Qu'est-ce que la création ?

Paul-Antoine Colombani

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lcc/4389>

DOI : 10.4000/lcc.4389

ISSN : 2430-4247

Éditeur

Université Aix-Marseille (AMU)

Référence électronique

Paul-Antoine Colombani, « Qu'est-ce que la création ? », *Les chantiers de la création* [En ligne], 13 | 2021, mis en ligne le 12 juillet 2021, consulté le 14 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lcc/4389> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lcc.4389>

Ce document a été généré automatiquement le 14 juillet 2021.

Tous droits réservés

Qu'est-ce que la création ?

Paul-Antoine Colombani

Introduction

- 1 Commençons, comme il est d'usage, par être limitatif : ce que nous appelons « création » concerne autant la production d'œuvres que la fondation de nouvelles et puissantes représentations¹. Une autre restriction s'impose, elle se formule en un même adverbe interrogatif : qu'est-ce que la création, c'est-à-dire quel est son statut chez l'homme et quelle est sa finalité ? Si la culture semble se résoudre à n'être plus qu'un produit marchand et idéologisé, la création doit nous permettre de faire un pas de côté, c'est-à-dire de réévaluer le rôle de la poésie² dans la formation de l'individu, *a fortiori* de la société elle-même. Toutefois, ce cheminement suppose de faire quelques pas en arrière.

L'individu social

- 2 L'homme n'est pas un animal comme les autres. La pensée grecque antique en avait pleinement conscience : Aristote le définit comme un *zoon politikon*³ (Aristote, *Les Politiques* I, 2), c'est-à-dire que l'être humain vit le mieux en cité (*polis*), avant que la pensée contemporaine ne le définisse plus généralement comme un individu social⁴. Pourtant, cette dernière expression est un pléonisme, voire une tautologie. L'individu n'est pas social, il incarne la socialité même ; il est société, « c'est une partie totale, comme disent les mathématiciens » (Castoriadis, *Domaines de l'homme*, 394). La vie en communauté participe de produire un bagage de significations communes, évidemment les langages, qui permettent d'interagir à l'intérieur d'un espace, de fonder une activité raisonnée. L'homme, de sa naissance comme masse chaotique jusqu'à sa mort, représente un système d'interprétation du monde, c'est-à-dire un ensemble de sens et d'affects, de phénomènes, de lois ou de finalités, de rapports au vivant, à lui-même et à ce qu'il détermine comme relevant du domaine de l'altérité. Ces briques, que nous pouvons rendre friables et mobiles, composent ce que nous nommons la

« réalité », opposée en cela au « réel ». Sous ce dernier terme s'englobent toutes les possibilités créatives de l'homme, des formes temporelles et atemporelles, un Tout qui dépasse l'individu pour toucher l'entière humanité. Ce que chacun a ressenti, espéré, voulu, créé, représenté ; ce que chaque humain a vu, imaginé, entendu, mémorisé, construit ou produit. Le réel constitue un ensemble non-déterminé, que nous n'avons pas pour vocation de connaître, mais qui stimule au contraire notre recherche de connaissances, notre capacité à créer. Nous posons un Tout inatteignable dont le chemin se dessine à mesure que nous avançons ; il s'agit, en fait, de notre principe moteur. Les proverbes sont les expressions et les condensés de sagesses plus anciennes, et nous les situons dans le réel ainsi défini parce que nous considérons que s'ils existent à une époque donnée, pour une époque donnée, ils dépassent un quelconque cadre temporel : « ce n'est pas une fois, ni deux fois, ni un petit nombre de fois, que les mêmes opinions réapparaissent périodiquement parmi les hommes, mais un nombre infini de fois » (Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 73). Pour le dire autrement, les proverbes ne se situent pas à un moment, et, s'ils ont bien une identité historique, ils perdent, dans la durée et dans leur survivance, le caractère des choses liées au temps. Ce qui caractérise le proverbe, est qu'il demeure.

- 3 Au centre de notre cartographie imaginaire se tient le chaos, autant béance que désordre, un lieu métaphorique où convergent les poètes, à cheval entre une réalité coercitive et la mise en matière d'une altérité ou d'une novation qui, par retour sur nous, chamboulent nos (pré)compréhensions. Les poètes ont bien la capacité, mais moins la possibilité socialement valorisée, de remettre en question nos fondations individuelles et politiques. Le créateur n'est donc pas d'une race supérieure aux hommes, il n'a accès ni à l'au-delà ni à l'invisible, il use plutôt de son intuition, de sa pensée spéculative, pour remettre en jeu des interprétations actuelles ou passées. Son rôle consiste donc à mettre en images la réalité, c'est-à-dire les figurations d'une communauté, afin de favoriser sa déstructuration puis son dépassement éventuel.
- 4 Ainsi, si l'individu ne peut accéder au réel tel que nous le définissons, il sait qu'au-delà des frontières nécessaires à l'institution même d'une société, sa pensée créative et sa capacité d'invention n'ont aucune limite. Si le Tout est proprement inaccessible – nous disons bien que c'est là sa force et son intérêt – le réel s'inscrit dans la continuité infinie de l'horizon humain, source autant d'espoir que de variétés :

Alors que la science moderne n'a pu progresser qu'en assignant des limites aux anciens savoirs, le point de vue des sages anciens sur le monde était ouvert, stimulé par la conscience que l'univers ne cesse de poser à l'intelligence humaine des énigmes incommensurables. (Graziani, *Variété du conceptisme*, 119)
- 5 Chemin faisant, nous proposons de définir l'homme en tant qu'« être de l'interrogation » (Arendt, *La vie de l'esprit. La pensée, le vouloir*), c'est-à-dire qu'il apprend à se connaître et à se conscientiser lorsqu'il pose le dialogue comme l'un des buts du bien vivre (*eudaimonia*), individuel et commun : « s'étant donc constituée pour permettre de vivre, elle [la cité] permet, une fois qu'elle existe, de mener une vie heureuse » (Aristote, *Les Politiques I*, 2, 1252 b 27-30). Cette finalité de la cité est plus particulièrement évoquée en *Politiques III*, 6, 1278 b 15-20, où « l'être humain ne recherche jamais rien d'autre que le bien vivre et il ne peut pas faire autrement, car il existe une douceur naturelle dans le vivre » (Jaulin et Güremen (dir.), 77). Nous postulons que la vie heureuse consiste en une interrogation de la réalité menée par une communauté d'individus, considérant que cet état interrogatif est immanent à une vie en société. Autrement dit, l'être humain coopère avec ses semblables dans une volonté

de création, formulée en l'état sous le mode interrogatif : « qui veut porter au milieu un avis sage pour sa cité ? » (Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, 175). Comprendons ici que la question prononcée au centre de la communauté correspond à la première forme que prend la création, elle ne se résout pas dans la réponse apportée, elle existe parce qu'elle enclenche dans sa formulation et sa performativité une dissection, et laisse entrevoir les variations de formes sociales. La question ouvre ce que la réponse ne doit pas fermer, elle déclôt le chemin interrogatif.

- 6 Toutefois, la société ne fait retour sur elle-même que si des individus partagent des signifiants communs ; on se méprend en affirmant qu'une détermination extérieure, indépendante de la communauté, est suffisante pour interroger sa propre réalité. L'étrangeté s'inscrit, d'emblée, dans "mon" champ d'expérience, c'est-à-dire qu'elle correspond à une brique d'une réalité que "je" me donne, elle subsume sous le terme d'« étrange » ce qui ne correspond pas à mon individu, et à la typicité d'une organisation donnée. À travers la figure de l'étranger l'homme ne parvient pas à percevoir une altérité, intuitivement nous nous contentons de le compartimenter afin de l'isoler, un *a priori* kantien pensé sur le mode de la différence nécessaire. La société conçoit l'étrange comme une brique de son système, moins comme la brique qui doit renverser son système. Pourtant, si celle-ci nous paraît insuffisante elle doit ne justifier aucune autarcie intellectuelle, nous considérons plutôt que la reconnaissance de représentations similaires est plus propice à un chemin interrogatif. Nous proposons dès lors de distinguer l'étrange de l'altérité, afin de donner un rôle prépondérant au poète. Le créateur descelle les significations d'une communauté afin de les rendre observables à l'intérieur de son œuvre, puis il convoque et met en matière ce qui constitue l'autre. Dans un premier mouvement le poète observe et figure dans le caractère d'un personnage, dans une péripétie ou dans le contexte même de son art, une représentation commune ; son second mouvement consiste à faire de l'altérité l'ordinaire, c'est-à-dire que son œuvre ne se contente pas d'exposer les comportements ou les habitudes d'un groupe, mais dispose de nouvelles variations : « le poétique passe comme un météore, un ouragan, une comète, ce qui ne l'empêche pas d'être bâtisseur » (Axelos 398). La poésie est une dialectique du semblable et de l'autre : elle déstructure ce qui nous relie, et donne à l'altérité un agir, une fonction et une activité. De cette manière la poésie n'impose rien, elle prédispose aux changements et aux étonnements philosophiques.
- 7 Le cheminement de l'animal politique se déroule autour de deux questions, une première portée par son semblable, une seconde conduite par le poète. Elles jouent un rôle équivalant et prennent en tenaille une société, en ne se risquant jamais à donner une réponse univoque. Elles touchent l'esprit et le quittent brisé, elles forcent l'être humain à se reconstruire, c'est-à-dire qu'il trouve dans le dialogue une réponse éventuelle, dont il sait *a posteriori* qu'elle doit conserver son statut de *doxa*. Réunis en communauté les individus font deux pas en avant : ils reconnaissent un rôle au poète ; ils posent comme conditions de la vie en communauté des réponses énigmatiques à des questions énigmatiques, non pour le plaisir de l'équivoque, mais pour forcer une recherche qui soit fondatrice, dont la finalité est bien la déstructuration, mais un des points de passage la création.
- 8 Répétons, en somme, que le bien vivre correspond à des instants de déstructuration et de fondation d'opinions nouvelles, en commentant par le dialogue des réalités individuelles et sociales. Dans cet état poétique, qui ne se limite pas à une remise en

cause perpétuelle de nos conceptions – l'objectif est bien de construire une cité nouvelle – se dessine la finalité de la vie politique. Dans cette pratique volontaire l'individu est pleinement social, et sa grégarité devient une force. Si la solitude et la contemplation de l'ermite nourrissent un accès à soi – Heidegger distingue bien la pensée qui calcule de celle qui médite⁵ – ce cheminement n'a aucun mérite à devenir la sagesse d'un Roi de la montagne, isolé entre les quatre murs de sa vérité. Au contraire, la parole vive d'un philosophe-citoyen comme Socrate a « la fonction expérimentale d'une "recherche de la vérité" et son investigation était contradictoire et non dogmatique » (Graziani, *La pensée fossile*, 4).

- 9 Le modèle que nous proposons de l'animal politique et interrogatif paraît infiniment optimiste, en tant qu'il ne réduit pas l'être humain à une masse dominée par les démons des profondeurs, devant se résoudre à attendre les ordres d'un « berger⁶ » – ou de n'importe quelle figure tutélaire, qu'il s'agisse des dieux, de Dieu, de la Nature ou de la Raison. Toutefois, nos deux prémisses nous paraissent insuffisantes. Nous avons dit, en effet, que la vie en communauté suppose la création et l'existence même de représentations qui puissent faire système. La société est un socle sur lequel repose une image du monde, celle sur laquelle l'homme, à la manière d'un poète, doit pouvoir agir. Si le créateur agit par le moyen de son art, d'une technique qu'il améliore et fait varier, il dispose d'un outil pour forger ses œuvres, outil qu'il partage nécessairement avec l'homme, une *mimêsis* (imitation) consubstantielle au statut d'animal politique.

Le miracle méditerranéen

- 10 À ce stade une parenthèse nous paraît nécessaire : si des termes comme "bien vivre", "bonheur", "vivre-ensemble", "dialogue" ou "partage" paraissent désuets ou caricaturaux à quelques-uns de nos contemporains, c'est probablement parce que ce vocabulaire a rejoint le ciel des idéaux, c'est-à-dire des accomplissements inaccessibles, que l'homme se jure d'atteindre sans jamais y parvenir, suspendu comme une galaxie d'idées au-dessus des vies terrestres. Autrement dit : plutôt que d'attendre que la société le malmène, l'espionne, le catégorise ou le suspecte *ad nauseam*, l'homme fait le pari de s'enseigner une sagesse pratique⁷ (*phrônesis*), une prévoyance (*pronoia*) et une tempérance (*sôphrosynê*). Autant de termes grecs qui ne délimitent pas uniquement ce qu'était l'homme antique, mais témoignent d'une volonté de se prendre comme objet de compréhension, de ne laisser à aucun hasard ni à aucune Providence le soin de choisir à sa place : « le juger et le choisir, en un sens radical, ont été créés en Grèce, et c'est là l'un des sens de la création grecque de la politique et de la philosophie » (Castoriadis, *Domaines de l'homme*, 353). L'individu ne se contraint pas afin de limiter, ou pire d'empêcher, le surgissement de ses pulsions, ni n'attend les menaces et des lois coercitives afin de se borner ; il apprend plutôt l'existence de forces qui le dépassent, puis travaille à les maîtriser : « nous pouvons créer une relation avec l'inconscient qualitativement différente de l'état où nous sommes simplement dominés par celui-ci, sans en savoir quoi que ce soit » (44).
- 11 Rappelons aussi que le miracle antique est avant tout un phénomène de la nature humaine, ce qui ne fait pas de la Grèce un modèle ; il n'y a aucune raison d'envier ni de vouloir le retour d'une époque où les troubles côtoient les guerres, ou de faire des « mille et une cités bariolées [...] nos Grecs » (Detienne, *Les Grecs et nous*, 17). Le roman national européen en a fait une patrie blanche⁸, terre natale de l'Occident : « chacun

s'en va en répétant que *la démocratie est tombée du ciel en Grèce* » (Detienne, *Les Grecs et nous*, 19). Ce que nous retenons de la pensée grecque – faudrait-il dire, enfin, méditerranéenne ? – ne correspond pas à son caractère d'exception dans l'histoire humaine. Plutôt, elle est, pour reprendre l'expression de Marcel Detienne, un immense terrain d'expérimentation, un laboratoire nomade pour comparatistes. En prenant pour point d'appui, probablement en exagérant les comparaisons entre la Grèce antique et notre époque, entre une pensée méditerranéenne et celle d'autres civilisations, on reproduit à un niveau social ce chemin de l'individu s'étonnant face à ce qui est différent : « faire retour sur nos propres catégories et notions » (119). Quand Thucydide conte son « trésor pour toujours » (*ktema es aei*), il nous parle d'une démocratie fragile qui construit une philosophie en acte, comparaison salutaire afin d'accepter que nos régimes politiques en soient éloignés de quelques degrés. De la même manière, ce que dit Périclès dans l'« Oraison funèbre » (*La Guerre du Péloponnèse* II, 37-41) ne se résume pas au fait d'aimer la beauté (*philokaloumen*) et d'aimer la sagesse (*philosophoumen*), il nous rappelle que les Athéniens vivent – au sens le plus fort – dans la beauté et la sagesse « par, avec, et à travers elles – mais en fuyant les extravagances et la mollesse » (Castoriadis, *Domaines de l'homme*, 381). Retenons que, si la Grèce ancienne et l'Athènes de Périclès ne sont en rien des idéaux elles représentent des germes, cet instant où « on grava les lois sur les tables mobiles, on les plaça dans le Portique royal, et tous jurèrent de les observer » (Aristote, *Constitution d'Athènes* VII, 1). La pensée méditerranéenne doit nous interpeller sur la consistance actuelle de nos Vérités, nous permettre aussi de juger ces experts qui profèrent performativement « ce qui a été, ce qui est, ce qui sera » (Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, 8).

L'individu mimétique

Animal politique par excellence, l'homme est aussi animal mimétique [...]: seul entre les vivants, il a – inscrite dans sa nature – cette aptitude à imiter qui est au fondement des premiers apprentissages et des premières connaissances (1448 b).
(Revault d'Allones, 97)

- 12 L'imitation (*mimêsis*) désigne cette « reconfiguration du réel⁹ » qui, chez un poète italien comme le Tasse, ne se limite pas aux actions humaines mais touche jusqu'aux éléments et à la nature elle-même. La *mimêsis* s'apparente à un formidable outil créatif qui « explore le possible et donne à voir ce qui pourrait être autre qu'il n'est » (99), précisément parce que la réalité est une vaste terre arable où germent et se récoltent des imaginaires. À chaque moisson l'homme trie les meilleures graines, ce qui lui permet de remettre en question ce qui existe, ce qui a été préalablement institué par d'anciennes générations d'hommes et de femmes – nos traditions ressemblent souvent à des opinions forcées à devenir des vérités, en bref, inaltérables et inaliénables.
- 13 La *mimêsis* commence avec l'existence d'un individu au-monde : il vit dans un espace-temps pré-donné et doit en saisir les constituants en tant que formes passées, actuelles et futures. Pourtant, le point de départ de notre réflexion n'est pas l'être humain mais ce qui précède sa naissance, c'est-à-dire le monde en tant qu'a-sensé, « privé de signification » (Castoriadis, *Fait et à faire*, 13). De ce chaos émergent des sociétés hétéronomes qui instaurent des imaginaires que l'enfant réceptionne spontanément, dans une acculturation guidée par des référents. Ces premières images fondent son rapport à ce qui l'environne, considérées comme des strates de significations sur

lesquelles la question axiologique n'a qu'un intérêt second. Ce qui compte, avant tout, est que l'enfant se socialise et devienne pleinement un individu. Par exemple, le rejet éventuel d'une vie politique ne se fait que dans un deuxième mouvement d'a-socialisation, notamment lorsqu'il décide d'octroyer son pouvoir à des représentants : « La démocratie n'est pas le choix des représentants, elle est le pouvoir de ceux qui ne sont pas qualifiés pour exercer le pouvoir » (Rancière, 16). Nous disons bien qu'il y a a-socialisation lorsque la vie politique, la vie de la société, en tout cas des leviers qui la dirigent, n'appartient plus directement, participativement, à la totalité des individus.

- 14 L'individu fait et construit sa réalité spontanément et sensiblement, il se saisit de formes altérables : du plus proche c'est-à-dire lui-même, jusqu'au plus loin, ce qu'il perçoit comme représentant l'ailleurs et le lointain. Pourtant, cette construction nous paraît dangereuse si elle n'est pas secondée et conduite par un dialogue intime, aux côtés de ses semblables et des poètes, considérant que l'échange lui permet de franchir ses frontières, géographiques, sensibles ou psychologiques, et si nous avons dit précédemment que la vie heureuse consiste en un chemin interrogatif, ce parcours ne ressemble pas à un voyage mais bien à une errance, à une perte voulue et recherchée jusqu'aux limites du pensable. L'homme découvre presque au hasard, comme on parcourt une ville sans carte pour observer les détails d'un ensemble organique, sans se limiter aux allées ou aux monuments les plus saillants. Cependant, à cette déclôture instituée de l'homme répondent les limites nécessaires d'une société, comme la cité doit déployer des murs pour signaler ses marges, délimitation chez les Grecs entre la *polis* et l'*eschatia* :

Un de ces "bouts du monde", terres montagneuses et de mauvais rapports qui bordent les frontières des cités grecques, régions de chasseurs et de bergers, zones frontières perpétuellement disputées dont l'existence est nécessaire à la cité grecque. (Vidal-Naquet, 156)

- 15 En résumé, si la société déploie un système d'interprétation, elle doit reconnaître possible son dépassement et décréter, dans le marbre éternel, que les animaux politiques ont une lourde tâche de déstructuration afin de permettre la conception de nouvelles significations. Cela suppose que la société pose sa fin comme fondement de son existence, principe vital de ses infinies variations. Ni mortelles ni immortelles les civilisations muent ; les exuvies conservées dessinent son histoire.
- 16 Si nous prenons comme prémisses que le monde est a-sensé, nous déduisons deux conséquences : en premier lieu, que la représentation élaborée socialement devient nécessairement critiquable, ensuite qu'elle s'inscrit à la suite d'autres significations afin de produire une cosmographie "logique", dont les liens produisent une société harmonieuse – ce qui n'est nullement un jugement axiologique, c'est-à-dire que l'harmonie ne définit ni le caractère positif ou négatif d'une entité. L'harmonie désigne ici un agencement correct des signifiants dans le but de produire une société acceptable pour une multitude d'individus. Dès lors, les éventuelles oppositions politiques ou idéologiques s'inscrivent dans un champ compréhensible à tous, plus que ça les critiques formulées contre un système se contentent généralement de poser des limites à son existence, tout en servant son in-dépassement. Autrement dit : s'indigner contre le libéralisme, autant que le louer, contribue à sa vitalité, à sa permanence imaginaire dans l'histoire et dans l'esprit humain ; s'engager à son encontre suppose plutôt de poser un nouveau système économique, qui n'en soit pas simplement un dérivé, mais une complète et audacieuse novation.

- 17 Nous disons donc que l'individu naît au milieu d'une société qui lui apparaît, du moins dans sa couche la plus superficielle, acceptable en l'état. Dès lors, la première étape de son cheminement ne consiste pas en une déconstruction de cette cosmographie, mais en une déstructuration afin d'en saisir toutes les liaisons, tout ce qui permet à un système d'exister cohéremment, comme une toile d'araignée dont chaque fil soutient l'ensemble, est l'ensemble. Prenons un exemple : si le chaud est une substance universelle, la relation que l'homme peut construire avec elle nous paraît tout à fait variable : nous nommons cela une forme. Cette forme donnée au chaud a été instituée socialement, elle participe de faire société. Dès lors, nous supposons que l'homme peut produire une imitation de la forme, afin de la considérer au-delà de sa propre réalité. L'imitation consiste précisément en un acte d'appropriation qui a moins pour but de créer une nouvelle forme que de s'engager dans l'interrogation de celles existantes. De cette manière, nous revenons à ce que nous disions précédemment : la question formulée est déjà créatrice et émancipatrice. Dans un premier mouvement l'individu cherche et questionne, dans un second mouvement il peut potentiellement conceptualiser une autre relation à la substance, et être aidé pour cela par des créations plus anciennes – par exemple des œuvres d'art ou des proverbes. Si la *mimêsis* est un outil créatif, c'est précisément parce qu'elle consiste en une remise en jeu d'une société préexistante à l'individu, dans laquelle il vit et par laquelle il a été façonné. Pourtant, elle n'atteint pas son but simplement quand elle se plante dans la chair du monde, plutôt quand la sortie de son fourreau devient une habitude, sinon une obligation socialement valorisée.

L'individu créateur

- 18 Dans ce cheminement imitatif, l'être humain fait avec ses sens physiques et psychologiques, c'est-à-dire sa mémoire, son intuition, son imagination, etc. Il doit, dès lors, en user afin de reformer une substance. Quand un individu regarde une pomme nous disons que celle-ci existe dans sa réalité, pourtant elle fait partie, elle est une partie infime, d'un ensemble pré-donné dont l'homme sait pertinemment qu'il existait avant lui, un toujours déjà-là. Dans sa relation à l'objet l'homme use particulièrement du sens de la vue, il voit l'aliment, et l'action de voir la pomme procède déjà d'une imitation (*mimêsis*), l'œil reconfigure un élément que le nom de "pomme" lui-même ne saurait définir complètement¹⁰. Si l'individu ne sait pas à quoi ressemble le fruit, le terme commun ne donne qu'une idée incomplète de la forme ; s'il imagine une planète, mot qui lui a été transmis sans une représentation visuelle, il peut savoir étymologiquement que cela désigne un astre errant, pourtant il n'en aura qu'une image générique, et incomplète. En somme, le mot "pomme" a une histoire qui permet de comprendre l'objet, son étymon par exemple désigne un fruit à pépins, pourtant c'est la pensée poétique – la figuration de la pomme par les sens – qui rend son existence la plus efficace, elle procède en fait d'une imitation, d'une *mimêsis* du fruit.
- 19 Pourtant, nous devons reconnaître que cet acte de reconfiguration se heurte aux autres images que l'individu a reçues depuis sa naissance, des acquis devenus potentiellement inconscients. Par exemple, sa connaissance de l'orange, de la tomate, sinon d'un fruit sphérique, oriente l'image qu'il se donne de la pomme ; si je dois expliquer à "mon" voisin à quoi ressemble une grenade, "je" peux m'appuyer sur d'autres images, sur d'autres représentations, tout simplement parce qu'on y perçoit une équivalence

particulièrement notable. Aucune image ne surgit pas *ex nihilo*, c'est-à-dire qu'elle s'ajoute et tisse des liens avec d'autres signifiants. La figuration de la pomme se heurte donc à deux impasses : la première est sociale, tandis que la seconde est cosmographique. Dans le premier cas, l'individu fait avec des représentations acquises dans l'enfance ou, disons, tout au long d'une vie d'hétéronomie. Ensuite, cette reconfiguration de la pomme, le moment où il décide de s'en saisir au-delà de ses précompréhensions – de les battre en brèche – se heurte à un système cohérent où cette nouvelle figure doit trouver sa place – comme un corps rejetant de manière chronique ou aigüe une greffe. Au contraire, la nouvelle figuration peut entamer d'autres représentations, à la manière d'un greffon qui agit sur d'autres secteurs que celui où il se destine. Disons, en conclusion, que la *mimêsis* est un outil, dont l'utilisation nécessite quelques précautions, notamment une pleine connaissance de ses opinions, la réalisation d'un travail introspectif et philosophique. Paradoxalement, si la *mimêsis* est un moyen de se connaître, elle nécessite aussi une affirmation de sa réalité, c'est-à-dire l'ensemble de ses représentations ; c'est en hypostasiant son individualité que l'individu peut parvenir à la dépasser, sinon à la remodeler par l'outil mimétique. Dans tous les cas, la *mimêsis* vise ce que Heidegger plaçait sous le terme *ek-sistere*, faire « émerger hors du magma des choses, provoquer une rupture, n'être pas le dérivé d'une continuité homogène » (Hersch 363). Si nous trouvons bien une continuité entre la figuration donnée de la pomme et celle que "je" m'octroie ensuite, l'acte mimétique montre l'abîme sur lequel se tient le socle d'une conception du monde. Pourtant, rien ne prédispose l'homme à l'apocalypse – à un dévoilement –, pour cette raison nous avons déjà dit que la société elle-même devait intégrer structurellement son chemin interrogatif.

- 20 Nous sommes d'avis que la *mimêsis* n'est jamais spontanée, c'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans une volonté individuelle de rompre avec ses acquis, d'observer derrière un voile social brodé et opaque. Dans la recherche d'une subjectivité, l'individu peut s'aider des œuvres d'art qui jouissent d'un rôle essentiel dans cette conscientisation de soi-même, notamment parce qu'elles sont des cosmographies à échelle réduite. Pour reprendre la métaphore de Castoriadis, l'œuvre est fenêtre sur le chaos, « dévoilement [...] parce que le grand art déchire les évidences quotidiennes, le « tenir ensemble » de ces évidences, et le cours normal de la vie » (Castoriadis, *Fenêtre sur le chaos*, 135). L'art opère ce mouvement de déconstruction – ce choc à destination du spectateur – en se donnant une forme, « c'est la création d'un cosmos » (135). Nous retenons deux choses : d'abord, l'importance d'une création chaotique dans la vie politique, c'est-à-dire que l'art doit trancher le masque social et montrer l'abîme poétique caché, qu'il revient ensuite à l'individu de parcourir. Deuxièmement, certaines créations parviennent à bâtir un monde *ex nihilo*, dans ce cas elles sont un dépassement total, c'est-à-dire qu'elles ne se contentent pas de reconfigurer la forme d'une substance, mais en produisent immédiatement une nouvelle. La forme n'est pas altération de l'existant, plutôt apparition de l'inconnu : ce qui n'existait pas devient soudainement une évidence pour l'individu, un remodelage complet de nos propres imaginaires.
- 21 C'est, nous semble-t-il, dans cette optique que l'homme aime la sagesse, est *philosophos*, précisément parce que dans l'œuvre d'art se déploie une pensée aussi conceptuelle que la philosophie ; dans la *Métaphysique* Aristote souligne contre Platon la symétrie entre le *philomythos*, l'amateur de mythes, et une « sagesse poétique » (Graziani, *La pensée fossile*, 14). Par l'entremise de la création, l'individu retrouve ce qui doit être au cœur d'une vie

politique ; il questionne un monde réel via une pratique herméneutique, par la compréhension et l'appropriation d'une œuvre :

Il [le langage poétique] exige que nous remettions en chantier notre concept conventionnel de vérité, c'est-à-dire que nous cessions de le limiter à la cohérence logique et à la vérification empirique, de manière à prendre en compte la prétention à la vérité qui s'attache à l'action transfigurante de la fiction. (Ricoeur, *Du texte à l'action*, 28)

- 22 Pour le dire simplement, l'œuvre créée existe pour heurter, frapper nos précompréhensions et nos *a priori*. Soit l'individu y découvre une altérité qui accompagne son propre cheminement imitatif, soit l'art institue d'emblée une nouvelle réalité. Dans tous les cas l'étonnement doit être la force motrice dans la découverte et le parcours d'une œuvre : s'étonner face à son ornementation, face à sa composition – ce qu'on désignerait avec Aristote sous le nom de *mythos* (fable) – face aux vérités non dogmatiques disséminées et cachées par le créateur, face à l'inattendu, face à une incarnation du monde, enfin face son propre investissement dans l'œuvre, ses sensations et ses intuitions.

Conclusion

- 23 Les limites du monde ne correspondent pas aux limites de la pensée. L'individu se tient debout : il déforme ce qu'il est, il contemple ses exuvies. Afin de définir la création, nous avons séquencé l'être humain en trois entités : l'individu social, mimétique et créateur. Nous empruntons la première à la pensée aristotélicienne, l'homme vit le mieux en cité parce qu'il possède le langage, parce qu'il possède « l'ensemble des moyens, c'est-à-dire les puissances de l'âme, qui lui permettent de vivre cette vie – pas seulement le *logos*, mais aussi le choix réfléchi ou préférentiel » (Lefebvre, 61). La vie en communauté nécessite que les êtres humains partagent des signifiants communs, en fait un système d'interprétation relativement similaire, et nous concevons les oppositions potentiellement existantes entre ces membres comme des limites indépassables, les bornes d'une terre entourée par l'inconnu. "Je" m'oppose à une signification parce que celle-ci existe, c'est-à-dire qu'un imaginaire rend tangible son opposé, dont on soutient qu'il lui est inhérent. La société doit rendre possible une conciliation, elle cherche une harmonie entre des représentations parfois différentes ou opposées, pourtant il ne s'agit pas d'un ordre à tout prix, plutôt d'un mouvement allant de l'ordonné au désordonné, il faut instituer le désordre et non se laisser déborder par lui. Disons que la bonne cité (*polis*) n'additionne pas les imaginaires, jusqu'à produire irrémédiablement des confrontations, elle sait les mélanger avec prudence (*phrônesis*). De cette manière, les conflits éventuels ne ressemblent à des déchirements, ils produisent des discussions mouvementées afin de construire une juste coordination entre des individualités. Faisons nôtre la formule antique que le héraut athénien prononce au début d'une assemblée, lorsqu'il invite tous les citoyens à débattre : "Qui veut porter au milieu un avis sage pour sa cité ?" » (Detienne, *Les maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, 175). Comprenons enfin que l'interdépendance de significations rend presque caduque le dépassement d'un horizon social donné, sinon imposé. Le dépassement ne se matérialise pas dans un penser contre soi, il prend forme dans une lutte hyperbolique contre l'existence même d'un endroit et d'un envers. Penser contre soi équivaut à penser avec un système contre soi-même. Pour cette

raison, nous avons souhaité distinguer les termes de réalité et de réel, précisément parce qu'ils délimitent deux champs d'activités afin de lutter contre une hétéronomie.

- 24 Le premier correspond à l'ensemble de nos représentations : nos affects, nos sens, nos imaginaires, toutes les relations qui se créent entre eux. Cet ensemble de formes constitue autant une composition individuelle qu'une cosmographie commune. En somme, si j'atteste qu'il s'agit de ma "conscience" du monde "je" reconnais aussi qu'elle puisse être partagée par d'autres. Le réel correspond au Tout, c'est-à-dire l'ensemble des possibilités créatives temporelles et atemporelles : chaque son, chaque odeur, chaque mémoire, chaque œuvre, parfois oubliés, souvent transmises dans des proverbes témoins d'une « pensée fossile ». Si le réel est défini comme un lieu, l'homme n'a jamais comme but de l'atteindre, nous pensons qu'il doit envisager son existence comme une immense source d'espoir, ce que nous appelons l'être de la poésie. L'ontologie poétique désigne la part puissamment créative de l'individu, elle se matérialise à la fois en tant qu'action tangible dans la réalité, c'est-à-dire agir sur les formes qui nous environnent, et alimentée par un réel qui extrait ces formes du temps en leur permettant de durer au-delà des vies humaines. La réalité suppose et permet des changements à l'intérieur d'un espace, dont la temporalité est nécessaire aux mouvements de l'homme, tandis que le réel regroupe ce qui demeure – des formes sorties du temps. La poésie joue un rôle essentiel parce qu'elle parvient précisément à garder inaltérés des systèmes : si l'étymologie d'un mot nous renseigne sur son histoire elle fait aussi persister son origine, le mot change mais l'étymon demeure ; si des images, des métaphores ou des allégories appartiennent toujours à l'époque où elles sont façonnées, nous pouvons en saisir l'origine, l'erreur commune étant d'imposer à une œuvre notre propre réalité, n'ayant pas au préalable institué une déstructuration qui permet de l'accompagner, de marcher à ses côtés.
- 25 En résumé, la réalité constitue ce que nous sommes, à l'instant où nous devenons capables de nous prendre comme sujet individuel et social, c'est-à-dire la partie d'un tout. Sur cette dimension propre l'homme possède la capacité d'agir, et nous considérons que le réel constitue le point de renversement de sa considération comme partie vers sa propre autonomie. Pourtant, si l'autonomie suppose une rupture franche avec la société, parce que nous procédons bien contre elle, cela ne signifie pas que l'individu rompt avec ses semblables, au contraire, le dialogue, l'avis sage porté au milieu permet un désordre commun, dans le but, répétons-le, de construire une cité nouvelle. Jacques Rancière rappelle, à raison, que la Révolution française n'a pas consisté en un renversement soudain du pouvoir établi, « ce qui caractérise proprement cette révolution, c'est son extraordinaire invention d'institutions – officielles ou parallèles – et de symboles, c'est son travail de réélaboration du perceptible et du pensable. C'est cette imagination politique qui a changé le monde » (Rancière, 63).
- 26 À l'intérieur d'une société dite hétéronome, la *mimêsis* (imitation) se définit comme la reconfiguration d'imaginaires imposés. Si le monde est a-sensé et ne possède en lui-même aucune signification, l'homme doit en produire pour instaurer une institution cohérente, une cosmographie qui rende acceptable une série de droits et de devoirs, des codes partagés par une communauté. L'individu mimétique accepte d'abord des formes systémiques, il se plie à des exigences avant de pratiquer une déstructuration. L'activité suppose une série d'étapes : l'individu perçoit un objet en tant que forme et substance. Ce que nous appelons substance correspond à l'existence de l'élément lui-

même – la substance géométrique de la pomme –, tandis que la forme renvoie aux figurations fondées par les sens, et sur lesquelles l'être humain peut agir. L'imitation équivaut à ce moment où "je" réinvente mon rapport, "je" m'interroge sur elle et, dans le même mouvement, formule des questions, elles ne se résument pas à « qu'est-ce qu'une pomme ? » ni même « qu'est-ce que c'est ? », il convient de se demander le lien entretenu avec l'entité, pour quelles raisons une telle relation avec elle. Si les premières formulations correspondent à la substance, les autres renvoient plus directement à sa forme ; c'est cette dernière que nous jugeons comme étant de l'opinion (*doxa*). En changeant notre rapport à un élément nous avons mis en jugement notre précédente figuration, et en avons potentiellement construite une nouvelle ; rien ne dit qu'elle soit, à cet instant, meilleure ou pire. Rappelons que la production compte moins que le mouvement lui-même, parce que le mouvement est sa propre finalité, c'est-à-dire qu'il questionne. Finalement, la création correspond autant à la formulation d'un interrogatif, premier pas vers une errance questionnante, qu'au dialogue et résultat partagé par une communauté, l'harmonique corrélation entre mes figurations et celles d'autres individus. Quand l'harmonie est trouvée, il y a eu, très profondément, activité créatrice et activité politique. L'abîme, de nouveau, est recouverte. Métaphoriquement il convient de procéder à la manière de Pénélope qui défait la nuit ce qu'elle a fait le jour, considérant que le temps produit un changement naturel chez l'homme, dont la *mimêsis* est le versant utilitaire, c'est-à-dire inventé et maîtrisé par l'homme. À chaque fois qu'il défait ce qui a été, puis retisse ce qui n'était plus, apparaissent sur le voile de nouveaux plis et replis.

- 27 Arrivé au dernier carrefour de notre parcours, nous ne finirons pas sans rappeler à quel point l'enjeu de notre époque, lourde et incertaine, tient au rôle que nous donnons à nos immenses possibilités créatives, à cet homme, animal poétique par nature.

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt, Hannah. *La Crise de la culture*. Traduit par Patrick Lévy, Gallimard, 1989.
- Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit. La pensée, le vouloir* [1977]. Traduit par Lucienne Lotringer, Presses Universitaires de France, 2013.
- Aristote. *La Constitution d'Athènes*. Traduit par Michel Sève, Le Livre de Poche, 2006.
- Aristote. *Les Politiques*. Traduit par Pierre Pellegrin, Flammarion, 2015.
- Aristote. *Poétique*. Traduit par Michel Magnien, Le Livre de Poche, 1990.
- Aubenque, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Presses Universitaires de France, 2004.
- Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. Presses Universitaires de France, 2017.
- Axelos, Kostas. *Le jeu du monde*. Les Belles Lettres, 2018.
- Castoriadis, Cornelius. *Domaines de l'homme. Carrefours du labyrinthe 2*. Editions du Seuil, 1986.

- Castoriadis, Cornelius. *Fait et à faire. Carrefours du labyrinthe 5*. Editions du Seuil, 1997.
- Castoriadis, Cornelius. *Fenêtre sur le chaos*. Editions du Seuil, 2007.
- Castoriadis, Cornelius. *Sur le Politique de Platon*. Editions du Seuil, 1999.
- Detienne, Marcel. *Les Grecs et nous*. Editions Tempus Perrin, 2009.
- Detienne, Marcel. *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*. Le Livre de Poche, 2012.
- Graziani, Françoise. *La pensée fossile. Mythe et poésie d'Aristote à Vico*. Thèse pour le grade de docteur d'Etat, sous la direction de Marc Fumaroli, Université Paris-Sorbonne, 2010.
- Graziani, Françoise. *Variété du conceptisme*. Editions Classiques Garnier, 2019.
- Heidegger, Martin. *Questions III : Le chemin de la campagne, L'expérience de la Pensée, Hebel-Lettre sur l'humanisme, Sérénité*. Traduit par André Préau, Julien Hervier, Roger Munier, Editions Gallimard, 1976.
- Hersch, Jeanne. *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*. Editions Gallimard, 1993.
- Hobbes, Thomas. *Léviathan*. Traduit par Gérard Mairet. Editions Folio, 2000.
- Jaulin, Annick et Güremen Refik. *Aristote, L'animal politique*. Publication de la Sorbonne, 2017.
- Jockey, Philippe. *Le mythe de la Grèce blanche. Histoire d'un rêve occidental*. Editions Bellin, 2017.
- Klimis, Sophie. *L'énigme de l'humain et l'invention de la politique : les racines grecques de la philosophie moderne et contemporaine*. De Boeck, 2015.
- Lefebvre David. « Vivre et bien vivre : L'animal politique par nature » en *Politiques* I, 2 et III, 6 ».
- Jaulin, Annick, et Refik Güremen. *Aristote, l'animal politique*. Éditions de la Sorbonne, 2017
- Rancière, Jacques. *En quel temps vivons-nous ? Conversation avec Éric Hazan*. La Fabrique éditions, 2017.
- Revault, d'Allones Myriam. « L'homme d'Aristote : animal mimétique, animal politique ». *Les Cahiers du GRIF*, n° 46, 1992.
- Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Editions du Seuil, 1986.
- Ricoeur, Paul. *La métaphore vive*. Editions du Seuil, 2013.
- Thucydide. *La Guerre du Péloponnèse*. Traduit par Denis Roussel, Folio, 2000.
- Vidal-Naquet, Pierre. *Le chasseur noir, formes de pensées et formes de société dans le monde grec*. Editions La Découverte, 2005.

NOTES

1. Par commodité de lecture, et pour éviter une redondance du terme « représentation », nous considérons dans les prochaines lignes que les vocables suivants lui sont synonymes : « image », « signifiant » et « signification », « figuration » ou « interprétation ». Un travail plus approfondi sur le vocabulaire permettrait de les distinguer, notamment du point de vue des représentations conscientes ou inconscientes, en puissance ou en acte.
2. Signalons que, sauf mention contraire, la poésie renvoie à la *poiésis* grecque, dont la traduction la plus courante est « création » ou « production ».
3. Nous ne revenons pas sur les neuf occurrences présentes dans le corpus aristotélicien. Dans le détail, il faudrait montrer que la définition d'Aristote évolue entre les livres I et III des *Politiques*, notamment quand le bien vivre devient à la fois « la fin de la cité [et] d'une certaine façon aussi à

son principe » (David Lefebvre, « Vivre et bien vivre. L'animal politique par nature en Politiques I, 2 et III, 6 » dans A. Jaulin et R. Güremen (dir.), *Aristote, L'animal politique*, (Paris : Publication de la Sorbonne, 2017), p. 59.)

4. Sophie Klimis, *L'énigme de l'humain et l'invention de la politique : les racines grecques de la philosophie moderne et contemporaine*, (Louvain-la-Neuve : De Boeck, 2015).

5. Martin Heidegger, *Questions III : Le chemin de la campagne, L'expérience de la Pensée, Hebel-Lettre sur l'humanisme, Sérénité*, (Paris : Editions Gallimard, 1976).

6. Cornelius Castoriadis, *Sur le Politique de Platon*, (Paris : Editions du Seuil, 1999).

7. Il ne s'agit pas, comme le souligne Pierre Aubenque (*La prudence chez Aristote*, (Paris : Presses Universitaires de France, 2004)) d'une « rectitude de l'action mais de la justesse du critère » (p. 33). Cette perspective nous paraît plus intéressante : au lieu de réfléchir à ce qui est Bien ou Mal dans l'absolu, l'homme délimite des critères, des normes expliquées puis instituées afin de savoir *pourquoi* il faut bien agir. La prudence n'est pas la répétition de choses bonnes mais le sens critique de celui qui se demande (et trouve) pour quelles raisons il doit agir en visant le bien, « la disposition à agir accompagnée de règle s'appelle la prudence » (*ibidem*, p. 66). D'où sa liaison évidente avec, d'une part, la prévoyance et la tempérance. En jugeant avec hauteur et critique, en donnant à ses désirs un contour raisonnable et délibératif, l'homme agit le mieux possible.

8. Philippe Jockey, *Le mythe de la Grèce blanche. Histoire d'un rêve occidental*, (Paris : Editions Bellin, 2017).

9. Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, (Paris : Editions du Seuil, 2013).

10. Une étude plus approfondie – ce que nous ne ferons pas ici – doit prendre en considération ce que nous ne percevons directement par les sens physiques, par exemple les atomes.

RÉSUMÉS

Si notre objet est la création, nous souhaitons la réévaluer à travers une réflexion autour de l'individu, comme homme social, mimétique et créateur. Vivre en société signifie être construit par elle, notamment dans une représentation du monde et de la relation que l'homme entretient avec lui-même et l'altérité. Néanmoins, ces formes données par une cité (*polis*) ne sont aucunement autoritaires, elles peuvent être reconfigurées par l'homme dans un acte de conscientisation qui consiste à emprunter le chemin d'une mimésis (imitation) aristotélicienne, ayant en vue la mise-en-jugement et le dépassement de notre réalité. C'est cette reconfiguration du réel qui nous conduira vers les œuvres d'art, des fenêtres sur le chaos, et l'individu créateur, celui qui, ayant dépassé les formes existantes, cherche à en instituer de nouvelles, et renoue ainsi avec son caractère d'individu social et politique. Enfin, ces trois formes de l'homme doivent nous permettre de réfléchir à la place de la création dans l'espace politique.

If our object is creation, we wish to re-evaluate it through a reflection on individual as a social, mimetic and creative human. Living in society means being built by it, particularly in a representation of the world and the relationship that human has with himself and otherness. Nevertheless, these forms given by a city (*polis*) are by no means a finality, they can be reconfigured by man. In this way, we wish to return to an Aristotelian mimesis (imitation), having in view the setting in judgment and the overcoming of our reality. It is this reconfiguration of reality that will lead us to the works of art, windows on chaos, and the individual creator, who, having surpassed existing forms, seeks to institute new ones and thus

renews his character as a social and political individual. Finally, these three forms of human should enable us to reflect on the place of creation in the political space.

INDEX

Mots-clés : individu, social, Aristote, Castoriadis, création.

Keywords : individual, social, Aristotle, Castoriadis, creation.

AUTEUR

PAUL-ANTOINE COLOMBANI

Docteur en Littératures comparées, post-doctorant à l'Université de Liège,
paulantoinecolombani@gmail.com