

ESSAIS CRITIQUES/REVIEW ESSAYS

Multiple Convergences: Ecocriticism and Comparative Literary Studies

JESSICA MAUFORT

I. Introduction

Two decades into the twenty-first century, concerns over the accelerating pace of climate change and its manifold challenges have risen to the forefront of debates both in public and academic spheres. In news broadcasts, for instance, some of the most recurrent topics include the increased frequency of ecological disasters. While the issue of waste disposal and the task of finding more sustainable means of dwelling on Earth primarily retain the attention of scientists and the general public, the interdisciplinary field of ecocriticism in social sciences and the humanities investigates the intricate interface between “culture” and “nature.” In so doing, ecocritical scholars, activists, and artists fulfil a most important task, one that must complement scientific research currently being carried out to remedy the ecological crisis: sustainability must also be achieved through a critical questioning and re-evaluation of sometimes deeply-rooted cultural and epistemological conceptions. Conducting research in the various disciplines of the humanities – such as literature, history, figurative and performing arts, film studies, cultural studies, or political sciences –, ecocritics and ecopoets call for reflections on the philosophical roots of our conception(s) of the environment, the motives underlying human cultures’ (ab)use of natural resources, as well as our shared sense of ethical responsibility. “Can ecocriticism save the world?” some may ask, either genuinely or with a touch of blasé sarcasm. Themselves tormented by this question, ecocritics generally embrace a programmatic self-criticism in such a way as to constantly renew and improve their methodological approaches, discourse, and scope of investigation.

The following pages provide an overview of the ways in which, over the last few years, the critical field of literary ecocriticism has diversified

Marc Maufort - 9782807612792

its geographical and cultural perspectives as regards its choice of textual corpus. By investigating the points of convergences between ecocriticism and comparative literature, this review essay aims to show how numerous ecocritical studies have contributed to expand a field that was originally viewed as a product of American academe and primarily focused on texts written in English. The following two subsections offer to non-specialists a preliminary synthesis of the main definitions and paradigms of ecocriticism.

Preliminary Definitions and Delimitations

Such versatility can already be detected in the initial definitions of ecocriticism and the various modifications they underwent over the years. First of all, the term “ecocriticism” is in itself problematic. Other formulations are also used, i.e. “green humanities,” “environmental (literary) humanities,” “literature and environment,” and “literary ecology.” As Cheryll Glotfelty remarks in the landmark book, *The Ecocriticism Reader* (1996), “*ecocriticism* was possibly first coined in 1978 by William Rueckert” (xx) in one of the first essays seeking to develop “an ecology of literature” or “an ecological poetics by applying ecological concepts to the reading, teaching, and writing about literature” (Rueckert 107). The most authoritative definition of ecocriticism is that advanced by Glotfelty herself: “Simply put, ecocriticism is the study of the relationship between literature and the physical environment” (xviii). Despite its vagueness, this definition as it stands aptly encompasses the myriad ways in which ecocriticism has developed. Moreover, the analytical methods and critical paradigms of ecocriticism also prove difficult to define. As Richard Kerridge claims, the “starting point for the ecocritic is that there really is an unprecedented global environmental crisis, and that this crisis poses some of the great political and cultural questions of our time” (5). The issues of scarcity and management of resources, pollution, global warming, toxicity, and species extinction constitute some of the well-known problems discussed in cultural debates over environmental crisis. However, unlike ecologists, ecocritics delve deeper into these questions by re-examining the basic principles underlying Western, rationality-based, philosophy: i.e. they interrogate our very conceptions and perceptions of “nature,” “culture,” “the environment,” the “human,” the “animal,” and “the world.” As Glotfelty states, “ecocriticism takes as

its subject the interconnections between nature and culture, specifically the cultural artifacts of language and literature” (xix). The ultimate aim, it would seem to Kerridge, is “to evaluate texts and ideas in terms of their coherence and usefulness as responses to environmental crisis” (5).

Ecocriticism can neither be simply amalgamated with nor be reduced to the philosophy and practice of environmentalism. As I shall explain in further detail below, the first stage of ecocriticism – deep ecology – precisely developed in reaction to what was termed “shallow environmentalism”: while the latter indicates concern about environmental issues, its proponents do not challenge “the ruling socio-economic order” and Western values, such as “liberal democracy, human rights, Christianity, and notions of historical or scientific progress” (Garrard 22). “Shallow environmentalism” is thus characterised by a non-radical and technocratic human management of the Earth, a project which Martin Lewis calls “Promethean environmentalism” (15–17). This persisting human-centred focus is denounced by more subversive forms of environmentalism: this is precisely where ecocriticism begins.

The Vexed Question of Theory: Ecocritical Methodologies and Principles

In his *Cambridge Introduction to Literature and the Environment* (2011), Timothy Clark stated that “no distinctive method defines environmental criticism” (4). Glotfelty’s and Kerridge’s preliminary definitions of the field highlight the strong interdisciplinary drive of ecocriticism, as its dual focus on “nature” and “culture” aims to de-cluster scientific disciplines and to foster enriching dialogues between the “hard sciences” (e.g. biology and physics) and the social sciences (e.g. literature and philosophy). As a result, major ecocritical “trends” or approaches comprise: deep ecology, ecofeminism, animal studies (zoocriticism) and posthumanism, social ecology and eco-Marxism, Heideggerian ecophilosophy, ecophenomenology, social and environmental justice, postcolonial ecocriticism, urban ecocriticism, material ecocriticism, ecopoetics, studies of the Anthropocene, and the very recent field of energy humanities. Thus, the choice of ecocritical method and reading of texts will significantly vary according to the selected type of conjoined critical concepts from these fields.

As in other literary movements, some ecocritics favour a thematic approach, focusing on materials with a clear environmental focus.

Many of such studies are overtly eco-political (activist) and ethical in scope. While some critics do balance thematics with aesthetics, others exclusively investigate the question of form, genres, and modes, sometimes scrutinizing artistic works that do not necessarily feature any ecological concerns. Finally, a third cluster of scholars, such as Freya Matthews, Lawrence Buell, Patrick D. Murphy, Timothy Morton, and Serenella Iovino seek to lay down the theoretical and philosophical premises of ecocriticism. Nevertheless, ecocritics' diverse research methods are informed by the same major principles: a rejection of dualistic binaries rooted in anthropocentric (human-centred) and speciesist (favouring one species over others) epistemologies and cosmologies. Instead, an ecocritical study strives to adopt an ecocentric or biocentric perspective in its analysis of themes, poetics, aesthetics, and even teaching pedagogy.

Finally, in addition to its core transdisciplinary outreach, ecocriticism has also progressively come to study a wide range of artistic processes and products, historical events, as well as political, philosophical, and sociological concepts and issues, "in which, and through which, the complex negotiations of nature and culture take place" (Garrard 5). Most importantly, the notion of "nature" or the "world" has now been expanded "to include the entire ecosphere" (Glotfelty xix). Such amplification not only reflects the area of expertise from which the critic approaches ecological issues: it has become increasingly apparent that this diversification also depends on the local culture that informs both the text under scrutiny *and* the critic's methodology and concerns.

To illuminate the current multifariousness of environmental criticism, this review essay first re-examines its early iteration as "deep ecology" and its development as an academic field of research, an impulse particularly noticeable in America. Subsequently, insights from Indigenous and (post) colonial studies broadened the field's cultural and geographical scopes. The most recent developments have to do with Latin American, African, Irish, and Asian branches of ecocriticism, which extend postcolonial ecocritical debates into world literature. Finally, ecocritical studies have been booming in Europe these last few years, with a myriad of studies examining and theorising localised European material. Postcolonial and European contexts show strong affiliations with the field of comparative literary studies.

II. Keystones: Deep Ecology and “American Ecocriticism”

Although some might disagree, the flourishing of ecocriticism as an organised academic field mostly began in the United States. Because ecologically-minded scholars in literature “did not organize themselves into an identifiable group,” the field of literary studies was mistakenly considered as behind the times when compared to other humanities disciplines that had been “‘greening’ since the 1970s” (Glotfelty xvi). The first association specifically devoted to environmental criticism was founded in 1992, i.e. ASLE: The Association for the Study of Literature and Environment, with Scott Slovic as its first President. Its journal, *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, was subsequently created in 1993 by Patrick D. Murphy. Literary ecocriticism also gained in visibility around that time in academic curricula and programmes (see Glotfelty xvii). However, in Glotfelty’s synthesis of this “birth of environmental literary studies,” one can detect a predominantly American orientation foregrounded in subject matters and cultural issues: the wilderness narrative and the genre of nature writing as practised by American authors were recurrent topics of investigation. These issues may evidently be linked to the time-honoured concepts of the frontier and the pastoral, as well as the American transcendentalist tradition that have marked the American ecological consciousness over the centuries. To understand the reasons for privileging these artistic genres and cultural issues, one should relate them to the wider philosophical and methodological orientations that characterised this “first-wave ecocriticism” (Buell 8). The latter was largely marked by the movement of “deep ecology,” which articulated the foundational concepts for ecocritical thinking.

Deep ecology arguably constitutes the most radical and influential critique of the shallow environmentalism hinted at above. This movement advocates for a drastic shift to a nature-centred, i.e. an ecocentric or biocentric, system of values (Garrard 23–24). A subversive form of philosophical ecocriticism, deep ecology emerged in the Sixties, notably under the guidance of philosopher Arne Naess, who identified the founding tenets of the movement (Naess 68). The ecocentrism as developed by deep ecologists is in stark opposition to the hierarchical dualism between the non-human and the human that has been deeply embedded in Western philosophy and culture since the Enlightenment.

This humans-nature “hyperseparation” harks back to Descartes’s polarisation between mind (humans and thinking species) and body (animals and nature as unconscious machines) (see Plumwood *Feminism* 115). This hierarchy resulted in the objectification of (allegedly) non-thinking entities and the elevation of the human cogito as the centre of the world. This commodification was aided by the advent of modern science and technology in Western Europe. By contrast, the crucial key concept of ecocentrism is predicated upon an egalitarian stance towards all life forms – a “recognition of intrinsic value in nature” (Garrard 24) and of the web-like interrelations between earthly creatures. In the long term, biocentrism pleads for “a return to a monistic, primal identification of humans and the ecosphere” (Garrard 24).

First-wave ecocritics are further characterised by their exclusive examination of natural environments and their endeavour to devise a possible “environmental literary canon.” The primary focus on natural locations stems from the “earthcare” agenda of the field, while a redefinition of “the concept of culture itself in organicist terms” is sought so as to defeat the humanity-nature philosophical hierarchy (Buell 21–22). Typically, the genre of nature writing – i.e. “the bringing together of science and the *belles lettres*” (Cranston 363) – constituted the main interest of many scholarly works in the first stage of ecocriticism, alongside Romantic poetry and wilderness narratives (Garrard 5). Interestingly, unlike factual “nature history writing,” nature writing was already a hybrid, interdisciplinary and subjective form from the start: as CA. Cranston explains, it is “concerned with the relationship between the human and non-human, expressed through data (the language of scientists) and metaphor (the language of poets)” (363). The taxonomy of nature writing initially encompassed many types of non-fictional texts (e.g. diaries recounting country life, field guides, natural history essays), but remained within the “conventional genres of the pastoral or of the mimetic rendition of nature” (Bellarsi “Ecocriticism” 163).

Deep ecology and Naess’s ecocentric theory also sparked numerous debates, especially as regards the exact nature of “intrinsic value” and of the “entities” and “forms” endowed with it (Garrard 24–25). The appeal to a “greater scientific literacy” by first-wave ecocriticism also relies on questionable premises, as it presupposes the assumption of a stable “human condition,” praises “the scientific method’s ability to describe natural laws,” and envisages science “as a corrective to critical subjectivism and cultural relativism” (Buell 18). Most importantly, criticism about

the potential misanthropy of biocentrism was raised when “advocates such as Dave Foreman and Christopher Manes [...] made inhumane and ill-informed statements about population issues” (Garrard 25). The misanthropic tendencies of deep ecologists resurface in their “pursuit of an ‘aesthetics of relinquishment,’” i.e. an aesthetics of “environmental writing” whose non-anthropocentric viewpoint occasionally verges on “wholly eliminating human figures from its imagined worlds” (Buell 100). From this derives the potential slippage of deep ecology into a pastoral vision of nature, which is not only free of the polluting presence of humanity, but which also privileges the harmonious balance of the environment instead of its inherently fluctuating quality (Garrard 65).

To put it in a nutshell, in reaction to the early stages of the field, the “revisionists” of the “second-wave ecocriticism” integrated into their ecocritical approaches a “sociocentric perspective” which acknowledges the critic’s embeddedness into social institutions, and thus into the political sphere (Buell 8). These scholars have reinforced the emphasis on the complex interlocking between given cultural frameworks and the representation of the non-human world in artistic production. In this regard, significant contributions emanated from the trends of ecofeminism, the social and environmental justice movement, postcolonial ecocriticism, and animal studies. Branches such as social ecology, urban ecocriticism, ecopsychology, and ecophenomenology further examined the cultural constructions of space as well as the individual’s navigation and perception thereof.

III. Decolonizing “Nature”: From Postcolonial to World Ecocriticism

Significantly, these social-oriented ecocritical branches marked an increase in transnational and transcultural perspectives within the field. In “second-wave ecocriticism,” the deep ecological notions of bio-egalitarianism and of earthly life as an interconnected system were further nuanced in the light of cultural and epistemological specificities. Indeed, the logic of domination of the Earth is predicated upon more factors than just an anthropocentric worldview. For instance, ecocritics with a (post) colonial and/or feminist focus respectively denounced the fact that Naess’s critique of anthropocentrism in favour of a bio-egalitarianism overlooked the racist and male-centred underpinnings Western rational culture. Thus,

“anthropocentrism” denotes but one kind of rigid hierarchical duality, as the term suggests that all human beings equally share a philosophical/cosmological separation from the environment. Instead, everyday and institutionalised forms of discrimination based on gender and ethnic, religious, class, or cultural differences, both in past and present times, reveal that many human beings were associated with a “natural” world viewed as an inferior, unintelligent, and disposable object. These oppressive associations typically concerned women, Indigenous people and other marginalised communities, children, animals, and disabled individuals. They also served as legitimising arguments during the colonisation of the “New Worlds.” The concepts of wilderness, the pastoral, and nature writing were revised in the light of these loaded pairings: in his famous article, “The Trouble with Wilderness,” William Cronon unveils the ideological constructedness, or “cultural invention” of wilderness in the United States (79), a myth which is closely linked to the sublime and the frontier imaginary. These supposedly “virgin,” uninhabited, and remote natural places – as in many an American national park – were actively tamed, re-organised, and emptied of their prior Indigenous dwellers by early settlers and subsequently by many conservationists.

As the subject matter of Cronon’s study shows, just as in postcolonial studies, the critique of the first environmental premises of ecocriticism emerged from the American “centre” itself. A turning point was Joni Adamson’s book, *American Indian Literature, Environmental Justice and Ecocriticism* (2001), which opened up the initial literary canon of ecocriticism to texts by and perspectives of Native Americans. This study helped bring to the fore an analysis of the various struggles experienced by these long-marginalised communities, especially in relation to environmental questions and conceptual revisions of the notion of “nature.” Such a project also tied in with the correlated insights from activists, writers, and scholars researching the combined phenomena of environmental and social injustice (e.g. Di Chiro). Concomitantly, the introduction of a Native American corpus reinforced deep ecology’s interest in non-dualist epistemologies. Indeed, many of these Indigenous cosmologies nurture a dialogue with the non-human biosphere that fundamentally differs from Euro-American anthropocentrism and its propensity towards a consumerist and progress-based control over the Earth (Dreese 6). On the other hand, much work was done to debunk the controversial stereotype of the “Ecological Indian,” which derives from the notions of the “primitive” and “noble savage,” as well as colonialist

perspectives (Krech III; Harkin and Lewis). While “[t]he assumption of indigenous environmental virtue” (Garrard 129), predicated upon the Natives’ animistic beliefs, may potentially improve the general perception and the status of these communities (135), it actually tends to reinforce the myth of “the non-European ‘other’” (129).¹ Following in the wake of Adamson’s book, the major contributions specifically studying the representation of Indigenous and other ethnic minorities in relation to the environment in American literature include: Adamson, Evans, and Stein’s *The Environmental Justice Reader* (2002), Dreesé’s *Ecocriticism* (2002), Schwenger’s *Listening to the Land* (2008), and Ray’s *The Ecological Other* (2013). A recent collective work of note in this specialised field is Monani and Adamson’s *Ecocriticism and Indigenous Studies* (2016).

However, as today’s ecological crisis forces us to think in terms of combined local and global scales, ecocritical studies of Indigenous cultures and literatures favour transcultural approaches as well as transnational corpuses. For instance, Monani and Adamson’s edited book juxtaposes contributions discussing a vast array of texts, artistic production, and practices by Native Americans, Māoris, First Nations people, Sámi people, Indian Indigenous people, the Zoque people, as well as Latin American and Amazonian Indigenous people. In the field of postcolonial environmental criticism, such cross-cultural conversations often exceed a trans-Indigenous scope: given the polysemous nature of the term “postcolonial,” ecocritics in this area may choose and compare texts emanating from the former settler or occupation colonies around the world, or, in the case of English-speaking regions, from countries belonging to the Commonwealth. Both Indigenous and non-Indigenous narratives may be examined. The term “postcolonial ecocriticism” has arguably been popularised by Tiffin and Huggan’s seminal work, *Postcolonial Ecocriticism* (2010). The turn of the twenty-first century saw the flourishing of similar endeavours to place the two fields in a mutually-enriching dialogue. The most notable monographs within literary studies examining this alliance are Huggan and Tiffin’s co-authored book, DeLoughrey and Handley’s *Postcolonial Ecologies* (2011), Wright’s *Wilderness into Civilized Shapes* (2010), Roos and Hunt’s *Postcolonial Green* (2010), Crane’s *Myths of Wilderness in Contemporary Narratives* (2012), and more recently, DeLoughrey, Didur, and Carrigan’s *Global*

¹ See Garrard’s summary of how these different concepts crystallise in the myth of the “Ecological Indian” (129–45).

Ecologies and the Environmental Humanities (2015). Predating these publications, the important milestones in the history of postcolonial ecocriticism include Helen Tiffin's *Five Emus to the King of Siam* (2007), and several monographs focusing on the landscapes and literatures of the Caribbean (e.g. DeLoughrey, Gosson, and Handley (2005); Campbell and Somerville (2007)).

The interdisciplinary field of postcolonial ecocriticism developed in reaction to the strong biocentrism and “claims to universality” of deep ecology (Guha 71), to the notion of a dehistoricised nature (Guha; DeLoughrey and Handley), to the arguably “elitist” and “whiteness” of mainstream American environmentalism (Guha; Huggan “Greening” 703), as well as to the prevalence of an Anglo-American national framework (DeLoughrey and Handley 20). These last two aspects implied that some environmental issues were overlooked (such as American militarism), and that the ramifications of some philosophical, cultural, and epistemic concepts (e.g. wilderness as pristine areas devoid of human presence) were not envisioned outside a particular socio-cultural and geographical point of view (Guha). Indeed, an excessively biocentric and elitist conception of wilderness which forcibly removed Indigenous, marginalised, or poor populations from the “targeted conservation wilderness area” (DeLoughrey and Handley 21) is often complicit with a discriminating economic tourism, in which “the enjoyment of nature is an integral part of the consumer society” (Guha 79). As another example, Huggan and Tiffin discuss how some fictional works by writers from Africa, the Pacific islands, Aotearoa New Zealand, and Canada denounce the environmental racism pervading the decision-making process of their governments and/or of foreign polluting companies. Indeed, their destructive effects on the environment and Indigenous people in particular are overlooked in the name of economic development. In exploring the multiple ramifications of such events, postcolonial ecocriticism shows its indebtedness to social ecology’s critique of capitalist and institutionalised systems of domination as contributing to alienated intra-human relationships and human/nature interactions.

Evidently, these postcolonial, transcultural, and transnational approaches to environmental issues as well as their literary representations raise questions of comparative methodology, whether ecocritics opt for a dialogue between American and non-American corpuses, or for a juxtaposition of narratives from the Commonwealth, Third-World, and/or postcolonial regions only. In any case, Rob Nixon warns against

merely “diversifying the canon” of texts: not only should predominant paradigms, such as the centre-periphery, be re-imagined, but Euro- and American-centric reference systems must also be avoided. Accordingly, the concepts of wilderness, the pastoral, and the genre of nature writing as deployed in Anglo-American philosophy and literature may not be simply transposed to other cultural, social, human and non-human contexts if one wishes to avoid perpetuating “an unthinking and self-defeating form of cultural imperialism” (Cronon 82). On the one hand, non-Euro-American artists revise and adapt these notions and literary forms; on the other hand, they may rely on different system values, historical backgrounds, and aesthetic experiments in order to transcribe their distinct relation to the environment as informed by local knowledge and practices. Indeed, the very specific connotation of “wilderness” as designating “empty,” virgin lands is inconceivable for non-dualist, non-anthropocentric, and/or Indigenous cosmologies, in which the entire ecosphere is full of agential presences manifest in plants, animals, the natural elements, and spirits. Furthermore, utilitarian agendas of working the land, pastoral conceptions of gardening, as well as purely Western or rational versions of natural science at large must similarly be “decolonised,” i.e. attuned to the specificities of native flora, fauna, and cultures (Plumwood “Decolonising”; Kincaid’s *My Garden*).

At the same time, these postcolonial ecocritical projects do not aim at establishing binary comparisons that would categorically exclude formerly established, Western modes of dwelling in and representing the non-human world. For instance, Huggan and Tiffin show how selected texts by writers from Australia, South Africa and the Caribbean may be understood as offering a “*partial rehabilitation of the pastoral*, either in terms that are self-consciously ecocentric or that work towards a re-appraisal of more pragmatic, though not necessarily non-idealised, pastoral modes” (85, my emphasis). Rose and Davis’s *Dislocating the Frontier* (2005) and Dixon and Birns’s *Reading Across the Pacific* (2010) similarly engage in a cross-pollinating dialogue between American and Australian concepts (e.g. the frontier) and artistic/philosophical movements (e.g. transcendentalism). Therefore, these transnational juxtapositions and exchanges take into account Nixon’s early prediction: namely that the most important challenge in bridging postcolonialism and ecocriticism lies in the negotiation between the local (“literature of place,” a nationalised critical framework) and the global (e.g. issues of displacement and cosmopolitanism) (Nixon 235–45).

Recent studies in postcolonial ecocriticism, comprising Nixon's *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor* (2011), DeLoughrey, Didur, and Carrigan's co-edited volume, and Monani and Adamson's edited work, rise up to that challenge.

Most importantly, transnational discussions indicate how the traditional theoretical paradigm of the "postcolonial" is currently morphing into that of globalisation and world literature. Slovic, Rangarajan, and Sarveswaran's pioneering edited collection, *Ecoambiguity, Community, and Development* (2014), deserves a special mention. The editors pursued their endeavour towards a "global ecocriticism" of sorts in another volume entitled *Ecocriticism of the Global South* (2015). It offers an impressive bundle of international contributions by scholars "living in, coming from, or in other ways deeply familiar with regions of the world (even in the Northern Hemisphere) that have traditionally been un- or under-represented in [...] ecocritical scholarship" ("Introduction" 2). Through these multicultural voices, the editors aim to show that "[t]he North American and Western European 'centrism' of ecocriticism and environmental artistic and journalistic expression is an illusion – or rather, a delusion on the part of scholars based in North America and Western Europe" (9). In addition, what recurs in these discussions is "a critique of the impacts of global capitalism, a force largely transplanted from the Global North to the developing world" (9).

In terms of geo-cultural scope, some contributions in *Ecocriticism of the Global South* represent two innovating developments in the field of environmental criticism, i.e. the rapid emergence of scholarship devoted to Irish and Asian artistic/literary production respectively. In the last few years, the dialogue between ecocriticism and Irish studies has intensified, with the most recent monographs comprising Flannery's *Ireland and Ecocriticism* (2015), Potts's *Contemporary Irish Writing and Environmentalism* (2018), and Wenzell's *Woven Shades of Green* (2019). In these book-length studies, Irish culture, ecologies, and literature are at least in part examined through the lenses of (eco-)imperialism and/or postcolonial ecocriticism. The other flourishing trend – Asian ecocriticism – decidedly opens the postcolonial to world literature. Among the numerous contributions in that area, Estok and Kim's edited collection, *East Asian Ecocritisms* (2013), proves an indispensable tool for the neophyte: its remarkable multicultural scope not only introduces the reader to key ecocritical concerns and challenges specific to Taiwan, Japan, China, and Korea, but also enables him/her to juxtapose these

regions and their “eco-literatures” as a way to establish both differences and similarities between them. And yet, one can only hope to gain but “partial visions” of the “enormous” field that is East Asian ecocriticism (Estok 2). The impossibility to acquire a vision of totality is also due to “matters of distortion and of how we see” (2). The editors and some contributors evoke the potentially imperialist or centric aspects characterising Anglo-European ecocritical perceptions. This book reacts to “the one-sidedness of information flows, a one-sidedness that predictably and dangerously reiterates colonialist dynamics and structures” (2). Thus, Estok and Wim’s volume takes “the question of carrying across, [of] translations” as one of its core concerns (Estok 2). So far, most of the literary texts discussed in the monographs mentioned in this review essay are written in English. Moreover, only a minority of ecocritical scholarship compares linguistically mixed corpuses, in the manner of Hoving’s book, *Writing the Earth, Darkly* (2017), which examines literary works from both the English-speaking and Dutch-speaking Caribbean. Certainly, such linguistic comparative projects pose a number of methodological challenges. Nevertheless, they could substantially enrich ecocritical investigations.

To conclude this section on the ever-expanding map of postcolonial or world ecocriticism, let me mention a few titles from the booming array of ecocritical publications that concentrate on the regions of Latin America and Africa. For the former, one could cite McNee’s *The Environmental Imaginary in Brazilian Poetry and Art* (2014), Anderson and Bora’s *Ecological Crisis and Cultural Representation in Latin America* (2016), and Murphy and Rivero’s *Written in the Water* (2017). Book-length investigations of African ecologies and green literature and aesthetics include: Caminero-Santangelo’s *Different Shades of Green* (2014), Moolla’s *Natures of Africa* (2016), and McGiffin’s *Of Land, Bones, and Money* (2019).

IV. The Mosaic of “European Ecocriticism”

In a manner that perhaps some will find unusual, from the “New Worlds” we now turn to the “Old Continent.” The last few years have seen an extraordinary growth in research and publications that examine the very modalities of ecocriticism in non-Anglophone regions and academic circles. If “the very active branch of British ecocriticism” is “the one most visible to non-European eco-scholars across the Atlantic” (Bellarsi,

“European” 129), national trends from the continent increasingly receive attention, thanks to innovative work by ecocritics, such as Serpil Oppermann in Turkey, as well as localised research groups, such as The Nordic Network for Interdisciplinary Environmental Studies (NIES). The principal ecocritical journal in continental Europe, *Ecozon@*, is a joint initiative of GIECO (Grupo de Investigación en Ecocrítica, Universidad de Alcalá) and EASLCE: the European Association for the Study of Literature, Culture, and Environment. As such, the journal has published several issues exploring regional European trends of ecocriticism and environmentally-aware artistic production. Furthermore, the journal actively promotes linguistic diversity, as it accepts contributions in English, Spanish, French, German, and Italian.

This sense of multiplicity precisely constitutes one of the central challenges for European ecocriticism and scholars researching European material: more precisely, the complexity of such ecocritical research lies in the sheer diversity of languages, as well as of cultural, political, and geo-physical contexts that characterise the continent. It suggests a sense of fragmentation, which is more deeply felt by European practitioners than their North American, and perhaps even British, colleagues (Bellarsi, “European” 126–28). Taking Canada as a point of comparison, Franca Bellarsi observes that “[a]s reductive these concepts may be, Northrop Frye’s “garrison mentality” [...] and Margaret Atwood’s focus on survival [...] at least confer some degree of national/continental identity on non-indigenous Canadians” (127). These notions have of course been interrogated and adapted, but Bellarsi points out that, from an outsider point of view, “they at least appear to offer, as in the U.S. with its past Frontier, some shared human experience of Nature from shore to shore (if only as a mere hypothetical starting point), and therefore to hold some confidence-giving, potential promise of federating a community of ecologists spread over a huge landmass the size of a continent.” There is simply no such “common denominator” (127) which would make up a European “ecological identity” (Bellarsi 126).

In an illuminating panel discussion coordinated by Carmen L. Flys in 2010, prominent ecocritics from Europe shared their perspectives on the development of the field in their home regions. Very interestingly, the questions posed by Flys for the panel were rooted in a comparison with the state of the discipline in the United States. For example, the first question was “is ecocritical theory and practice understood the same way in Europe as in the United States?” The second question asked: “Do

key concepts such as nature, pastoral, and wilderness mean the same in Europe in the United States?” (Flys 109). In relation to linguistic multiplicity, the question of terminology constitutes a major concern: the very terms “nature,” “wilderness,” “environment,” and “sense of place” often cannot be readily translated into some European languages. Some eco-scholars even contest the label “ecocriticism”: José Manuel Marrero Henríquez (Flys 111) and Hennig Fjórtoft (114) argue that it may not be necessary for the researcher to explicitly refer to that term to qualify his/her environmentally-aware research in the humanities: “environmental history and environmental justice are examples of neighbouring fields where quite similar research is produced without any connection with ecocriticism whatsoever” (Flys 114).

The reluctance to employ the term “ecocriticism” also stems from differences in theoretical sources (111) as well as in localised cultural, political, and historical backgrounds. Axel Goodbody states that this term “is not popular in Germany: the ‘öko-’ prefix sounds ugly, and is associated with a purely thematic approach, one reinforcing the instrumentalization of culture for political ends” (Flys 111). Similarly, the notion of “sense of place,” denoting the individual’s “knowledge of and commitment to a particular locale,” is a “prerequisite for environmental ethics” in the American tradition (Heise 3). Yet, in the German context, this concept is not only difficult to translate (*Heimat* might be the closest term), but after the second world war *Heimat* was also “doubly tainted by its association with a bourgeois tradition [...] and by its abuse in Nazi propaganda focused on reconnecting to ‘blood and soil’” (3). This example illustrates how, in Europe, “nature” has generally been dissociated from the idea of national identity (Goodbody and Rigby 3).

Another reason for these terminology and epistemic issues has to do with the various topographies of European landscapes and the Europeans’ relations with them, which fundamentally contrast with the American experience of the terrain: Iovino points out that the concept of cultural landscape “is more extensively researched in Europe than the concept of place,” place being “more susceptible to interpretation in philosophical, sociological or anthropological terms [...] than a typically literary category” (Flys 112). Indeed, in the German variant of ecocriticism, *Heimat* could be substituted with *Landschaft*, which “plays a central role that might seem comparable to the American emphasis on place, yet *Landschaft* in this context usually means humanly transformed landscapes that combine culture and nature rather than the wild landscapes that

typically inspire conservation in the American context” (Heise 3). This concern is also true for the Italian territory, as Patrick Barron observes that “Italy is rife with overlaying human and nonhuman signs of residence and alteration” (Barron xxiv). The Italian rural landscape is characterised by “an overlapping, long-evolved spatial organization of land and housing.” Therefore, although “in Italy there is plenty beautiful ‘wilderness,’” “in the Italian language there is no equivalent of the word” (xxv).² Expanding these reflections to the Mediterranean regions, Elena Past argues that ecocritical investigations focused on these locales necessarily include the issues of human-engineered modification, the urban, “impurity” and dirt, as well as a strong human/non-human “cohabitation” (Past 370–71). Therefore, as Goodbody and Rigby summarise, ecocriticism in Europe “is likely to be primarily concerned [...] with the pastoral rather than wilderness, given the shaping impact of relatively dense populations on the land over the centuries, and hence with a largely domesticated and, in places such as the low countries, even ‘artificial’ nature dependent for its survival on human agency” (2–3).

However, there seem to be some exceptions to the “commonplace” idea that wilderness “has long been surpassed in European imagery,” as Lovino suggests (Flys 112). Indeed, in Nordic countries, the environment is still linked with a wilderness imaginary, which incidentally recalls the myth of the Great North in Canada. Werner Bigell is quick to show its constructedness: “The North too is a cultural projection screen, perceived as the last frontier, a space for adventurous explorers, a pure land never touched by industrialization, a treasure chest of resources, a setting of naturalistic tales, and an empty land” (Bigell 1). Arguably, these regions appear to be located on the margins only in the eyes of those residing in Western Europe’s metropolises. Instead, the landscapes of northern Scandinavia, northern Russia, northern Canada, Alaska, Greenland, and Iceland are all interconnected by the “seascape of the Arctic Ocean” (2). Interconnection also characterises the long history of cohabitation and exchange between European and Indigenous populations dwelling in these cold areas unamenable to agriculture (2). Nowadays, common challenges such as climate change and the economic and technological exploitation of resources also bind these regions and their inhabitants together. To counter outsider perspectives on this “Northern imagery of

² As in German, one must rely on approximate Italian expressions, such as *regione selvaggia* [wild region] or *territorio incolto* [uncultivated territory] (Barron xxv).

white emptiness,” Bigell and other scholars call for a “platial perspective,” which implies “seeing the North and its complicated interactions from the inside [...] as well as seeing people as part of their ecosystems” (Bigell 4).

Such projects anchored in comparative interconnectedness between different geographies and cultures are also of paramount importance for continental European eco-scholars. Europe must find its own ecocritical tradition (Flys 119)—albeit one rooted in mosaic-like, “*bioregional networks of thought and research*” (Bellarsi, “European” 128, emphasis in original). At the same time, Marrero Henríquez highlights that ecocriticism in America developed thanks to “Humboldt’s geography, Haeckel’s ecology, Stuart Mill’s idea of a stationary state of the economy, or Spinoza’s ethics” (Flys 114), thereby alluding to a long cross-Atlantic theoretical dialogue. Another instance of this cross-Atlantic conversation is provided by the Spanish branch of ecocriticism, in which Marrero Henríquez sees “more critical interest in the study of Latin American literature,” despite a potentially rich Spanish environmental literature (118). Beyond institutional compartmentalization, the differing methods of academic circles, the notorious funding issue, and gaps between academic and public spheres, or between public awareness and government policy making regarding ecological problems, the participants in Flys’s panel discussion remain determined. They exhort researchers to engage in comparative work between the regional branches of European ecocriticism, as well as between their various internal human cultures, environments, languages, and literary traditions (119–21).

Finally, taking place almost ten years ago, this pioneering panel discussion led by Flys commented on the absence of any existing ecocritical conference in French (110). Today, this situation has changed, as illustrated by a recent international conference in Perpignan (University of Perpignan, Via Domitia, June 2019) in which a good deal of the contributions were presented in the French language. Moreover, the remarkable flourishing of “French ecocriticism” should be noted. I specifically refer here to critical investigations of environmentally-aware, eco-poetic artistic and/or literary work that is published in French, or that examines Francophone territories.

Interestingly, this branch of ecocriticism has gained prominence not thanks to France-based critics only: Stephanie Posthumus from Québec, Daniel Finch-Race from the United Kingdom, and Pierre Schoentjes from Belgium recently published groundbreaking volumes attempting to theorise and federate critical voices around this subject. French academe,

however, has a strong comparatist tradition: numerous French ecocritics, such as Bertrand Guest and Alain Suberchicot, put Francophone literature in conversation with that of other geographic, cultural, and linguistic regions. In his book entitled *Ce qui a lieu: Essais d'écopoétique* (2015), Schoentjes first offers an overview of the difficulties of including the discipline of ecocriticism into the French institutional system (22–24). Importantly, comparative studies played a crucial role: for instance, Americanist Suberchicot's *Littérature et environnement* (2012) not only included Francophone fictional works alongside non-Francophone ones, but, as the book was written in French, it also reinforced the visibility and relevance of ecocritical approaches to French literature inside French academe itself. Indeed, the first problem proved to be the linguistic barrier: “as none of the major [ecocritical] studies have been translated into French, the framework remains inaccessible to the majority of critics here” (Schoentjes 22, my translation). Second, the foundational figures of ecocriticism appeared – at least at the beginning – “less theorists than excellent readers of American, and then British, literature” (22, my translation). Finally, the difficulties also stem from the painstaking inclusion of cultural studies in French academe and curricula “where they are frequently condemned as too specific to a community and as displaying a naive commitment” (22, my translation). In France, cultural studies were also criticised for their inclusive literary canon that transcends the *belles lettres* (22–23). Significantly, Schoentjes prefers the term *écopoétique* (ecopoetics) to ecocriticism, which retains too much of its American cultural, ideological, and activist framework (24). Ecopoetics, instead, foregrounds the importance of form and aesthetics: thus, it refers to the writing as well as reading processes (Schoentjes 24). However, it is an *écopoétique* that brings back “the real” into these reflections: although “referential literature” and realism have been devalued in France for their “association with regionalism,” and thus “the negation of the literary itself,” the scholar argues that it is vital to regain a concrete and direct contact with the environment in today's context of ecological crisis (41, my translation). As regards the recurrent question of wilderness, as its Italian and German neighbours, the French landscape proves a cultural and urbanised one. Areas of wilderness exist but in liminal degrees: for example, one speaks more of a “spectacular” than a “wild” kind of nature in certain places (30–31, my translation).

Lastly, in her book, *French Écocritique* (2017), the bilingual scholar Posthumus makes a powerful commitment to “build a French ecocritical

on the premise of cultural difference” (Posthumus 3). As she writes in English, the Québec-based critic feels in a unique position to take advantage of “the central and productive tension at the heart of [her] method, which is to hold together the cultural specificity of French textual ecologies and the ways in which they extend beyond their linguistic and cultural boundaries” (3). Posthumus thus conjoins ecocritical theories in both French and English (3) and adopts the cultural studies tendency of “reading fiction and theory together” (7). In her conclusion, Posthumus refers to the article by Dennis Chartier and Estienne Rodary, “Globalizing French *écologie politique*,” which “describe[s] some of the potential problems of insisting on difference and diversity in terms of intellectual traditions and linguistic communities” (Posthumus 166). Posthumus takes stock of their reflections and argues that, in her monograph, she “avoid[ed] exoticizing these [French] approaches by acknowledging the ways in which the concepts [she] consider[s] are already part of cross-cultural dialogue” (166).

V. “Glocal” Juxtapositions: Open Conclusion

As this review essay has hopefully demonstrated, the dialogue between comparative studies and environmental humanities is stronger than ever. It could be said that some artists and scholars, in Europe and multicultural countries, have become more aware of how comparative approaches enrich ecocritical debates. These researchers more directly engage with and question the methods of comparative literary perspectives, whether they involve differing linguistic, cultural, and geographic realities. Anglophone critics researching postcolonial ecocriticism are implicitly adopting comparative approaches thanks to their frequent transcultural and transnational points of view. In this manner, they follow in the wake of Ashcroft, Griffiths and Tiffin’s *The Empire Writes Back*, which already favoured an epistemic juxtaposition of the cultures and texts from the various nations of the Commonwealth. Today, we witness a double movement: on the one hand, with the inclusion of ecological issues in their postcolonial or neocolonial discussions, such studies continue to reinforce their transcultural and interdisciplinary focus. On the other hand, an incredible amount of volumes seeks to develop more localised ecocritical approaches.

In the current age of climate change, global warming, species extinction, unequal access to resources and services, environmental

and social injustice, the acidification of oceans, the Anthropocene, and geopolitical tensions between North and South, ecocritics generally agree that the most important challenge in pragmatic, theoretical, imaginary, and cognitive terms is to address both global and local issues. In an ideal world, human beings must find a way to associate both “situated knowledges” (Haraway) and a non-homogenising world vision that is not confined to human-made or natural borders. Whether one opts for the term “comparative” or not, this practice of juxtaposing miscellaneous realities in a cross-pollinating conversation is necessary to keep up with today’s “glocal” ecological challenge. Perhaps this approach to reading and writing has always been “green,” as it reflects the interconnection pattern of the earthly ecosystem, in a dynamic web-like movement linking all forms of life and artistic “texts,” from the non-human to the human, the inert to the mobile, the body to the mind, the microscopic to the colossal.

Jessica Maufort
 jmaufort@ulb.ac.be
 Université Libre de Bruxelles (ULB)

Works Cited

- Adamson, Joni. *American Indian Literature, Environmental Justice, and Ecocriticism: The Middle Place*. Tucson: University of Arizona Press, 2001.
- Adamson, Joni, Mei Mei Evans, and Rachel Stein, eds. *The Environmental Justice Reader: Politics, Poetics, and Pedagogy*. Tucson: University of Arizona Press, 2002.
- Anderson, Mark and Zelia M. Bora, eds. *Ecological Crisis and Cultural Representation in Latin America: Ecocritical Perspectives on Art, Film, and Literature*. Lanham: Lexington Books, 2016.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature*. London and New York: Routledge, 1989.
- Barron, Patrick. “Introduction.” *Italian Environmental Literature: An Anthology*. Eds. Patrick Barron and Anna Re. New York: Italica Press, 2003. xxi–xxxiii.

- Bellarsi, Franca. "European Ecocriticism: Negotiating the Challenges of Fragmentation?" *Ecozon@* 1. 1 (2010): 126–31. <http://ecozone.eu/article/view/330/304> Accessed 17 Feb. 2019.
- . "Ecocriticism, or Beyond Eurocentric and Anthropocentric Anti-Humanism." *Beyond. New Perspectives in Linguistics, Literary Studies and English Language Teaching*. Special issue of *BELL: Belgian Journal of English Language and Literatures* (2003): 155–66.
- Bigell, Werner. "Introduction: Northern Nature." *Ecozon@* 5. 2 (2014): 1–5. <http://ecozone.eu/article/view/609/653> Accessed 17 Feb. 2019.
- Buell, Lawrence. *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Malden: Blackwell, 2005.
- Caminero-Santangelo, Byron. *Different Shades of Green: African Literature, Environmental Justice, and Political Ecology*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2014.
- Campbell, Chris and Erin Somerville, eds. *What is the Earthly Paradise? Ecocritical Responses to the Caribbean*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars, 2007.
- Chartier, Denis and Estienne Rodary. "Globalizing French *Écologie Politique*: A Political Necessity." *The International Handbook of Political Ecology*. Ed. Raymond L. Bryant. Cheltenham: Edward Elgar, 2015. 547–60.
- Clark, Timothy. *The Cambridge Introduction to Literature and the Environment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Crane, Kylie. *Myths of Wilderness in Contemporary Narratives: Environmental Postcolonialism in Australia and Canada*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Cranston, CA. "Literary Eco-Consciousness: Tasmanian Nature Writing and Ecocriticism." *Reading Down Under: Australian Literary Studies Reader*. Eds. Amit Sarwal and Reema Sarwal. New Delhi: SSS Publications, 2009. 362–70.
- Cronon, William. "The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature." *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*. Ed. William Cronon. London and New York: W.W. Norton & Company, 1996. 69–90.
- DeLoughrey, Elizabeth, Jill Didur, and Anthony Carrigan, eds. *Global Ecologies and the Environmental Humanities: Postcolonial Approaches*. New York: Routledge, 2015.

- DeLoughrey, Elizabeth, Renée K. Gosson, and George B. Handley, eds. *Caribbean Literature and the Environment: Between Nature and Culture*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2005.
- DeLoughrey, Elizabeth and George B. Handley. "Introduction: Toward an Aesthetics of the Earth." *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment*. Eds. Elizabeth DeLoughrey and George Handley. Oxford: Oxford University Press, 2011. 3–39.
- Di Chiro, Giovanna. "Nature as Community: The Convergence of Environment and Social Justice." *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*. Ed. William Cronon. London and New York: W.W. Norton and Company, 1996. 299–320.
- Dixon, Robert and Nicholas Birns, eds. *Reading across the Pacific: Australia - United States Intellectual Histories*. Sydney: Sydney University Press, 2010.
- Dreese, Donelle N. *Ecocriticism: Creating Self and Place in Environmental and American Indian Literatures*. Brussels: Peter Lang, 2002.
- Estok, Simon C. "Partial Views: An Introduction to East Asian Ecocriticisms." *East Asian Ecocriticisms: A Critical Reader*. Eds. Simon C. Estok and Won-Chung Kim. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013. 1–13.
- Flannery, Eóin. *Ireland and Ecocriticism: Literature, History and Environmental Justice*. London and New York: Routledge, 2015.
- Flys, Carmen L. "The State of Ecocriticism in Europe: Panel Discussion." *Ecozon@* 1. 1 (2010): 108–22. <http://ecozona.eu/article/view/329/303> Accessed 17 Feb. 2019.
- Garrard, Greg. *Ecocriticism*. Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 2012.
- Glotfelty, Cheryll. "Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis." *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Eds. Cheryll Glotfelty and Harold Fromm. Athens: University of Georgia Press, 1996. xv–xxxvii.
- Goodbody, Axel and Kate Rigby, eds. *Ecocritical Theory: New European Approaches*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2011.
- Guha, Ramachandra. "Radical American Environmentalism: A Third World Critique." *Ethical Perspectives on Environmental Issues in India* 11 (1989): 71–83.
- Haraway, Donna. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14.3 (Autumn 1988): 575–99.

- Harkin, Michael E. and David Rich Lewis, eds. *Native Americans and the Environment: Perspectives on the Ecological Indian*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2007.
- Heise, Ursula K. "Preface: The Anthropocene and the Challenge of Cultural Difference." *German Ecocriticism in the Anthropocene*. Eds. Caroline Schaumann and Heather I. Sullivan. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017. 1–6.
- Hoving, Isabel. *Writing the Earth, Darkly: Globalization, Ecocriticism, and Desire*. Lanham: Lexington Books, 2017.
- Huggan, Graham. "'Greening' Postcolonialism: Ecocritical Perspectives." *MFS: Modern Fiction Studies* 50.3 (2004): 701–33.
- Huggan, Graham and Helen Tiffin. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 2010.
- Kerridge, Richard. "Introduction." *Writing the Environment: Ecocriticism and Literature*. Eds. Richard Kerridge and Neil Sammells. London and New York: Zed, 1998: 1–9.
- Kincaid, Jamaica. *My Garden (Book)*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001.
- Krech III, Shepard. *The Ecological Indian: Myth and History*. New York and London: W. W. Norton & Company, 2000.
- Lewis, Martin W. *Green Delusions: An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism*. Durham and London: Duke University Press, 1992.
- McGiffin, Emily. *Of Land, Bones, and Money: Toward a South African Eco-poetics*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2019.
- McNee, Malcolm K. *The Environmental Imaginary in Brazilian Poetry and Art*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.
- Monani, Salma and Joni Adamson, eds. *Ecocriticism and Indigenous Studies: Conversations from Earth to Cosmos*. New York and London: Routledge, 2016.
- Moolla, Fatima Fiona. *Natures of Africa: Ecocriticism and Animal Studies in Contemporary Cultural Forms*. Johannesburg: Wits University Press, 2016.
- Murphy, Jeanie and Elizabeth G. Rivero, eds. *Written in the Water: The Image of the River in Latin/o American Literature*. Lanham: Lexington Books, 2017.

- Naess, Arne. "The Deep Ecological Movement." *Deep Ecology for the 21st Century. Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*. Ed. George Sessions. Boston and London: Shambala, 1995: 64–84.
- Nixon, Rob. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- . "Environmentalism and Postcolonialism." *Postcolonial Studies and Beyond*. Eds. Ania Loomba and Survir Kaul. Durham: Duke University Press, 2005. 233–51.
- Past, Elena. "Mediterranean Ecocriticism: The Sea in the Middle." *Handbook of Ecocriticism and Cultural Ecology*. Ed. Hubert Zapf. Berlin: De Gruyter, 2016. 368–84.
- Plumwood, Val. "Decolonising Australian Gardens: Gardening and the Ethics of Place." *The Australian Humanities Review* 36 (July 2005) <http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-July-2005/09Plumwood.html> Accessed 3rd June 2014.
- . *Feminism and the Mastery of Nature*. London and New York: Routledge, 1993.
- Posthumus, Stephanie. *French Écocritique: Reading Contemporary French Theory and Fiction Ecologically*. Toronto: University of Toronto Press, 2017.
- Potts, Donna L. *Contemporary Irish Writing and Environmentalism: The Wearing of the Deep Green*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018.
- Ray, Sarah Jaquette. *The Ecological Other: Environmental Exclusion in American Culture*. Tucson: University of Arizona Press, 2013.
- Roos, Bonnie and Alex Hunt, eds. *Postcolonial Green: Environmental Politics and World Narratives*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2010.
- Rose, Deborah Bird and Richard Davis, eds. *Dislocating the Frontier: Essaying the Mystique of the Outback*. Canberra: ANU E Press, 2005.
- Rueckert, William. "Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism." *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Eds. Cheryll Glotfelty and Harold Fromm. Athens: University of Georgia Press, 1996. 105–23.
- Schoentjes, Pierre. *Ce qui a lieu: Essai d'écopoétique*. Marseille: Wildproject, 2015.
- Schweninger, Lee. *Listening to the Land: Native American Literary Responses to the Landscape*. Athens: University of Georgia Press, 2008.

- Slovic, Scott, Swarnalatha Rangarajan, and Vidya Sarveswaran. "Introduction." *Ecocriticism of the Global South*. Eds. Scott Slovic, Swarnalatha Rangarajan, and Vidya Sarveswaran. Lanham: Lexington Books, 2015.
- , eds. *Ecoambiguity, Community, and Development: Toward a Politicized Ecocriticism*. Lanham: Lexington Books, 2014.
- Suberchicot, Alain. *Littérature et environnement. Pour une écocritique comparée*. Paris : Honoré Champion, 2012.
- Tiffin, Helen, ed. *Five Emus to the King of Siam: Environment and Empire*. Amsterdam and New York: Rodopi, 2007.
- Wenzell, Tim, ed. *Woven Shades of Green: An Anthology of Irish Nature Literature*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2019.
- Wright, Laura. *Wilderness into Civilized Shapes: Reading the Postcolonial Environment*. Athens: University of Georgia Press, 2010.

La ville moderne et ses mythes: Un essai de mise au point

DANIEL ACKE

La ville moderne et le mythe : une alliance problématique

Le lien entre la ville moderne et le mythe n'a rien d'évident, et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord, la multiplicité des significations attachées au concept de « mythe » déroute. On peut rapidement illustrer celle-ci en rappelant la diversité des usages du mot : les ethnologues scrutent les mythes des peuples non-occidentaux; les philosophes conçoivent le mythe comme un outil de pensée, de Platon et son mythe de la caverne à Albert Camus, qui reprend à son compte le mythe de Sisyphe ; de manière générale, depuis la Renaissance, les écrivains n'ont cessé de recycler les mythes légués par l'antiquité ; à leur tour, les critiques littéraires « mythographes » scrutent les textes charriant des mythes¹; enfin nous n'hésitons pas à qualifier de mythe tout phénomène au statut incertain (« tout cela est un mythe »). Les spécialistes du mythe en conviennent, il est très difficile de savoir ce qu'est un mythe (Higonnet *Paris, capitale du monde* 13), tout comme il l'est de faire la distinction entre l'objet mythe et les théories qui essaient de le cerner, l'un et l'autre s'imbriquant étroitement (Spineto 226–28). Le domaine d'extension du mythe semble infini : Roland Barthes prétendait que « Tout peut être mythe » (Barthes 215), pour la bonne raison que le mythe est une affaire de langage. Parler du mythe exige donc d'abord qu'on se soumette à un exercice de salubrité intellectuelle, et qu'on fasse le point sur les différents sens et les usages attachés au mot.

La deuxième difficulté tient à l'association du mythe et de la ville moderne. Certes, la ville est une réalité fort ancienne, et quelques villes mythiques comme Babylone, Sodome et Gomorrhe, évoquées

¹ Voir les dictionnaires dirigés par Pierre Brunel et cités dans la bibliographie.

dans la Bible et dans quelques autres textes de ce genre, nous viennent sans aucun doute spontanément à l'esprit,² mais le développement galopant des villes est une réalité plutôt récente dans l'histoire de l'Humanité, accompagnant en Occident l'essor d'une économie où la richesse mobilière (les biens de commerce, l'argent) l'emporte progressivement sur la richesse immobilière (la terre). Bref, dans l'esprit des contemporains, la ville est avant tout associée au développement de la modernité et du capitalisme.³ Or, qui dit modernité dit aussi rationalisation et « désenchantement du monde » (Max Weber), c'est-à-dire un mode de pensée qu'on situerait plutôt aux antipodes du mythe, ce qui à première vue rend plus difficile encore à comprendre l'association de la ville moderne avec le mythe.

On ne doit cependant pas oublier que la rationalisation occidentale a suscité des réactions dès la fin du 18^e siècle, sous la forme d'une volonté de réenchanter le monde, de lui rendre sa densité affective, voire son sacré.⁴ Réenchanter le monde signifiera, pour certains, à partir du romantisme, se tourner à nouveau vers la nature, et concevoir celle-ci autrement qu'un simple matériau à exploiter dans des buts utilitaires ou des visées économiques, c'est-à-dire comme un espace où vivre authentiquement et qui a chance de s'ouvrir à l'invisible ou au transcendant. On aura reconnu la démarche du promeneur solitaire de Jean-Jacques Rousseau et de nombreux écrivains du dix-neuvième siècle. Or pour d'autres esprits, pour la plupart postérieurs aux premiers, c'est au cœur même des villes et par la confrontation avec les âpres réalités de cette société industrielle conspuée que pourra s'ouvrir une profondeur insoupçonnée. C'est dans certains quartiers de Paris qu'André Breton ou Jacques Prévert connaissent leurs émois, c'est dans les villes que l'objectif d'un Cartier-Bresson ou d'un Robert Doisneau tente de fixer le moment magique transcendant le quotidien. D'une certaine manière, cette rencontre inattendue entre les dissonances de la modernité et les exigences du cœur et de l'imagination n'a pas cessé depuis, et l'art du vingtième siècle tout comme celui qui

² A ce sujet, voir le livre éclairant de Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*.

³ Fernand Braudel le formule de façon abrupte : « En Occident, capitalisme et villes, au fond, ce fut la même chose » (voir chap. 8 ; « Les villes », vol I, 421–96 ; voir 453)

⁴ Voir l'interprétation du romantisme par Michael Löwy et Robert Sayre dans leur *Révolution et mélancolie*.

nous est contemporain n'ont cessé d'exploiter et de recycler au profit des visées subversives de l'esthétique les ustensiles et les déchets de la vie moderne, tout comme les espaces les plus ordinaires et les plus ingrats de notre quotidien.

C'est donc au croisement du besoin de réenchantement du monde et de l'investissement de l'existence la plus banale par les poètes et les écrivains, et au-delà, de la collectivité tout entière, qu'on doit comprendre la naissance d'une *mythologie moderne* autour de la ville industrielle. Dans ce qui suit, j'aimerais d'abord présenter les caractéristiques les plus larges du mythe et les différentes significations attachées au concept de mythe, avant de montrer par la suite en quoi l'association entre le mythe et la ville représente une des réponses productives aux défis majeurs que pose la modernité. C'est tout particulièrement sur le terrain de la littérature que je voudrais examiner l'alliance entre la ville et le mythe.

Les constantes du mythe

Les constantes du mythe peuvent être envisagées sous six angles différents : anthropologique, épistémologique, sémiotique, psychologique, normatif et historique.

Le mythe apparaît comme une *construction mentale* (statut anthropologique). Deux questions se posent de ce point de vue : tout d'abord, le mythe est-il de l'ordre du donné ou du construit, est-il un phénomène naturel ou un artefact ? Ensuite, celui de son extension : le mythe est-il collectif ou peut-il aussi être individuel ? Pour ce qui est du premier problème, selon le point de vue scientifique, le mythe n'est pas simplement donné, mais créé, et apparaît comme un artefact humain. Cette thèse est affirmée avec le plus de rigueur dans l'approche du mythe de la part du philosophe Ernst Cassirer. En accord avec le principe général de la philosophie de Kant selon lequel les objets ne sont pas simplement donnés à la conscience, mais constitués par elle (Cassirer 49), le mythe apparaît comme une construction mentale du monde, ou encore comme une « forme de pensée » (Cassirer) ayant son intelligibilité propre. On le sait, le mérite revient à Claude Lévi-Strauss d'avoir analysé, dans une perspective structurale, la logique sous-jacente aux mythes. Si une telle optique est forcément celle du scientifique, qui soumet le mythe à une analyse objective, elle ne saurait être partagée par l'utilisateur des mythes lui-même, comme l'indigène, pour lequel ceux-ci sont trouvés, ou plutôt communiqués par des Êtres Surnaturels. Marc Maufort - 9782807612792

Du point de vue de l'analyse, les mythes représentent une création collective, commune à un peuple ou à une culture. Cela vaut d'ailleurs aussi pour les mythes modernes (par exemple le mythe de Napoléon). Ces mythes peuvent être collectifs en deux sens, d'abord en ce qu'ils agissent sur un vaste public, ensuite en ce qu'ils ne sont pas l'œuvre d'un seul, mais de plusieurs, l'initiateur du mythe se trouvant relayé par d'autres qui diffusent son message (Citron I, 250). L'approche de l'art et de la littérature nous oblige cependant à faire une place à des mythes propres à un seul individu, écrivain ou créateur, comme nous l'expliquerons plus loin.

Le mythe est une *création de l'imaginaire* (statut épistémologique). Pour le scientifique, le mythe doit être distingué de la vérité scientifique. Il représente une « structure de l'imaginaire » (Lévi-Strauss) ou il crée des « figures imaginaires » (Karlheinz Stierle). Tandis que pour le scientifique, le mythe constitue une « fiction », en revanche, pour l'indigène, il représente « la vérité par excellence » (Eliade « MYTHE » 138).

Le mythe est une *création langagière* (statut sémiotique). Si le mythe représente une structure de l'imaginaire, celle-ci doit trouver obligatoirement sa réalisation concrète, sa garantie et les conditions de sa durée à travers le langage, qu'il s'agisse des mots, ou de tout autre système de signes. Le mythe peut donc être véhiculé par la littérature orale, la parole écrite, des textes journalistiques, des peintures, des sculptures, etc. Parmi les aspects langagiers privilégiés pour l'expression du mythe, on sera particulièrement attentif au rôle des images et de la narration.

Le mythe *structure notre compréhension du monde* (statut psychologique). Il a une valeur explicative car il se rapporte essentiellement à une « création », et « raconte comment quelque chose est venu à l'existence » (Eliade « MYTHE » 139), d'où l'importance qu'y occupe la dimension narrative. Plus concrètement, il explique la création du monde (mythe cosmogonique) ou son commencement, éclaire la condition humaine sur sa finitude inéluctable et sur son caractère sexué. Le bénéfice psychologique de cette démarche est évident: le mythe présente le monde de façon ordonnée et empêche qu'il soit considéré comme impénétrable. Selon Lévi-Strauss, le mythe garantit l'intégration de ce qui, dans l'immédiat, semble contradictoire ou incompréhensible.

Cependant, on doit ajouter immédiatement qu'il ne s'agit pas de n'importe quel ordre, mais d'un ordre qui rompt d'une manière ou d'une autre avec l'immanence : le mythe produit de l'ordre, mais en

postulant une instance qui excède ce dernier. C'est la raison pour laquelle il véhicule le sacré ou la transcendance.⁵ Cela est tout à fait manifeste dans les sociétés archaïques où les mythes conservent leur caractère de réalité vivante : les différentes créations rapportées par les mythes sont explicitement attribuées à des êtres surnaturels, aux dieux en particulier. Toutefois, il faut y insister, au-delà de ce cas spécifique, le mythe inscrit de toute manière l'homme dans un ordre qui le dépasse, quelle que soit par ailleurs la façon dont on conçoit ce dernier (d'origine divine ou non). Higonnet a donc raison de tenir les mythes autres que ceux des peuples archaïques pour une version sécularisée des mythes religieux (voir *Paris capitale du monde*).

Le mythe offre une *orientation pratique* (statut normatif). Outre le fait qu'il explique le monde, lui confère un ordre et le dédouble en ménageant un pan de réalité qui le dépasse, le mythe offre aussi des directives pour l'action. Il procure aux activités humaines tant profanes que sacrées leur modèle exemplaire et leur justification (voir Eliade « MYTHE » 139). Bref, il a valeur normative. Eliade donne des exemples significatifs. Un rituel tibétain archaïque précise : « Comme il a été transmis depuis le début de la création de la terre, ainsi nous devons sacrifier [...] » (*ibid.*) ; un autre, hindou : « Nous devons faire ce que les dieux ont fait au commencement » (*ibid.*). Le mythe a donc une dimension pratique, voire performative : *dire, c'est faire*. Réciter le mythe sur l'origine des choses signifie réactualiser ces dernières, les ramener à l'existence, en dégager la productivité. L'exemple est d'Eliade : « A Timor, lorsque la rizière végète, quelqu'un se rend dans le champ et, pendant la nuit, récite le mythe de l'origine du riz » (*ibid.*). Du reste, cette dimension performative permet aussi de comprendre le lien étroit entre le *mythe* et le *rite*, ce dernier assurant précisément la réactualisation productive du mythe. A nouveau, insistons sur le fait que cette fonction pratique du mythe ne doit pas être limitée aux peuples archaïques.

Le mythe doit être *situé dans l'histoire* (statut historique du mythe). Pour celui qui croit au mythe, ce dernier ne s'inscrit pas dans un parcours historique ; au contraire, situé à l'avant de l'histoire, il rappelle opportunément ce qui rend le déroulement des événements possible ou leur assure un nouveau départ. En revanche, pour le scientifique qui

⁵ « Le mythe véritable explique le profane par référence au sacré, par la transcendance. C'est par ce côté qu'il est cosmogonique » (Higonnet *Paris capitale du monde* 15).

analyse les mythes, se pose évidemment la question de leur histoire et de leur transformation dans des contextes différents.⁶ On verra que toutes les constantes du mythe mentionnées ont leur importance pour le mythe de la ville.

Le mythe : une réalité multiple

Or, si nous passons maintenant de ce qu'il y a de commun à tous les mythes à leur manifestation concrète, il s'avère que celle-ci peut prendre quatre formes différentes, autrement dit que le terme de mythe peut avoir quatre sens distincts.⁷ D'abord il peut se référer à un *récit légendaire expliquant les origines*. Tels sont les mythes des peuplades non-occidentales qu'étudie l'ethnologue ou encore les mythes gréco-romains. Ce premier sens peut être quelque peu élargi. Dès lors il renvoie à « tout récit fondé sur des croyances fabuleuses, et qui éclaire un trait fondamental des conduites humaines » (Bordas 387).

En un second sens, on considère ce même *récit légendaire*, mais « *intégré à un système religieux ou poétique* », autrement dit tel qu'il fonctionne dans une pratique religieuse (avec ses rites, ses conventions...) ou est mis à profit par la littérature.⁸ On n'a plus à l'esprit le mythe de Sisyphe en tant que tel, mais ce même mythe mis en scène par Albert Camus dans son essai éponyme.

Dans un troisième sens, le mythe représente « *une conception collective, sorte de croyance vague, de goût, de culte ou d'adoration laïque spontanée* ». Entendu ainsi, le mythe recouvre une variété de phénomènes, comme en témoigne précisément le *Dictionnaire des mythes d'aujourd'hui* de Pierre Brunel (1999), qui reprend des personnages historiques ou politiques (Kennedy, Mitterrand...), des personnalités du monde de l'art et du spectacle (James Dean, Serge Gainsbourg, Glenn Gould...), des phénomènes historiques (le nazisme, mai 68), des objets modernes (l'ordinateur), des phénomènes sociaux et culturels (le rêve américain), des croyances (le péril jaune, le mythe du progrès), et ... précisément des villes (Paris, New York).

⁶ « C'est l'histoire humaine qui fait passer le réel à l'état de parole, c'est elle seule qui règle la vie et la mort du langage mythique » (Barthes 216).

⁷ Nous reprenons la subdivision à Pierre Brunel, lequel la reprend lui-même à Henri Morier (Brunel *Dictionnaire des mythes d'aujourd'hui* 9–12).

⁸ Les mythes entendus en ce sens ont fait l'objet d'un premier dictionnaire des mythes dirigé par Pierre Brunel (Brunel *Dictionnaire des mythes littéraires*).

Enfin, en un quatrième sens, le mythe désigne *un récit invraisemblable ou mensonger*. Morier donne l'exemple de la légende selon laquelle Verlaine écrivait en état d'ivresse. Les sens 3 et 4 recouvrent à peu près les mythes tels que Roland Barthes les analysa dans les années cinquante dans ses *Mythologies* (Brunel *Dictionnaire des mythes d'aujourd'hui* 10). Rappelons que, selon Barthes, la « parole mythique » vient se greffer sur « une matière déjà travaillée en vue d'une communication appropriée » (Barthes 217). Le mythe est un « système sémiologique second » qui « s'édifie à partir d'une chaîne sémiologique qui existe avant lui » (221). Pour prendre un exemple de Barthes (datant évidemment des années cinquante) : une photo dans *Paris-Match* montrant un soldat noir faisant le salut militaire devant un drapeau français qu'on devine hors de l'image signifie simplement : « un soldat noir fait le salut militaire français ». Quant au sens mythique, il prend appui sur le sens premier, et correspond à peu près à l'idée suivante : « Il est évident que les colonisés sont de fidèles serviteurs de la France, qui est un grand Empire, etc. ».

Il semble donc tentant de faire le partage entre, d'une part, les mythes qui se présentent d'emblée comme tels, en leur qualité de récits légendaires gravitant autour d'une création ou d'un être lié indissociablement à certaines actions (sens 1 et 2), et, d'autre part, les mythes qui doivent leur existence au fait qu'ils se greffent sur une réalité préexistante non mythique (sens 3 et 4). Certes, les premiers sont sujet à des transformations : Lévi-Strauss y a insisté, chaque mythe appartenant aux sociétés archaïques doit être considéré dans ses rapports complexes avec des mythes connexes (Lévi-Strauss 227–55). Quant aux grands mythes occidentaux (pensons aux plus célèbres d'entre eux, comme celui de Don Juan, de Faust), ils s'avèrent d'une grande plasticité, et n'ont cessé de se transformer et de se renouveler tout au long de l'histoire. Il n'en demeure pas moins que nous restons dans une réalité de part en part mythique. Bien entendu, on pourra sans doute ramener ces mythes à des tendances profondes de la nature humaine; pour autant que celles-ci ne soient pas apparentes, le travail de l'interprétation permettra de les exhumer.⁹

⁹ Voir la remarque de Paul Diel : « Les figures les plus significatives de la mythologie grecque représentent chacune une fonction de la psyché, et leur relation entre elles expriment la vie psychique de l'homme, partagé entre les tendances opposées vers la sublimation ou le perversionnement » (*Le Symbolisme dans la mythologie grecque: étude psychanalytique*, 40; cité par Higonet *Paris, capitale du monde* (2010) 428).

Le cas des mythes qui se greffent sur une réalité préexistante est différent. A l'évidence, l'image mythique de Napoléon ou de Mitterrand ne correspond pas à la figure historique de ces hommes d'Etat, même si ces derniers peuvent en avoir favorisé la création par leurs faits et gestes ; de même, la représentation mythique de Paris ne se confond pas avec la ville réelle que nous connaissons. Entre l'objet et son mythe demeure un écart inéluctable.

A durcir cette distinction, on risque cependant de simplifier les choses. Car, comme l'ont constaté les contributeurs au *Dictionnaire des mythes d'aujourd'hui*, les mythes modernes, au sens où les entendait Barthes, se nourrissent eux aussi des mythes traditionnels, et recèlent des « résidus des mythes classiques » (11). Pour reprendre un exemple à Pierre Brunel, le mythe de la vitesse peut s'exprimer par le biais du mythe d'Icare. Il existe donc une continuité relative entre les mythes au sens 1, 2, d'une part, et au sens 3 et 4, de l'autre.

On le verra par la suite, lorsqu'on envisage le mythe de la ville, il est important de tenir à l'esprit à la fois les ressemblances et les différences entre ces différents types de mythe. A première vue, le mythe de la ville semble relever du mythe au sens d'une image, d'une « croyance vague », mais un examen plus attentif nous montrera que le mythe dans son sens fort (sens 1 et 2) peut nourrir de façon substantielle le mythe de la ville.

De la ville décrite à la ville imaginée

Ces données générales sur le mythe étant posées, examinons maintenant ce qu'il en est du mythe dans la littérature, et par la même occasion de l'expression littéraire du mythe de la ville. Il est évidemment souvent question de villes dans les romans, dans la poésie, etc. Toutefois, et pour nous limiter pour le moment aux villes qui existent réellement (Paris, Londres...), c'est-à-dire les villes *avec référent*, demandons-nous sous quelles conditions la ville familière acquiert un statut mythique. Pour comprendre cette transition, il est indispensable de s'arrêter brièvement aux conditions générales de la représentation littéraire. Quand une ville réellement existante est évoquée dans un roman, un poème, un récit de voyage..., ces textes peuvent-ils en offrir une image fidèle ? L'imitation du réel figure au programme de nombreuses écoles littéraires, du classicisme, avec son impératif d'imitation de la nature, jusqu'au réalisme, qui entendait concevoir le roman comme un « miroir qu'on promène le

long d'une route », selon les mots de Stendhal. Evidemment, nous ne sommes pas dupes, et nous savons que les textes transfigurent le réel plus qu'ils ne le reflètent, et que chaque école littéraire a ses conventions. Ce principe général vaut naturellement aussi pour la représentation littéraire de la ville. Si minutieusement que celle-ci soit décrite, elle ne peut en aucun cas être conçue comme une copie fidèle de la ville existante. Dans l'absolu, la ville dans la littérature s'écarte de fait toujours si peu soit-il de la ville réelle. Jean Roudaut saisit cet écart à travers la catégorie de *l'imaginaire* : « toute ville géographique devient en partie imaginaire dès qu'elle est saisie à l'intérieur de la littérature » (Roudaut 33). Elle le devient par le contexte immédiat, les pages, le livre où elle est citée, tout comme par le contexte au sens large, c'est-à-dire le corpus global des textes littéraires, voire des productions culturelles en général (39) : les noms de Bruges ou de Venise cités dans un texte charrient avec eux les associations de ville de marchands, de ville morte, etc., pour l'une, de ville du décadentisme, du carnaval, etc., pour l'autre. Du reste, en évoquant une ville, un écrivain peut exploiter de façon volontaire ce fonds culturel en s'inspirant davantage de textes d'écrivains antérieurs que de la réalité : le plagiat, l'intertexte, le stéréotype peuvent donc jouer un rôle déterminant. De plus, l'espace de la ville en littérature n'est jamais neutre mais coloré par les valeurs propres à l'écrivain,¹⁰ ni homogène, mais structuré selon des oppositions symboliques (la capitale corrompue s'opposant à la campagne vertueuse, la ville de la passion à celle de l'ennui, celle du Nord, laborieuse et sérieuse, à celle du Sud, lascive et adonnée aux plaisirs, etc.) (32).

D'un autre côté, il faut bien en convenir, la littérature réussit indéniablement à nous renseigner parfois sur l'état réel des villes existantes. Quelques exemples suffiront à illustrer ce fait. Selon Karlheinz Stierle, le *Tableau de Paris* (1782–1788) de Louis-Sébastien Mercier marque une étape cruciale dans la constitution du mythe de Paris (on y reviendra). Néanmoins, les historiens cherchant à mieux connaître le Paris à la veille de la Révolution ont abondamment puisé dans cet ouvrage. De même, si la *Comédie humaine* de Balzac passe pour un autre monument clé du mythe de Paris en littérature, Marx et Engels la fréquentaient volontiers,

¹⁰ « L'existence d'un texte littéraire a pour résultat d'affecter les faits de la géographie urbaine d'une charge affective qui peut être positive ou négative » (Chouillet 71–81, voir 72; voir aussi Pike 1981 : IX–X, 11).

y goûtant en sociologues une fidèle représentation des structures sociales et politiques de l'époque.

Il semble donc plus indiqué d'envisager de façon toute relative la transfiguration de la ville réelle par la littérature, comme nous y invite par exemple l'usage que fait Pierre Citron de la catégorie du *poétique*, dans son approche du Paris littéraire. S'il existe une « poésie de Paris », c'est qu'

Il semble possible de considérer en gros comme poétique tout texte où l'auteur n'a pas prétendu reproduire la réalité de Paris – je veux dire la réalité matérielle [...] – mais où il a cherché à exprimer cette réalité à travers autre chose, à en présenter une vue transformée, déformée, systématisée, le plus souvent embellie, parfois aussi enlaidie comme chez certains romantiques. (Citron I, 7)

Cette démarche implique divers procédés, notamment l'emploi d'images ou d'épithètes diverses qui vont au-delà de la simple description, le rapprochement de Paris avec d'autres villes ou l'évocation de monuments ou de sites parisiens, qui donnent à la ville une couleur particulière. Ainsi, on arrive « à la formation de nombreux Paris différents du Paris existant : ville imaginaire, ou fantastique, ou douée d'une vie propre ; Paris passé [...] Paris futur [...] » (8).

Or, Citron lui-même admet que ce critère poétique ne permet pas une sélection rigoureuse.¹¹ De fait, il vaut mieux, quant à la représentation de la ville dans la littérature, envisager un continuum où à, un des deux extrêmes, le texte (ou du moins certains des passages de ce dernier) fait figure de document fidèle quant à la ville représentée, et où, à l'autre extrême, celle-ci se voit complètement transfigurée, tandis qu'existent entre les deux toute une gamme de formes intermédiaires. Une telle variété dans la représentation de la ville vaut tant pour l'évocation de la conduite des habitants de la ville, leurs mœurs si l'on veut, que pour la description du milieu urbain matériel où ils évoluent. Tandis que la première peut osciller par exemple entre la satire grossière et l'observation minutieuse, la seconde varie entre la déformation fantastique et une topographie exhaustive et fidèle.

Du reste, une telle variété dans la figure littéraire de la ville réellement existante, tendue entre la représentation fidèle et l'affabulation, existe aussi pour les villes imaginaires. Un romancier réaliste peut évoquer une

¹¹ « Certes, la limite est parfois difficile à établir entre le pittoresque, l'histoire, la description de mœurs et la poésie » (*ibid.*). Marc Maufort - 9782807612792

ville imaginaire de telle façon qu'elle paraît tout à fait conforme aux villes que connaissent les lecteurs ; à l'inverse un écrivain utopiste peut inventer une ville qui étonne par la plupart de ses aspects. Du point de vue de la fidélité de la représentation, on peut donc envisager en tout quatre types de villes dans la littérature (voir Roudaut 23; 33) :

- a) les villes qui existent réellement (c'est-à-dire qui possèdent un référent) (Paris, Londres...) et que l'auteur décrit en maintenant l'illusion de la réalité ;
- b) les villes qui n'existent pas (qui n'ont pas de référent) et que l'auteur décrit en conservant l'illusion de la réalité (Verrières chez Stendhal, Yonville chez Flaubert, Balbec chez Proust) ;
- c) les villes qui existent réellement et que l'auteur tend à nous faire prendre pour imaginaires en les modifiant (par exemple le Paris de Balzac, le Paris magique des surréalistes) ;
- d) les villes qui n'existent pas mais qui sont décrites comme totalement étrangères aux nôtres.¹²

Remarquons qu'un même texte peut combiner les catégories a et c : nous reconnaissons bien un Paris familier dans les romans de Balzac, impliquant souvent une exactitude topographique indéniable, tandis que l'atmosphère particulière et le destin des personnages peuvent suggérer un Paris mythique.

De la ville imaginée au mythe de la ville

Jusqu'à présent nous avons montré sous quelles conditions une ville représentée dans un texte littéraire pouvait relever plus ou moins de l'imaginaire. Celui-ci implique des associations tant intellectuelles qu'émotionnelles, des valeurs variables, en rapport avec la ville. Comment s'effectue la transition vers le mythe ? Lorsque l'imaginaire prend une certaine fixité, une certaine constance pour une ville en particulier, au-delà d'un seul livre, au-delà d'un seul écrivain, on parlera de mythe, lequel apparaît comme une représentation imaginaire relativement stable. Tel est à peu près le point de vue de Pierre Citron, lorsqu'il fixe à un

¹² Comme le remarque Roudaut, cela ne les empêche pas d'apparaître parfois comme le négatif des villes existantes, l'utopiste corrigeant tous les défauts dont pâtit la ville réelle.

moment précis de l'histoire de France (qu'il situe vers 1830, au début de la monarchie de Juillet), la cristallisation du *mythe de Paris* :

les thèmes poétiques parisiens, prenant un développement nouveau, sont étroitement soudés ensemble par une idée-force qui les polarise ; et ce mythe s'exprime en un langage particulier, fait avant tout d'un réseau d'images à valeur dynamique, et qui est partie intégrante du mythe. (Citron I, 250)

le mythe soude en un bloc, sous un nom, une série de concepts, d'intuitions, de thèmes, de vocables très divers (251).

La ville envisagée comme un tout (« un bloc homogène ») associée à un thème ou une idée dominante (« une idée-force ») prime par rapport aux détails et aux particularités. On pourrait donc dire que le mythe constitue le degré le plus poussé de la transfiguration de la ville par l'imaginaire, et qu'il offre de ce dernier une vision hiérarchisée.

Karlheinz Stierle, un autre éminent spécialiste du mythe de Paris, exprime à peu près la même idée quand il parle des « formules d'identification » (*Paris. Son mythe* 10) du mythe de la ville: « nouvelle Jérusalem pour l'humanité en progrès », « città dolente », « enfer », etc. Ces connotations immémoriales attachées aux villes anciennes servent l'identification propre au mythe¹³ : « Toutes ces formules d'identification sont des formules de mythisation où Paris entre dans la grande chaîne des villes du monde en s'appropriant leur prestige et leur mythe. Tous les mythes de toutes les grandes villes du passé s'unissent pour donner à Paris une superstructure mythique » (*ibid.*). Pour montrer que le mythe urbain peut se cristalliser autour d'une idée clé, mentionnons l'exemple, cité par Stierle (5), du mythe du rôle européen de Paris, en quoi la ville est censée succéder à Rome, ancienne incarnation de la puissance de l'empire romain, de la culture et de l'Eglise. Paris peut d'autant plus facilement prétendre à ce rôle de nouvelle Rome, qu'en Allemagne, après la mort de Charlemagne, nul ne peut lui faire concurrence. Contre cet arrière-plan doivent par exemple se comprendre les commentaires de Pétrarque dans ses *Lettres familières* : « Il visite Paris tout exprès pour voir si son mythe de ville unique en Europe et de vrai successeur de Rome correspondait à la réalité » (7). Au-delà d'une certaine image ou idée de Paris, peut exister

¹³ Rappelons ces connotations anciennes, bien connues : présomption (Babel), corruption (Babylone), perversion (Sodome et Gomorrhe), pouvoir (Rome), destruction (Troie et Carthage), mort et le fléau (ville d'Is), révélation (la Jérusalem céleste) (voir Pike 6–7).

une constellation riche de connotations diverses, ou en filigrane un récit, une manière de préciser la direction que prend le temps de l'histoire, dans le sens d'un progrès, d'une décadence. Nous reviendrons plus loin sur ces ramifications du mythe.

Quoi qu'il en soit, le mythe de la ville est globalisant et identifiant. Autrement dit, il ne se contente pas de qualifier l'un ou l'autre aspect de la ville, mais vise celle-ci dans sa totalité ; il identifie une certaine vision de la ville, et par la même il en exclut d'autres. Le mythe dessine un sens clairement reconnaissable.¹⁴

La ville réelle face à la ville mythique

Limitons-nous dans ce qui suit aux villes réellement existantes, parce qu'elles permettent le mieux d'examiner l'articulation du mythe et de la modernité. Dans cette perspective, la ville mythique apparaît comme une construction secondaire qui vient se greffer sur la ville réelle. Roger Caillois, interprète du mythe de Paris dans un chapitre fameux de son essai classique *Le Mythe et l'homme*, exprime très bien cette idée : « le Paris qu'il [le lecteur] connaît n'est pas le seul, n'est pas même le véritable, n'est qu'un décor brillamment éclairé, mais trop *normal*, dont les machinistes ne se découvriront jamais, et qui dissimule un autre Paris, le Paris réel, un Paris fantôme, nocturne insaisissable » (Caillois *Le Mythe et l'homme* 188–89). Dans *Paris, capitale du monde*, l'historien Patrice Higonnet entend étudier, au-delà de l'histoire de Paris de 1750 à 1930, une histoire de la ville « au second degré pour ainsi dire », portant sur « la nature des *représentations* de cette aventure » (12). Dès lors se pose évidemment la question du lien précis entre la ville réelle et son image mythique, entre le Paris existant et le Paris mythifié. Il va de soi que la nature de la ville réelle n'est pas indifférente à la constitution de son mythe, et que certaines cités, grandes et célèbres pour la plupart, semblent être prédestinées à acquérir une figure mythique, en raison du pouvoir politique qui s'y concentre, de la richesse

¹⁴ Jean Pouillon affirme que « le mythe n'est que sens » ; sur ce plan, le mythe pratique l'« excès constitutif ». Les mythes en tant que tels ne laissent aucun doute quant au sens à donner au réel. C'est plutôt leur pluralité qui rend le réel indécidable. On peut en effet concevoir les mythes comme des « outils servant à penser, de façon indéfiniment provisoire, une réalité que leur pluralité même rend équivoque et qui peut-être ne supporte pas autant de sens qu'on le souhaiterait » (Pouillon « La fonction mythique » ; voir 97).

culturelle qui en émane ou de la prodigieuse diversité de leurs habitants. Le ou plutôt les mythes de New York reposent à l'évidence sur le dynamisme économique, la diversité infinie de la métropole américaine, qui en font un concentré du monde entier, mais aussi sur sa beauté intrinsèque, son caractère photogénique. De plus, la vitalité d'une ville peut aussi nourrir le désir de celle-ci de se constituer en mythe. Stierle le constate à propos de Paris, dont il souligne le génie et la domination culturelle (*Paris. Son mythe* 10) : « Dès le début, mythe de Paris et volonté de mythe se correspondent. Le mythe est une partie essentielle de la réalité de Paris et de son énergie » (13) ; « Paris ne démentira jamais son identité profonde qui est celle de la volonté de mythe » (14). De ce point de vue on doit aussi tenir compte de la conscience et de l'affectivité des habitants qui participent à cet élan vers le mythe. Le romancier Michel Tournier déclare que « les Parisiens sentent dans leur cœur une mythologie de Paris [...] Les Parisiens croient en Paris » (cité par Stierle 4) ; ils cultivent le « fantasme mythologique de la supériorité de Paris » (*ibid.*). Dans la même veine, on a dit que certains événements marquants de l'histoire de New York relèvent d'une autosacralisation de la ville, comme par exemple la construction, à l'occasion de l'Exposition internationale de 1939, d'un diorama sous la forme d'une maquette animée de la ville (Pinçonat 556).

En outre, l'image de la ville mythique peut avoir un effet en retour sur la ville réelle et sur la manière de la percevoir : « si le concret engendre le mythe, le mythe forme aussi la réalité à son image » (Higonnet *Paris, capitale du monde* 22). On peut déjà en faire l'expérience lorsqu'on se promène en tant que simple touriste dans une ville qui fait l'objet d'un mythe. A New York, par exemple, le regard du promeneur est influencé par ses souvenirs culturels, sinon littéraires, du moins photographiques et cinématographiques. Tel ou tel monument, le Chrysler building, le pont de Brooklyn est perçu à travers les connotations mythiques véhiculées par les arts (Pinçonat 557). Toutes ces images stéréotypées qui s'interposent entre le réel et nous peuvent stimuler l'inspiration et la flânerie, comme elles risquent aussi d'avoir l'effet inverse : ainsi s'explique le mouvement d'humeur de Régis Debray *Contre Venise* (Debray); infiniment de souvenirs, de livres, de films se sont ajoutés à la réalité de la célèbre ville de la lagune comme autant de strates culturelles superposées encombrant la mémoire, si bien que le philosophe français se promenant à Venise cherche en vain à y retrouver la fraîcheur de son regard, et les conditions de la virginité de l'expérience.

Mythes faibles et mythes forts

Nous avons dit que le mythe urbain se cristallise autour de certaines images et idées dominantes: ainsi se développent par exemple autour de la capitale française les mythes de « Paris, capitale des lettres », « Paris, capitale de la Révolution », « Paris, capitale de la modernité haussmannienne », « Paris, capitale de la sexualité », « Paris capitale de la mode », etc. (Higonnet *Paris, capitale du monde* 12). Dès lors, tout se passe comme si toutes les grandes réalisations historiques et culturelles qui ont eu Paris pour théâtre, voire tout ce qui véhicule une idée de la ville tant soit peu tangible pouvait devenir objet de mythe. Il faut l'avouer, à lire certains commentateurs, la frontière paraît parfois mince entre le mythe et le réel, et le terme mythe semble à l'occasion pris simplement au sens d'image triviale du réel ou de simple représentation. C'est l'impression que donne Pierre Brunel, pourtant grand mythographe s'il en est, lorsqu'il cherche des preuves du mythe du « Gai Paris » dans... les pages roses du *Pariscope*, l'hebdomadaire consacré aux spectacles (Brunel *Dictionnaire des mythes d'aujourd'hui* 613).

En réalité, tous les mythes de la ville ne se valent pas. Les images qui condensent le mythe de la cité peuvent se limiter à quelques significations élémentaires, ou au contraire se révéler extrêmement riches en connotations, en récits implicites ou explicites, en thèmes divers. Or, il nous paraît que la présence de la narration est décisive pour conférer au mythe une figure forte et un impact certain. Encore l'implication du récit dans le mythe de la ville ne se présente-t-elle pas toujours de la même manière. Les grands mythes urbains se rapprochent le plus des mythes traditionnels au sens étroit lorsqu'ils racontent la fondation de la ville. Comme le rappelle Stierle, « Le mythe de la ville, c'est le plus souvent le mythe de sa fondation qui remonte dans un passé lointain et légendaire. Ainsi *l'Enéide* de Virgile est le mythe de la fondation de Rome où l'essence de la ville présente, telle que Virgile l'aperçoit, est projetée dans le moment imaginaire de sa fondation, comme si, dans ce moment mythique, l'essence de la ville et de sa destinée se montrait à l'état pur » (Stierle *Paris. Son mythe* 5). Mais les mythes modernes de la ville, complètement laïcisés, peuvent eux aussi prendre une allure « cosmogonique ». Higonnet établit une distinction utile entre *mythes* et *fantasmagories*, qui départage les vrais mythes, autrement dit ceux qui assument la fonction qui était propre aux mythes traditionnels, de leur rebut. Le mythe authentique offre un paradigme de lecture de l'histoire, lui trace une direction, et par

conséquent contribue à l'orientation de l'action, bref, il remplit tout à fait la fonction normative du mythe, distinguée plus haut. En tant que récit, le mythe permet de se situer dans le temps, et de comprendre le présent par rapport au passé et à l'avenir : « Des innombrables définitions de ce qu'est un mythe, celle qui convient le mieux à l'histoire de Paris serait sans doute celle qui fait du mythe une narration cosmogonique, qui se crée d'elle-même, et qui explique le présent par le passé et par le devenir » (Higonnet *Paris, capitale du monde* 261). Par la même occasion, en donnant sens aux événements, le mythe les inscrit dans un ordre de nature transcendante ou sacrée, soustrait aux simples volontés humaines : « ces mythes [parisiens] expliquaient le présent – le profane, si l'on veut – qu'ils insèrent dans une narration qui allait d'un passé lointain vers un avenir inconnu mais néanmoins prévisible et quasiment sacré » (21). Deux exemples concrets tirés de Higonnet permettront de mieux comprendre cette démarche. Le premier concerne le mythe haussmannien de Paris capitale de la modernité : ce mythe permet d'interpréter la modernité de l'époque présente comme une étape sur un long chemin allant du moyen âge rétrograde vers une société harmonieuse où les valeurs bourgeoises seraient partagées par tous. Le deuxième exemple concerne la Commune de Paris, en 1871 : les insurgés parisiens sont entraînés par le mythe sécularisé, de « Paris, capitale de la Révolution » (15), et peuvent ainsi situer leur action entre passé et avenir : « le communard de 1871 meurt parce qu'il comprend 1789 et sa propre vie comme autant d'étapes vers un monde meilleur » (261). L'insurgé de 1871 se comprend également par rapport à l'avenir, la révolution millénariste, censée survenir bientôt.

A l'opposé de tels mythes qui structurent la compréhension du vécu, guident l'action et impliquent une dimension collective, se situent les fantasmagories, qui relèvent plutôt de ce que Marx appelait l'idéologie ou Barthes improprement le mythe,¹⁵ c'est-à-dire des constructions mentales qui contribuent au maintien de l'ordre établi : « le présent s'excuse en déformant et simplifiant le passé » (16), « le mythe nous aide à connaître; la fantasmagorie à reconnaître seulement » (*Ibid.*). Higonnet donne comme exemple le spectacle illusionniste à l'époque du Directoire mettant en scène un Robespierre soi-disant revenu des morts. Higonnet projette sa typologie des mythes urbains dans l'histoire quand il émet l'hypothèse selon laquelle la montée des grands mythes parisiens se situe

¹⁵ Selon Higonnet le mythe théorisé par Roland Barthes relève plutôt de la fantasmagorie (15).

entre 1750 et 1889, pour être suivie de leur déclin et du triomphe de la fantasmagorie. On peut rapprocher de ces grands mythes distingués par Higonet certains aspects de l'interprétation du mythe de Paris par le romaniste Karlheinz Stierle, sur laquelle nous reviendrons plus loin, et qui montre notamment que pour des écrivains comme Hugo et Vigny, Paris devient le centre névralgique de la modernité machiniste en marche, pour le meilleur et pour le pire (voir Stierle *La capitale des signes* 381–82).

On le voit, dans le meilleur des cas, la narration offerte par le mythe présente donc une interprétation – mythique évidemment – de l'histoire : l'originalité du mythe de la ville consiste alors à conjuguer un lieu qui est une grande ville – Paris, New York... – et une interprétation de la destinée humaine. Si le mythe de la grande ville peut prendre une telle ampleur, c'est évidemment aussi dû à deux phénomènes connexes, tenant à la logique propre du mythe. Tout d'abord, les mythes de la ville se greffent souvent sur des mythes plus généraux : ainsi le mythe de New York réactualise à l'évidence plusieurs mythes typiquement américains : le mythe primitiviste de l'âge d'or, le mythe de l'Amérique comme nouvelle terre promise, etc. (Pinçonat 552). Le mythe de la modernité haussmannienne est porté par le mythe du progrès, fort répandu au 19^e siècle. Toutefois, les mythes de la grande ville ne vont pas seulement se greffer sur d'autres mythes contemporains. Ils peuvent aussi réactualiser des mythes beaucoup plus anciens. Ainsi le roman-feuilleton du 19^e siècle va-t-il s'inspirer des Mystères du Moyen Age, des drames allégoriques centrés autour de deux protagonistes, Dieu et Satan, pour transformer Paris en le lieu du combat allégorique où la destinée de l'humanité est en jeu (Stierle *Paris. Son mythe* 13). Enfin, une autre particularité des mythes est leur capacité à se transformer et à s'inverser : la ville de New York, terre promise, peut devenir terre de larmes (voir Pinçonat 553).

Ces grands récits organisateurs qui constituent le cœur des mythes de la ville prennent souvent une forme concrète à travers des récits mettant en jeu des héros imaginaires, les Rastignac et Goriot de Balzac par exemple ou les figures qui peuplent les poèmes parisiens de Baudelaire : la passante, les petites vieilles, les sept vieillards. Comme l'a montré Stierle (*Der Mythos von Paris* 364–75), par rapport à la somme de remarques dispersées du *Tableau de Paris* de Louis-Sébastien Mercier, l'imaginaire et les récits propres aux romans de Balzac confèrent une puissance supérieure à l'expression du mythe de Paris. En racontant le destin de ses protagonistes, Balzac assure la liaison de réalités parisiennes séparées

dans l'espace (des quartiers éloignés les uns des autres) ou du point de vue de moral ou social (richesse et pauvreté par exemple), l'un et l'autre se recoupant d'ailleurs souvent. Par une plus grande concentration des données le mythe de Paris atteint une meilleure réussite esthétique. Enfin, si le mythe de la grande ville qualifie celle-ci dans sa totalité, comme nous l'avons souligné plus haut, certains lieux précis de la ville peuvent acquérir tout particulièrement une charge mythique : pour s'en tenir à l'exemple de Paris, pensons au Palais-Royal chez Louis-Sébastien Mercier, à la cathédrale Notre-Dame chez Victor Hugo, aux Halles chez Emile Zola, au passage de l'Opéra chez Louis Aragon.¹⁶ Il existe donc tout un habillage concret du mythe qu'il incombe à l'analyse littéraire de mettre au jour.

Le mythe de la lisibilité de la ville

Nous avons insisté sur le fait que le mythe de la ville était habité par une volonté de totalisation : dans les meilleures de ses réalisations, il imprime une identité précise à la ville, tout comme il lui trace un avenir indubitable. Or de ce point de vue, Karlheinz Stierle a profondément renouvelé l'analyse et l'histoire du mythe de Paris, en y ajoutant une dimension supplémentaire. Dans *Der Mythos von Paris*, il n'était pas question pour lui de faire à nouveau l'inventaire des récits et des constellations d'images qui constituent Paris en ville mythique : il estime que ce travail a été déjà excellemment fait par Pierre Citron (Citron). Il s'agissait plutôt de montrer, dans une perspective historique, que la visée de la totalité, qui est simplement supposée dans chaque mythe comme son ambition cachée, et qui garantit aussi son efficacité, devient dans le mythe de Paris tout à fait manifeste et explicite au point de définir l'essentiel du mythe lui-même. Voici comment Stierle définit le mythe de Paris :

à Paris seulement, le mythe de la ville s'est créé un discours pour rendre consciente la grande ville dans sa totalité, tâche impossible comme telle, selon Lévi-Strauss, de tout mythe véritable (Stierle *Paris. Son mythe et son discours* 18).

[le] projet de rendre la ville consciente d'elle-même, de la saisir dans la totalité de ses structures et activités et d'en déduire l'esprit (*ibid.*).

¹⁶ Respectivement évoqués dans *Le Tableau de Paris* (1781–1788), *Notre-Dame de Paris* (1831), *Le Ventre de Paris* (1873) et *Le Paysan de Paris* (1926).

Dans son mythe ou son discours, la ville se reflète elle-même comme ‘une totalité de l’expérience possible’ (Blumenberg) et accède à la conscience » (Stierle *La capitale des signes* 561).

Contrairement à ce qui se passe chez d’autres théoriciens du mythe de la ville, le mythe de Paris n’est pas ici défini principalement par un contenu spécifique, autrement dit par une image, une narration, une identification précise à propos de la capitale française (Paris corrompu, Paris savant, Paris galant, Paris impérial, etc.) mais plutôt par la prétention à saisir le tout de la ville à travers une image ou un discours, autrement dit par le désir d’identification et de totalisation lui-même. Et c’est de ce désir, de cette expérience plutôt que Stierle retrace l’histoire. Tout se passe comme si le mythe de la ville se haussait par là à un niveau réflexif. Pour bien comprendre l’originalité de la vision qu’offre Stierle du mythe de Paris, on doit être attentif à ses concepts les plus importants, qui se rattachent à des filiations intellectuelles diverses dont il assure la synthèse.

Premièrement il y a l’ordre du discours, des signes, du langage. Si les sciences humaines du 20^e siècle envisagent la possibilité d’une « sémiotique de la cité » (Barthes) et d’une lisibilité de la ville (Stierle *La capitale des signes* 19), laquelle est associée à un texte à déchiffrer, la compréhension du mythe de la ville selon Stierle implique plutôt le rapprochement avec la métaphore traditionnelle du Monde associé à un livre. Selon l’idée du philosophe Hans Blumenberg, reprise par Stierle : « Dans le monde comme livre, se révèle ‘la totalité des expériences possibles’ » (2).¹⁷ Autrement dit : « L’infinité des expériences possibles prend, en se métamorphosant en livre, une dimension saisissable » (*ibid.*). Toutefois, la métaphore absolue du Monde-livre contient aussi son revers : « Mais le livre n’est-il pas lui aussi un monde qui s’ouvre vers l’insaisissable ? » (*ibid.*). De façon analogue, la ville constitue métaphoriquement un livre à lire, pas n’importe comment, mais comme ‘une totalité de l’expérience possible’, c’est-à-dire selon l’ordre du mythe. L’association, chez Stierle, de la ville avec un texte à déchiffrer doit d’ailleurs aussi beaucoup à Walter Benjamin et son monumental ouvrage resté inachevé sur Paris, capitale du 19^e siècle, le *Passagen-Werk*.¹⁸ Bref, le mythe de Paris équivaut au « mythe de sa lisibilité » (Stierle *La capitale des signes* 386 ; voir 12, 14, 18). C’est bien cette thèse spécifique qui fait toute l’originalité du point de vue de Stierle par rapport à celui d’un Caillois ou d’un Citron, par

¹⁷ Stierle se réfère à *Die Lesbarkeit der Welt*.

¹⁸ Etant donné sa complexité, la question des rapports entre la ville moderne et le mythe chez Benjamin demanderait un traitement séparé.

exemple. Dans cette perspective, le critique allemand peut envisager une série de discours sur Paris qui donnent corps au mythe de la ville, au sens où ils représentent tous autant de tentatives pour exprimer la lisibilité de la totalité de celle-ci.

Ensuite, la théorie de Stierle mobilise l'ordre de la conscience. Le désir de totalisation de la ville par les discours est envisagé par le critique comme une sorte de prise de conscience de la ville par elle-même. De façon analogue avec ce qui se passe dans l'odyssée hégélienne de l'Esprit, la ville apprend à se connaître à travers ses objectivations : « Paris n'est pas seulement l'objet de son mythe ; la ville est bien plutôt le sujet qui a engendré le mythe » (Stierle *La capitale des signes* 561).

Troisièmement intervient l'ordre de l'histoire. Cette prise de conscience n'opère pas dans un vide intemporel mais doit être située dans l'histoire occidentale, et représente une dimension essentielle (ou une relecture) de la modernité. Le mythe de Paris au sens où l'entend Stierle possède une histoire, et ne remonte pas plus loin que le dix-septième siècle. C'est à cette époque qu'apparaissent quelques textes qui renouvellent foncièrement le discours sur la ville, qui jusque-là avait été essentiellement soit descriptif soit satirique. Les guides de voyages se présentent comme une description atomisée du milieu urbain, une liste non close de particularités architecturales, vestimentaires, d'habitudes et de curiosités, tandis que les écrits satiriques se moquent à loisir des *embarras de Paris*. Ces deux discours dissemblables ont cependant en commun leur approche atomisée et parcellaire, l'absence complète de conscience de la totalité. En revanche, les textes qui inaugurent le mythe de la ville se montrent soucieux d'appréhender l'esprit de la ville dans sa totalité, comme les *Caractères* (1688–1696) de La Bruyère, lesquels, au-delà de leur charge satirique évidente contre les nouveaux riches de l'époque, saisissent la ville comme une réalité de signes en mouvement, en particulier à travers l'analyse de la mode et de la consommation somptuaire qui lui est propre. En ce sens, ils réalisent la pénétration des structures de la ville. Toutefois, Louis-Sébastien Mercier, avec son *Tableau de Paris* (1781–1788), est le premier à consacrer un ouvrage exclusivement à la ville de Paris, non dans une perspective descriptive ou satirique, mais dans le but d'exhiber « tous les contrastes de la grande ville » (Mercier), autrement dit toute sa complexité. La place manque ici pour rendre compte de toute la richesse des lectures de Stierle, qui suit le mythe de Paris jusqu'à Baudelaire. Qu'il nous suffise de dire que chez la plupart des écrivains pris en compte par le critique allemand la conscience de la totalité de la ville ne va jamais

sans le sentiment de l'impossibilité d'embrasser celle-ci : le mythe de la lisibilité est aussi celui de son débordement infini ou, dans les mots de Stierle, de son « illisibilité lisible » (385), laquelle semble la signature de la sensibilité propre à la modernité.

Du mythe collectif au mythe personnel

Pour finir, nous voudrions brièvement évoquer une autre expression possible du mythe de la ville. Dans ses versions les plus fortes et les plus convaincantes, le mythe urbain nous est apparu comme une construction dotée d'une forte objectivité et d'une validité collective. Qu'il indique un sens pour l'avenir de l'humanité ou manifeste l'ambition d'une lecture totale de la grande ville, le mythe semble bel et bien se présenter comme le prolongement laïcisé des mythes traditionnels, qui ancrent fortement l'homme dans le collectif. Même si chaque écrivain colore le mythe des particularités de son imaginaire propre, au travers de sa contribution au mythe de la ville, il participe néanmoins à une aventure commune. Toutefois, il reste à se demander s'il existe une appropriation mythique de la ville qui ne partage pas cette ambition collective.

Le cas des surréalistes parisiens semble tout à fait approprié pour aborder cette éventualité. Sans aucun doute, Louis Aragon, André Breton et leurs amis ont profondément renouvelé le mythe de Paris dans les années vingt du siècle passé.¹⁹ Des récits comme le *Paysan de Paris* (1926) et *Nadja* (1928) sont devenus des classiques de la mythologie parisienne. Tournant le dos à la nature, livrés à leurs flâneries diurnes et nocturnes à travers Paris, les surréalistes ont envisagé le milieu urbain comme un lieu truffé de signes à déchiffrer. En ce sens, ils se situent dans le mouvement de lecture de la ville initié par La Bruyère au 17^e siècle, dont Stierle a retracé l'histoire. Toutefois, cette lecture des signes a pris pour les surréalistes un sens différent. Il ne s'agit plus pour eux de faire l'impossible inventaire de la ville, de tenter de la saisir dans sa redoutable complexité. Les particularités de la rue frappent nos écrivains au cours de leurs promenades notamment en raison de leurs résonances affectives, comme c'était déjà le cas chez Baudelaire.²⁰ Soucieux de donner libre cours à leurs

¹⁹ Sur ce sujet, voir l'ouvrage incontournable de Marie-Claire Bancquart.

²⁰ A propos de cette filiation, voir Michael Sherringham, "City Space, Mental Space, poetic Space : Paris in Breton, Benjamin and Réda," 88. Pour l'étude approfondie de cette dimension affective chez les surréalistes, voir Bancquart.

tendances irrationnelles et inconscientes, les surréalistes vont découvrir dans le milieu urbain un écho à leurs obsessions et à leurs fantasmes. Si leurs textes suggèrent qu'ils trouvent au coin de la rue l'objet, le passant, le décor qui leur fait signe, en réalité ils ont projeté au préalable sur le monde urbain les impulsions de leur vie intérieure et affective. La grande ville se transforme en une immense caisse de résonance de leur monde intérieur. De cette manière la promenade dans la ville se meut en une quête de l'identité propre. Les surréalistes contribuent sans aucun doute à façonner le mythe de la ville, puisque derrière la métropole apparente, triviale, ils mettent au jour une cité cachée, secrète aux sollicitations érotiques et occultes. A travers le moment éphémère arraché au quotidien ils saisissent la merveille, qui se hausse au niveau du sacré.

Cette démarche peut cependant être interprétée de deux manières. On peut y voir, comme Patrice Higonnet, un abandon de la véritable vocation universaliste et collective du mythe laïque de la ville moderne : les surréalistes se replieraient sur leurs fantasmes et manqueraient d'insuffler à la capitale française une véritable vie mythique. Dans les termes de Higonnet, les surréalistes sont tombés dans la « fantasmagorie ». ²¹ Toutefois, on peut aussi déceler dans leur manière de faire un modèle en vue d'une appropriation personnelle de la ville, notamment par la marche. A travers leurs flâneries, les surréalistes ont sans doute subordonné Paris à leur mythe personnel, mais ainsi ils ont montré comment l'exploration de la ville hors des sentiers battus des contraintes sociales, rationnelles et économiques permet aussi un approfondissement de l'identité individuelle, voire une réappropriation toute personnelle de la ville, un projet qui conserve aujourd'hui encore toute son actualité. ²²

²¹ « Le surréalisme marqua-t-il la fin ou le renouveau des mythes de Paris ? Et n'aurait-il pas été au fond bien plus fantasmagorique que mythique puisque axé sur l'exclusion, le particulier, l'ésotérique et l'argent que sur l'inclusion, l'universel et l'imaginaire collectif » (Higonnet *Paris, capitale du monde* 355).

²² On trouve un beau plaidoyer pour une telle réappropriation dans le livre récent de Jean-Christophe Bailly, *La Phrase urbaine*, Seuil, 2013 ; voir notamment les chapitres sur « La grammaire générative des jambes » et sur « La ville buissonnière ». Dans le même sens, l'anthropologue David Le Breton, réfléchissant à ce que signifie « Marcher en ville », écrit : « Chaque marcheur porte en lui une mythologie, il est le seul à la connaître, même si bien entendu elle croise parfois la géographie intérieure des autres » (Le Breton 123).

Daniel Acke
Daniel.Acke@vub.be
Vrije Universiteit Brussels

Bibliographie

- Albouy, Pierre. *Mythes et mythologies dans la littérature française*. Paris : Armand Colin, 1968.
- Bailly, Jean-Christophe. *La Phrase urbaine*. Paris : Seuil, 2013.
- Bancquart, Marie-Claire. *Paris des surréalistes*. Paris : Seghers, 1972.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. Paris : Seuil, 1957 ; notamment la postface « Le mythe, aujourd'hui ».
- Blumenberg, Hans. *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1981.
- Bordas, E. « Mythe ». in *Le dictionnaire du littéraire*. Dir. P. Aron, S. Saint-Jacques & A. Viala. Paris : PUF, 2002. 387–89.
- Braudel, Fernand. *Civilisation matérielle, économie, capitalisme*. 3 vol. Paris : Armand Colin, 1979.
- Brunel, Pierre. *Dictionnaire des mythes littéraires*. Monaco : Editions du Rocher, 1988.
- . *Dictionnaire des mythes d'aujourd'hui*. Monaco : Editions du Rocher, 1999.
- Caillois, Roger. « Balzac et le mythe de Paris ». Introduction à Balzac, *Illusions perdues*, in *Œuvres*, édition Club français du livre, Formes et reflets, 1949.
- . *Le Mythe et l'homme*. Paris : Gallimard, 1938.
- . « Paris, mythe moderne ». in *Le Mythe et l'homme*, Paris : Gallimard, 1938. 180–207.
- Cassirer, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*. Tome 2 : *La pensée mythique*. Paris : Minuit, 1972.
- Chouillet, Jacques. « L'Espace urbain et sa fonction textuelle dans *Le Neveu de Rameau* ». In *La Ville au XVIII^e siècle*. Colloque d'Aix-en-Provence (29 avril - 1^{er} mai 1973). Aix-en-Provence : Edisud, 1975.
- Citron, Pierre. *La poésie de Paris dans la littérature française de Rousseau à Baudelaire*. 2 vol. Paris : Editions de Minuit, 1961.

- Diel, Paul. *Le Symbolisme dans la mythologie grecque: étude psychanalytique*. Paris : Payot, 1966.
- Debray, Régis. *Contre Venise*. Paris: Gallimard, 1997.
- Eliade, Mircea. *Aspects du mythe*. Paris : Gallimard, 1963.
- . « MYTHE. Approche d'une définition ». in *Dictionnaire des mythologies*. Tome II. Dir. Yves Bonnefoy. Paris : Flammarion, 1981. 138–40.
- Ellul, Jacques. *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*. Paris: La Table ronde, 2003 [1975].
- Higonnet, Patrice. *Paris: Capital of the World*. Trad. Arthur Goldhammer. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2002.
- . *Paris, capitale du monde*. Paris : Tallandier, 2005.
- . *Les mythes de Paris, des Lumières au surréalisme: leçon inaugurale faite le vendredi 8 janvier 1999, Collège de France, chaire internationale*. Paris : Collège de France, 1999.
- Le Breton, David. *Marcher. Eloge des chemins et de la lenteur*. Paris : Métailié, 2012.
- Lévi-Strauss, Claude. « La structure des mythes ». *Anthropologie structurale*. Paris : Plon, 1958. 227–55.
- Löwy, Michael et Robert Sayre. *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*. Paris : Payot, 1992.
- Pike, Burton. *The Image of the City in Modern Literature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- Pinçonat, Crystel. « New York ». in Pierre Brunel. *Dictionnaire des mythes d'aujourd'hui*. Monaco : Editions du Rocher, 1999. 550–74.
- Pouillon, Jean. « La fonction mythique ». *Le Temps de la réflexion* (1980) : 83–98.
- Roudaut, Jean. *Les Villes imaginaires dans la littérature française*. Paris : Hatier, 1990.
- Sansot, Pierre. *Poétique de la ville*. Paris : Klincksieck, 1973.
- Sheringham, Michael. "City Space, Mental Space, Poetic Space: Paris in Breton, Benjamin and Réda." *Parisian Fields*. Ed. Michael Sheringham. London: Reaktion, 1996. 85–114.
- Spineto, Nathalie. « Théories sur le mythe ». in *Les Mythes. Langages et messages*. Dir. Julien Ries. Arles : Editions du Rouergue, 2005. 226–28.

Stierle, Karlheinz. *Der Mythos von Paris. Zeichen und Bewußtsein der Stadt.* München: Carl Hanser, 1993; *La capitale des signes. Paris et son discours.* Trad. Marianne Rocher-Jacquin. Paris : Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2001.

—. *Paris. Son mythe et son discours. Quatre leçons au Collège de France.* Konstanz : Universität Konstanz, 1996.

