans l'ordre social ou moral, Eminescu propose des finalités qui dépassent les possibilités. Le titanisme de son œuvre consiste dans l'effort de réaliser ces finalités supérieures et de l'incapacité de les réaliser résulte l'aspect négatif de cette œuvre. »²⁷ Dans la même gamme négative, on trouve la catégorie du « tragique » qui accompagne la narration de la cité humaine. Ce qu'elle désigne est toujours un échec, à une nuance près. Par le « tragique », Popovici transcrit une réalisation du projet civique adopté en décalage. Il ne s'agit pas d'un échec mesuré par la dysmétrie entre possibilités et finalités, mais par le retard entre le moment de la réception et sa réalité historique. Dans l'analyse des procès historiques qui impliquent les projets de la cité humaine, Popovici parle d'un sens « tragique » lorsqu'il veut désigner l'affirmation d'une idée après que son cadre d'application sociale est disparu. Les Lumières ont eu un destin « tragique » dans la culture roumaine parce qu'elles se sont manifestées en contre temps, dans une époque de restauration qui reniait l'idéologie qui les

avait inspirées. Tout comme dans le cas du titanisme, Popovici a tendance d'en élargir la portée éthique et d'appliquer la catégorie à l'idéologie, ainsi qu'à la vie. La « tragédie » de l'idée civilisationnelle est aussi la tragédie d'une génération et la tragédie d'un destin individuel : « [Gheorghe Șincai] est étroitement lié au destin de l'idée devant laquelle il se prosternait : la tragédie qui a assombri sa vie et celle de ses frères d'armes est déterminée par le fait qu'ils continuaient à invoquer les conclusions libérales d'un siècle condamné par la réaction européenne du jour. »²⁸

*

LARTICLE CÉLÈBRE de Auerbach s'appelle *Philologie et littérature mondiale*.²⁹ Pour les grandes romanistes de l'entre-deux guerres, la philologie a été la discipline vouée à appuyer les gestes comparatistes et à renouer avec les valeurs de l'humanisme. Sa capacité de viser les origines cachées, d'ouvrir des continuités oubliées, d'établir des filiations malgré toute évidence, a servi à l'attestation d'un humanisme survivant, dont la modernité ignorait la présence. D'un point de vue éthique, on lui a reproché le manque d'inquiétude quant à l'unicité de la filiation. Autrement dit, le retour sans faille et sans hésitations vers une origine unique. Emily Apter a montré que pour Spitzer l'« étymon spirituel » qu'il cherchait dans les œuvres était dangereusement apparenté à l'idéologie de la pureté raciale.³⁰ L'éthique a permis un regard critique sur ce « modèle génétique de l'humain », mettant en question notamment l'assurance d'une archéologie philologique qui s'est spécialisée dans le retour univoque à la source.

Voici pourtant un comparatisme élaboré dans une culture « petite », qui ne se permet guère le luxe de la philologie. Il n'y a aucune profondeur à ouvrir au sein des mots et des images ; point de sondage dans le passé des expressions pour en revendiquer l'héritage. Ce que l'analyse de *civitas* nous montre est – par contre – l'émergence d'une ressource latérale. En effet, la discipline comparatiste est nourrie ici par la politique, supposant la découverte des valeurs humanistes par émancipation, non pas par introspection. À ce titre, il faut remarquer que Popovici se garde soigneusement d'explorer la source de *civitas*.³¹ Cet historien de la littérature formé à l'école française, qui fait souvent l'apologie des influences et de l'identification précise des moindres dépendances, évite à sciemment de retracer la généalogie de la « cité humaine » et ne prononce le nom de saint Augustin dans l'étude dédiée à la poésie de Mihai Eminescu. Car il ne peut pas supposer que la référence à la cité de Augustin se trouve cachée quelque part dans les plis de la cité du poète roumain ; qu'il suffit d'en décortiquer les sédiments conjoncturels pour atteindre le noyau de sens. Ce n'est pas le mot qui a transporté les contenus de l'humanisme vers la littérature périphérique, sinon les accidents historiques qui mobilisent le transfert des cadres de pensée et des institutions. De ce point de vue, la cité reste pour lui une métaphore qui recouvre une analogie développée grâce à des ressorts extra-linguistiques. Il n'y a pas une logique de la trace et de la survie qui porte le sens vers le présent de la littérature, seulement une opportunité historique : un peuple qui découvre l'humanisme par chance, en raison des errances de l'histoire. Même si l'universalité véhiculée par ce scénario est tout aussi française et euro-centrée, son trajet a été interrompu. Et c'est dans ce « trou » qui n'est pas couvert par la philologie, dans ce manque de connexion entre *civitas* et la cité du poète national roumain, que les thèmes

éthiques se déploient. C'est dans cet intervalle que se concentre l'investissement moral et le devoir de l'humanisme, c'est ici que sont vécues les passions de leur échec : l'incapacité, l'impuissance, la tragédie.



Notes

1. Dan Simonescu, « Prefață », in D. Popovici, *Romantismul românesc. Partea I-a: prima perioadă romantică (1829-1840), scriitorii de la « Dacia literară »*, avant-propos par Tudor Vianu, préface par Dan Simonescu, édition soignée par Ioana Petrescu, București, Albatros, 1972, p. 11.
2. Tone Smolej, « Anton Ocvirk (1907-1980). Contribution à l'étude de la fondation et du développement de la littérature comparée en Slovénie », *Revue de littérature comparée*, n° 319, 2006, p. 353-355.
3. Sur le rapport entre l'étude de Ocvirk et l'ouvrage de Paul van Tieghem, *La Littérature comparée*, voir Miloš Zelenka, *K teoretičnemu pojmovanju t. i. obče literature v obdobju med vojnama (Wollman in Ocvirk in njuno razumevanje van Tieghema)*, in Darko Dolinar et Marko Juvan (dir.), *Primerjalna književnost v 20. stoletju in Anton Ocvirk*, Ljubljana, Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU, 2008, p. 93-102.
4. Paul van Tieghem, *Literatura comparată* [1931], traduction et préface par Al. Dima, București, ELU, 1966, p. 46.
5. Marko Juvan, *The Invisible Other? Slovene Comparative Literature and Yugoslav Literature*, Conference Paper, May 2018.
6. *Ibid.*, p. 4.
7. Dolinar et Juvan, *Primerjalna književnost*, *op. cit.*, p. 364.
8. D. Popovici, *Studii literare*, V, *Poezia lui Mihai Eminescu*, édition soignée et notes par Ioana Em. Petrescu, Cluj-Napoca, Dacia, 1988, p. 17.
9. Pascale Casanova, *La République mondiale des Lettres* [1999], Paris, Seuil, 2008, p. 127-156.
10. D. Popovici, « Evoluția concepției literare a lui G. Bogdan-Duică », *Dacoromania*, IX, 1936-1938, p. 51. Les traductions des textes roumains en français, sauf mention contraire, m'appartiennent.
11. D. Popovici, *Tendința de integrare în ritmul cultural occidental. Curs ținut la Facultatea de litere din Cluj în anul 1939-1940*, éd. Georgina Damian et Iosif Pervain, Cluj, Litografia Nițescu, 1940, p. 16-17.
12. D. Popovici, « Prefață », in *Studii literare*, vol. I, Universitatea « Regele Ferdinand I » Cluj-Sibiu, Seminarul de istoria literaturii române moderne, 1942, p. 2.
13. Fernand Baldensperger, « Littérature comparée. Le mot et la chose », *La Revue de littérature comparée*, I, 1921, p. 21. Cette revendication d'un « nouvel humanisme » a été envisagée avec beaucoup de méfiance par le comparatisme de l'après-guerre (cf. René Wellek, « Criza literaturii comparate » [1958], in *Conceptele criticii*, trad. Rodica Tiniș, étude introductive par Sorin Alexandrescu, București, Univers, 1970, p. 295).
14. Cf. Aamir Mufti, « Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism and the Question of Minority Culture », *Critical Inquiry*, 25, 1998, p. 95-125 ; *id.*, « Orientalism and the Institution of World Literatures », *Critical Inquiry*, 36, 2010, p. 458-493 ; Emily Apter, *Zones de traduction. Pour une nouvelle littérature comparée* [2006], trad. Hélène Quiniou, Paris, Fayard, 2015.
15. Lionel Grossman et Mihai Spariosu (dir.), *Building a Profession: Autobiographical Perspectives on the History of Comparative Literature in the United States*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. IX.

16. Mufti, « Auerbach in Istanbul », art. cité, p. 106-108.
17. Popovici, *Tendința de integrare, op. cit.*, p. 33.
18. *Ibidem*, p. 202-203.
19. Popovici, *Poezia lui Mihai Eminescu*, éd. citée, p. 207.
20. *Ibid.*, p. 213.
21. *Ibid.*, p. 299.
22. E. R. Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin* [1948], trad. Stanislas Cieslik, Paris, PUF, 1956 (édition roumaine : *Literatura europeană și Evul Mediu latin*, trad. Adolf Armbruster, introduction par Alexandru Duțu, București, Univers, 1970, p. 98).
23. *Ibid.*, p. 124.
24. D. Popovici, *La Littérature roumaine à l'époque des Lumières*, Sibiu, Centrul de Studii și Cercetări privitoare la Transilvania, 1945.
25. D. Popovici, *Studii literare*, IV, *Santa Cetate. Între utopie și poezie*, édition soignée et notes par I. Em. Petrescu, Cluj-Napoca, Dacia, 1980, p. 133-150.
26. Popovici, *Poezia lui Mihai Eminescu*, éd. citée, p. 329.
27. D. Popovici, *Studii literare*, VI, *Eminescu în critica și istoria literară română*, édition soignée, notes et bibliographie par Ioana Em. Petrescu, Cluj-Napoca, Dacia, 1989.
28. Popovici, *La Littérature roumaine à l'époque des Lumières, op. cit.*, p. 211.
29. Erich Auerbach, « Philology and "Weltliteratur" » [1952], trad. Maire Said et Edward Said, *The Centennial Review*, 13, n° 1, 1969, p. 1-17.
30. Apter, *Zones de traduction, op. cit.*, p. 41.
31. En fait, il mentionne la source augustinienne de ce concept dans une étude, déjà citée, dédiée à l'ouvrage de 1850 de I. Heliade Rădulescu, *Santa Cetate* (La Cité Sainte) (Popovici, *Santa Cetate. Între utopie și poezie*, éd. citée, p. 134).

Abstract

Ethics of Comparativism in the East: The Positivist Comparativism of the French School and the New National Literary History between the Two Wars

Trained in France at the end of the 20th century, the literary historian D. Popovici (1902–1952) contributed to the Romanian reception of the positivist comparative method of the “French school” associated with Fernand Baldensperger and Paul Hazard. Like with the Slovenian A. Ocvirk (1907–1980), his attempt to reconcile the national literary history with the comparative perspective would lead him to the solution of a “national-based comparison,” a formula that defines a model of literary history dedicated to the convertible forms of local literary practices. But beyond the methodological aspects, positivist comparativism function in Romanian culture as a symbol of humanistic values. At the heart of many of Popovici’s writings, the humanities challenge the particular project of a national literary history. The article addresses, from an ethical perspective, this internal conflict of values caused by the import of a scientific methodology, rising the question of the articulation between the general figures of the human and literary nationalism in a “minor” literature in the European space.

Keywords

comparative literature, “French school” reception in Central and Eastern Europe, humanism, A. Ocvirk, D. Popovici