IRIS AperTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Métabletique : Une science des métamorphoses?

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available http://hdl.handle.net/2318/71570 since 2017-03-13T10:13:42Z

Publisher:

PULIM

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

28 April 2024

Métabletique : une science des métamorphoses ?

Massimo LEONE
Université de Turin

Publié dans Colas-Blaise, Marion et Beyaert-Geslin, Anne, éd. *Le Sens de la métamorphose*. Limoges : PULIM, pp. 277-87.

Cet article se propose d'exposer les traits principaux d'un savoir qui vise explicitement à développer une théorie et une expertise des métamorphoses : la *metabletica*.

Quelques informations préalables sur le nom de ce savoir sont peut-être utiles. Le terme « metabletica » dérive du Grec ancien, de l'adjectif « μεταβλητικός », qui dérive à son tour du verbe « μεταβάλλω » ; ce verbe est très commun en Grec ancien, où il est utilisé avec plusieurs acceptions, dont la plus commune est « changer » ; en vue d'une réflexion sur le rapport entre metabletica et métamorphoses il est important de souligner, tout d'abord, que, dans les textes de la civilisation grecque, le verbe « μεταβάλλω » a très souvent comme objet le mot « μορφή ». Quant à l'adjectif « μεταβλητικός », bien plus rare du verbe dont il dérive, il est utilisé en Grec ancien avec trois acceptions différentes.

La première acception pourrait être paraphrasée par la locution suivante : « relatif à un échange économique » ; cette première acception se manifeste surtout dans des discours concernant l'échange de biens économiques ; par exemple, Platon utilise l'adjectif « μεταβλητικός » dans le Sophiste, lorsqu'il pose la différence entre celui qui vend des biens qui lui appartiennent et celui qui, au contraire, vend des biens qui sont de propriété d'autrui[1] ; plus tard, Aristote dans la *Politique* utilise la locution « μεταβλητική χρησις », « valeur d'échange », afin d'établir la distinction, ensuite fondamentale dans l'économie politique de Marx, entre valeur d'usage et valeur d'échange[2]. Cette première acception révèle déjà un lien entre l'utilisation du mot « μεταβλητικός » et la présence d'une réflexion sur le statut des formes ; ce lien est évident surtout dans le *Sophiste* de Platon, où le texte propose une nouvelle théorie des formes, plus « mondaine » par rapport à celle critiquée dans le *Parménide*.

Cependant, c'est plutôt la deuxième acception de l'adjectif « μεταβλητικός » qui est à la base du mot « metabletica » ; l'on pourrait paraphraser cette deuxième acception par la locution suivante : « capable de produire un changement ». Un exemple important de cette acception se trouve dans le cinquième livre de la *Métaphysique* d'Aristote ; dans ce texte, le philosophe utilise la locution « μεταβλητική αρχή », que l'on pourrait traduire « principe capable de produire un changement », dans un passage résumant une longue argumentation, par laquelle Aristote essaye de définir la

---

[1] Platon, *Sophiste*, 223d.
[2] Aristote, *Politique*, 1257a9.

signification du mot « δύναμις », « puissance », et qui se termine par la conclusion suivante :

> Le principe du changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre : les autres choses, en effet, ne sont dites puissantes, les unes, que parce qu'un autre être a sur elles une puissance de ce genre, d'autres, au contraire, que parce qu'il ne l'a pas, d'autres, enfin, que parce qu'il l'a en un sens déterminé ; et de même pour les choses dites impuissantes. Par conséquent, la définition proprement dite de la première espèce de puissance sera bien : un principe de changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre[3].

Dans le même livre, Aristote avait déjà utilisé l'adjectif « μεταβλητικός » de façon analogue, en essayant de définir ce qui signifie le mot « αρχή » : « l'être dont la volonté réfléchie meut se qui se meut et fait changer ce qui change »[4]. En outre, il utilise également la locution « μεταβλητική δύναμις » dans la *Physique*, avec une acception tout à fait pareille[5].

Cela va sans dire, non seulement un article, mais aussi une série d'ouvrages ne serait pas suffisante à analyser la chaîne infinie de commentaires philosophiques que, d'Aristote à Heidegger et au-delà, ont été consacrés à ce passage de la *Métaphysique* où l'on essaye de définir la puissance comme principe capable de produire un changement, comme « μεταβλητική αρχή ». Cependant, comme ce qui importe ici est de cerner la relation entre la métamorphose en tant que concept sémiotique et littéraire, et la metabletica en tant que savoir contemporain des métamorphoses, il vaut mieux se borner à ce que ce savoir hérite de la réflexion aristotélicienne sur la puissance ; en définitive, l'on pourrait résumer cet héritage comme il suit : *la propension à distinguer entre ce qui produit un changement et ce dans lequel ce changement se produit, même si, apparemment, il s'agît de la même réalité*.

A première vue, cette propension peut apparaître évidente, mais l'apparence de cette évidence dépend probablement du succès dont la conception aristotélicienne de changement a joui auprès de la culture occidentale ; en revanche pourrait-on imaginer, par hypothèse, que cette culture se développe autour d'une conception alternative, plus proche, peut-être, de la philosophie parménidéenne, une conception selon laquelle il n'y a aucune différence entre ce qui produit un changement et ce qui le manifeste ; bien évidemment, une telle conception saperait les fondements de l'idée même de changement, et donc aussi de temps, car il n'y aurait aucune

---

[3] Aristote, *Métaphysique*, 1020a. Tr. fr. Jules Tricot, *La Métaphysique*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1953 : 1, p. 288.

[4] Aristote, *Métaphysique*, 1013a. Tr. fr. cit., p. 246.

[5] Aristote, *Physique*, 1.278. Après le Stagirite, l'adjectif « μεταβλητικός », dans cette deuxième acception, se fait très rare dans la langue grecque ancienne, et n'apparaît que beaucoup plus tard, uniquement dans l'ouvrage *Contre les Mathématiciens* de Sexte Empirique (9.195).

« μεταβλητική αρχή » à cerner mais un être qui, tout simplement, *est*, toujours égal à lui-même, sans métamorphose, modification, mutation, altération, variation, transition, évolution qui ne soient qu'illusoires.

Quant à la troisième acception de l'adjectif « μεταβλητικός », elle est spéculaire par rapport à la deuxième : l'on peut qualifier de « μεταβλητικός » non seulement ce qui est capable de produire un changement, mais également ce qui est capable de le manifester. Théophraste utilise ce mot avec une telle acception dans la *Cause des plantes*[6], lorsqu'il explique pour quelle raison les plantes ne poussent par sur des terrains salés : cela n'arrive pas, écrit-il, parce que le sel n'est pas μεταβλητικόν, capable de manifester un changement. Mais l'usage le plus significatif est encore celui d'Aristote, qui dans les ouvrages *De la génération des animaux*[7], *Histoire des animaux*[8] et *De la génération et corruption* établit une opposition entre êtres qui sont « μεταβλητικα », capable de déplacement, et êtres qui sont « μονιμά », qui restent à leur place, stables, immobiles, incapable de déplacement.

Dans la langue française, le mot « metabletica » apparaît peut-être pour la première fois en 1962, dans le titre de l'ouvrage *Metabletica ou la psychologie historique*, traduction française d'un livre en néerlandais, publié en 1956 par le savant Jan Hendrik van den Berg[9], né aux Pays-Bas en 1914. Quoique dans cette traduction française le mot apparaisse dans sa forme originaire, dérivée du grec ancien, dans la suite de cet article « metabletica » sera traduit comme « métabletique », pour en faciliter la diffusion dans un contexte francophone.

L'ironie pataphysique d'Alfred Jarry et de ses acolytes a immunisé les lecteurs occidentaux contre ceux qui se proclament fondateurs de nouvelles disciplines ; souvent, ces novateurs ne font que donner des nouveaux noms à des questions anciennes, sans pourtant trouver des nouvelles réponses. Cependant, il y a au moins deux raisons pour lesquelles la métabletique de van den Berg devrait être prise au sérieux dans le cadre d'une réflexion sur la sémiotique et la littérature des métamorphoses.

La première raison réside dans le rapport conceptuel entre métamorphoses et métabletique. Quoique les définitions de « métamorphose », implicites ou explicites, formulées par la sémiotique contemporaine aient été multiples et, parfois, hétérogènes, elles semblent présenter, néanmoins, quelques traits communs. D'abord, elles insistent toutes sur le fait que la métamorphose n'est pas un changement quelconque, mais une espèce de changement, un changement qui, tout appartenant à la famille des changements, s'en différencie en vertu de quelques éléments. Ensuite, toutes les définitions avancées semblent suggérer que ces éléments sont foncièrement deux. Le

---

[6] Théophraste, *Causes des plantes*, 6.10.2.
[7] 715a26.
[8] 487b6.
[9] Jan Hendrik van den Berg, *Metabletica leer der veranderingen, beginselen van een historische psychologie*, Nijkerk, Callenbach, 1956. Trad. fr. N. van Scherpenzeel, *Metabletica ou la psychologie historique*, Paris, Buchet/Chastel, 1962.

premier est la présence de l'idée de forme en tant qu'objet du changement ; cet élément ne limite aucunement le champ des métamorphoses aux seuls changements sensibles, car cette idée de forme peut être plus ou moins détachée de sa composante manifeste, jusqu'à devenir synonyme d'ordre ou de structure ; dans la sémiotique contemporaine, la métamorphose a été donc considérée comme un changement qui affecte une forme en tant que structure visible ou bien une structure en tant que forme invisible. Si le premier élément de ces définitions trouve sa racine étymologique dans le mot grec « μορφή », le deuxième élément est évoqué par le suffixe grec « μετα- » : la métamorphose n'est pas seulement un type de changement qui concerne la forme, car dans ce cas elle ne serait pas distinguable de la transformation ; au contraire, la métamorphose est un type de changement qui implique également un *logos* sur le changement de la forme, un discours qui, comme celui de la *Métaphysique* d'Aristote, permette de distinguer entre une forme formée et une forme qui la forme. Par conséquent, comme la métabletique se propose en tant que discours scientifique et aristotélicien sur les changements, elle se configure également comme science des métamorphoses, comme analyse du logos qui est immanent à chaque changement de forme.

La deuxième raison pour laquelle la métabletique de van den Berg devrait être prise au sérieux réside simultanément dans sa proximité et dans son altérité par rapport à la sémiotique, notamment la sémiotique des cultures ; la proximité fait en sorte que le discours de la métabletique soit familier aux sémioticiens et puisse entrer en dialogue avec leur savoir ; l'altérité rend ce dialogue, pour les sémioticiens qui acceptent de s'y engager, critique et stimulant.

Afin de connaître où les chemins de la sémiotique et de la métabletique se croisent, où ils divergent, il faut partir de la considération que la métabletique se développe elle-même au carrefour de deux savoirs : d'un côté la psychiatrie, de l'autre côté la phénoménologie. Dans un livre publié en anglais, et jamais traduit en français, intitulé *The Phenomenological approach to psychiatry*[10], van den Berg décrit ce développement.

Lorsqu'il retrace la genèse intellectuelle de la métabletique, van den Berg ne songe pas à n'importe quelle psychiatrie, mais à une psychiatrie que l'on pourrait qualifier de « humaniste » : cette science, affirme van den Berg en citant le psychiatre français Henry Ey, « naquit au moment où le médecin quitta les chaînes aux patients »[11]. La psychiatrie phénoménologique de van den Berg se propose d'aller bien au delà de ce premier pas dans l'humanisation du patient ; elle veut parvenir à une compréhension phénoménologique de la réalité au sein de laquelle le patient vit et souffre, à une description la plus exhaustive possible de la façon dont la personnalité du patient métamorphose la réalité qu'il partage avec le psychiatre.

---

[10] Jan Hendrik van den Berg, *The Phenomenological approach to psychiatry*, Springfield, Illinois, Charles C. Thomas Publisher, 1955.
[11] Ibidem, p. 96.

Le point de départ de cette psychiatrie est constitué par l'œuvre de Ludwig Binswanger, maître de van den Berg, notamment l'ouvrage *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*[12], aussi bien que par l'œuvre de Karl Jaspers, notamment *Allgemeine Psychopathologie*[13], mais aussi par les ouvrages des auteurs qui suivirent et développèrent l'exemple de Binswanger et Jaspers, comme Ernst Kretschmer[14], Karl Birnbaum[15] et Henricus Cornelius Rümke[16].

Cependant, si ces premiers fruits de la rencontre entre la psychiatrie et la phénoménologie n'assignent encore à cette dernière que le rôle d'une théorie de l'introspection, c'est en se soudant avec la nouvelle phénoménologie de Franz Brentano (celle de la *Psychologie vom empirischen Standpunkt*)[17] et surtout d'Edmund Husserl (celle des *Logischen Untersuchungen*)[18] que la psychiatrie phénoménologique se reformule en tant que connaissance catégorielle de la réalité du patient, produisant des études qui, par leurs buts, leur méthodologie et leurs résultats, ne peuvent plus être ignorés par les sémioticiens d'aujourd'hui, surtout ceux qui cherchent un dialogue avec la phénoménologie. En particulier, une sémiotique qui se veut phénoménologique devrait urgemment lire ou relire les essais de Victor Emil Von Gebsattel et Erwin Straus sur la phénoménologie du temps chez des patients atteints de dépression, aussi bien que leurs études sur la phénoménologie de l'espace dans des patients manifestant des comportements obsessifs. Egalement utile serait une relecture sémiotique du livre d'Erwin Straus *Vom Sinn der Sinne*[19], sur la phénoménologie des sens chez des patients psychiatriques. Toutes ses études sont intéressantes justement car elles partent de l'hypothèse que le temps, l'espace et les sens des patients psychiatriques ne soient pas tout à fait autres par rapport au temps, à l'espace et aux sens des individus que l'on considère comme

---

[12] Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich, Niehans, 1926

[13] Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, J. Spinger, 1913. Trad. fr. Alfred Kastler, *Psychopathologie générale*, Paris, Alcan, 1928.

[14] Ernst Kretschmer, *Der sensitive Beziehungswahn : ein Beitrag zur Paranoiafrage und zur psychiatrischen Charakterlehre*, Berlin, J. Springer, 1918. Trad. fr. Susan Horinson, *Paranoïa et sensibilité : Contribution au problème de la paranoïa et à la théorie psychiatrique du caractère*, Paris, PUF, 1963.

[15] Karl Birnbaum, *Psychopathologische Dokumente : Selbstbekenntnisse und Fremdzeugnisse aus dem seelischen Grenzlande*, Berlin, Springer, 1920.

[16] Henricus Cornelius Rümke, *Phaenomenologische en klinischpsychiatrische studie over geluksgevoel*, Leiden, s.n., 1923.

[17] Franz C.H.H. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Duncker et Humbolt, 1874.

[18] Edmund Husserl, *Logischen Untersuchungen*, Halle a.d.S., M. Niemeyer, 1900-1901. Trad. fr. Hubert Elie, *Recherches logiques*, Paris, PUF, 1959-1963.

[19] Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin, J. Springer, 1935. Trad. fr. Georges Thinès, *Du Sens des sens – contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Grenoble, J. Millon, 1989.

« sains » ; au contraire, la description catégorielle de ces différentes réalités montre que la première se configure comme une métamorphose de la seconde, d'une telle façon que la compréhension de la réalité humaine métamorphosée par le patient peut se révéler indispensable afin de comprendre la réalité humaine avant sa métamorphose.

Enfin, la troisième étape du développement qui conduit à la constitution de la métabletique est représentée par la rencontre entre la psychiatrie de Binswangen et *Sein und Zeit* de Martin Heidegger, rencontre qui donna lieu à un essai du psychiatre suisse intitulé *Über Ideenflucht*[20], une patographie phénoménologique très articulée d'un patient manifestant des formes maniaques. A partir de cette étude, la méthode de la psychiatrie phénoménologique se cristallise dans une série d'études magistrales du même Binswanger, ainsi que de son élève Roland Kuhn et d'un autre psychiatre suisse, Medard Boss[21].

Il est important de souligner que, lorsqu'il parcourt à grands pas l'histoire de la métabletique, et lorsqu'il fabrique, en même temps, le pedigree intellectuel de ce nouveau savoir, van den Berg inclut parmi ses prédécesseurs Gaston Bachelard. Selon le psychiatre néerlandais, c'est avec ce penseur français, à mi-chemin entre la théorie de la littérature et la philosophie de la perception, que commence de s'effectuer le déplacement épistémologique consistant à passer d'une phénoménologie de l'anormalité à une phénoménologie de la normalité, la première n'étant plus considérée que comme le côté métamorphosé et souffrant de la première, parfois à cause de la première. La sémiotique contemporaine partage donc avec le développement de la métabletique non seulement un penchant pour la phénoménologie existentielle de Merleau-Ponty, mais également pour la phénoménologie littéraire de Bachelard.

Etant donné cet héritage complexe d'idées et de méthodes, la métabletique, à partir du moment où ce terme apparaît dans le titre du livre de van den Berg, se propose comme une sorte de phénoménologie des cultures : en peu de mots, les derniers livres du psychiatre néerlandais, malheureusement peu traduits dans des autres langues, auraient pu être écrits par Lotman s'il eût lu Husserl plutôt que Jakobson. Toutefois, ce qui rapproche les deux penseurs, au-delà des différents points de vue épistémologiques, est une attention à la dimension diachronique de la théorie des cultures. Si chez Lotman cette attention dérive de l'ambition d'expliquer l'histoire comme résultat d'un mécanisme linguistique, chez van den Berg cette attention dérive de la façon dont la métabletique transpose son observation du champ de la différence psychiatrique au champ de la différence culturelle. Comme van den Berg l'écrit au tout commencement de

---

[20] Ludwig Binswanger, *Über Ideenflucht*, Zurich, Füssli, 1933. Trad. fr. Michel Dupuis, *Sur la fuite des idées*. Grenoble, J. Million, 2000.

[21] Medard Boss, *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen - Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psychopathologie des Phänomens der Liebe*, Bern, Huber, 1048.

son premier ouvrage sur la métabletique : « ce livre part du concept que l'homme *change*, et qu'il change de manière qualitative »[22]. C'est en vertu de cette conception que van den Berg réinterprète la théorie freudienne comme portant non pas sur des caractéristiques intrinsèques de l'être humain, mais, au contraire, sur une psychologie humaine déterminée par un contexte culturel précis : la théorie universelle des névroses devient donc une explication particulière des *socioses*, de la façon dont non seulement les patients de Freud, mais aussi sa théorie se produisent en raison d'un tissu culturel commun, se manifestant également dans nombre d'aspects de la vie humaine de l'époque : les arts, les sciences, les mœurs sociales.

Par conséquent, si d'un côté la métabletique partage quelques-unes des ambitions épistémologiques et méthodologiques de la sémiotique, de l'autre côté elle représente un défi pour une certaine conception de la sémiotique, peut-être dominante aujourd'hui, selon laquelle la nature sémiotique de l'être humain ne se métamorphoserait pas dans le temps et dans l'espace, une conviction qui devient encore plus enracinée chez ceux qui voudraient encrer cette nature sémiotique dans les structures de la neurophysiologie humaine. D'où la critique que van den Berg porte contre l'idée de signification, notamment chez la psychopathologie freudienne : reprenant certaines remarques d'Adler, van den Berg soutient, de façon plutôt convaincante, que les névrosés de Freud ne souffraient pas de leurs souvenirs d'enfance ; ils les fabriquaient ; car pendant la psychanalyse, ce langage de la mémoire était ce dont ils disposaient afin de repousser les souffrances de leur présent vers un passé exorcisé, maîtrisé dans un jeu de rôles avec le psychanalyste ; cependant, suggère van den Berg, ce langage de la mémoire Freud ne l'avait pas découvert chez ses névrosés en tant que pivot de leur psychologie souffrante ; au contraire, il le leur avait appris ; ou, mieux, la culture dans laquelle ils baignaient avait appris ce langage à la fois à Freud et à ses patients.

Ebranlés par les considérations de van den Berg, observant la façon dont la sémiotique essaie de déceler la signification des textes et des cultures, l'on est tenté de bâtir un parallèle avec la psychanalyse freudienne : ce sont les textes qui révèlent leurs souffrances aux sémioticiens, ou bien ce sont les sémioticiens qui ont appris aux textes comment repousser ces souffrances vers des endroits de plus en plus abstraits, et donc de plus en plus maîtrisables, où ces souffrances cessent d'être troublantes ?

Et puis, si van den Berg est parvenu à élaborer un discours convaincant qui, à partir des données de l'histoire de la psychologie, développe une psychologie historique, à savoir une étude métabletique de la façon dont la nature psychologique de l'être humain change dans l'histoire et dans les cultures, peut-on imaginer d'utiliser les données de l'histoire de la sémiotique pour développer une sémiotique historique, à savoir une étude métabletique

[22] Jan Hendrik van den Berg, *Metabletica*, cit. : p. 11.

de la façon dont la nature sémiosique de l'être humain change dans l'histoire et dans les cultures ?

Il s'agît d'une possibilité, mais il s'agît également d'un choix : d'un côté, l'on peut croire que les lois de la signification sont immuables dans l'espace et dans le temps, de sorte que, en les décrivant, l'on décrit quelque chose d'essentiel à propos de la nature humaine. Paraphrasant Aristote, l'on pourrait dénommer cette première sémiotique « σημειωτική μονιμή ». De l'autre coté, l'on peut croire que les lois de la signification sont muables dans l'espace et dans le temps, de sorte que, en les décrivant, l'on ne décrit quelque chose d'essentiel qu'à propos de la nature humaine dans tel ou tel espace, dans tel ou tel temps. Toujours paraphrasant Aristote, l'on pourrait dénommer cette deuxième sémiotique « σημειωτική μεταβλητική ».

Une sémiotique métabletique impliquerait que la nature sémiosique de l'être humain est passible de métamorphoses continuelles, dans l'espace et dans le temps : par conséquent, une sémiotique métabletique impliquerait également la possibilité de développer des niveaux méta- discursifs ultérieurs, jusqu'à l'élaboration d'une métabletique de la sémiotique. Elle se poserait, par exemple, des questions comme la suivante : pourquoi le carré sémiotique, omniprésent dans les ouvrages des sémioticiens des années quatre-vingt, est de plus en plus rare dans les ouvrages des sémioticiens d'aujourd'hui ? Et pourquoi, lorsqu'un sémioticien d'aujourd'hui propose un carré sémiotique, même au sein d'un colloque de sémiotique générative, rencontre souvent des réponses ironiques ? Et encore, lorsque l'on a abandonné les carrés de la sémiotique générative pour les diagrammes de la sémiotique tensive, l'on a fait parce que l'on a découvert une « vérité supérieure » sur la signification ou bien parce que l'attitude intersubjective dominante vis-à-vis de la signification a changée, et il faut donc une nouvelle sémiotique pour qu'on ait l'impression que ce qu'on dit à propos du sens a du sens, un peu comme Freud et ses patients avaient besoin de la psychanalyse pour avoir l'impression de guérir et d'être guéri ?

En définitive, une approche métabletique se devrait poser la question s'il y a un progrès dans les sciences humaines, ou si le seul progrès possible est de comprendre, paraphrasant Socrate, qu'il n'y a pas de progrès, mais une métamorphose continuelle des formes par lesquelles les cultures, et les êtres humains qui les habitent, cultivent l'illusion de comprendre, repoussant vers un ailleurs ce que, peut-être, ils sont intrinsèquement incapables de comprendre.

Une telle conception des sciences humaines et de la sémiotique pourrait apparaître, à première vue, déprimante. Il y a un petit poème de Max Scheler qui décrit fort bien la paralyse de la pensée atteignant tous ceux qui mesurent leurs ambitions avec le mystère de l'existence humaine : « Je vis, je ne sais pas pour combien, / Je mourrai, je ne sais pas quand, / Je voyage, je ne sais pas par où, / étrange que je sois content ! »[23]

[23] Max Scheler, *Tod und Fortleben. Schriften aus dem Nachlass* (1933) cité dans Jan Hendrik van den Berg, *The Phenomenological approach to psychiatry*, cit. : p. 81.

Pareillement, il serait étrange que, ceux qui adoptent une sémiotique métabletique plutôt qu'une sémiotique monime, soient contents de leurs efforts, sachant qu'ils ne vont susciter que de l'ironie chez les sémioticiens des générations suivantes.

Toutefois, une conception métabletique de la sémiotique pourrait donner lieu à des retombées intéressantes. Une d'entre elles mérite une attention particulière ; on pourrait la dénommer, abstraitement, comme une certaine humilité envers la phénoménologie des réalités d'autrui.

La sémiotique a peut-être attrapé des sciences dures, dont elle parfois s'inspire, un certain sens de supériorité par rapport aux savoirs du passé, au point que des équipes entières de chercheurs sont à présent engagées dans le but de démontrer que, même avant Locke, il y eut des penseurs qui, tout en ne connaissant pas le mot « sémiotique », étaient quand même des sémioticiens avant la lettre. Peut-être, une conception métabletique de la sémiotique encouragerait les chercheurs à fouiller le passé non pas pour y retrouver des manques, ou, encor pire, des confirmations narcissiques de la sémiotique actuelle, mais, plutôt, un regard différent sur le sens, ou même sur la question si l'existence humaine doive se confronter avec le problème du sens.

Mais une sémiotique métabletique n'inspirerait pas uniquement une humilité diachronique, mais également une humilité synchronique. La culture de la *political correctness*, qui heureusement n'a pas encore été complètement remplacée par la culture, de plus en plus encombrante, de la *political rudeness*, contraint à sourire ironiquement de la différence synchronique beaucoup moins de la différence diachronique.

Cependant, il y a un domaine de l'existence humaine par rapport auquel il faudrait urgemment accueillir les suggestions de la phénoménologie des cultures afin de développer une sémiotique métabletique : la religion.

A présent, la religion est en train de redevenir l'un des sujets les plus controversés des sociétés occidentales. Lorsque les croyances religieuses, comme dans le dernier livre de Richard Dawkins[24], ainsi que dans beaucoup d'autres ouvrages, sont dénigrées en tant que produit de l'ignorance pernicieuse de ceux qui ne connaissent pas la réalité, soit-elle la réalité de la biologie, de la génétique ou des sciences cognitives, il faudrait se demander si par ce dénigrement l'on s'approche véritablement d'une vérité supérieure, et surtout si l'on s'approche véritablement d'une connaissance de l'autre, celle du croyant par l'incroyant, celle de l'incroyant par le croyant.

Une sémiotique métabletique se situerait dans une position diamétralement opposée par rapport à celle de Dawkins. Dans *Metabletica* de van den Berg, par exemple, un chapitre entier est consacré au sujet du miracle : au lieu d'ironiser sur les époques où des sociétés entières croyaient aux miracles, le psychiatre néerlandais adopte la même stratégie phénoménologique qu'il adopterait face à l'un de ses patients : de quelle

[24] Richard Dawkins, *The God delusion*, Boston : Houghton Mifflin Co., 2006.

façon la phénoménologie de la réalité s'est-elle modifiée pour que la croyance médiévale dans les miracles soit si étrangère pour l'époque contemporaine ?

En général, les sémioticiens sont beaucoup plus subtils que Dawkins lorsqu'ils se posent la question de déceler le sens d'un discours religieux. Cependant, lorsqu'on analyse un fragment de ce discours, lorsqu'on se demande, par exemple, quel est la sémiotique de la prière que le croyant récite la nuit dans son lit, avant de fermer les yeux, est-il vraiment suffisant, pour déceler le sens de cette prière, de l'analyser comme texte, comme ensemble de structures signifiantes ? Ou bien, au contraire, est-il nécessaire de faire un effort métabletique, surtout si l'on n'est pas croyants, et de faire des hypothèses sur la façon dont la phénoménologie de la nuit du croyant en prière se métamorphose par rapport à celle de l'incroyant, ou du croyant qui ne prie pas ? Le sens de cette prière ne faudrait-il pas le rechercher également dans l'obscurité de la nuit qui s'éclaircit, dans les tensions du corps qui se relâchent, dans le sentiment que l'espace d'une chambre se dilate, et que le temps avant le réveil raccourcit ?

L'on pourrait objecter qu'une sémiotique métabletique comprendrait le discours religieux non pas en tant que discours mais en tant que religion, et qu'en insistant sur la nécessité d'adapter la compréhension à la réalité phénoménologique d'autrui l'on arriverait à la conclusion que seul le croyant pourrait comprendre le sens du discours religieux. Cependant, l'on pourrait également arriver à des conclusions tout à fait opposées : si l'on postule que, par l'imagination d'une phénoménologie alternative, l'on puisse embrasser la réalité de l'autre, il en suivrait que la compréhension catégorielle de l'autre est indépendante de la croyance, et qu'elle peut même jeter un pont entre la croyance et l'incroyance, ou entre croyances religieuses différentes.

Car la sémiotique métabletique ne peut pas se soustraire à l'hypothèse qui régit le déploiement de son approche, à savoir que les sciences humaines, plus qu'évoluer, s'adaptent aux circonstances culturelles : si la σημειωτική μονιμή était une sémiotique précédant la globalisation et ses malaises, encore confiante dans sa capacité de tout comprendre par rapport à une seule conception du sens, la σημειωτική μεταβλητική est une sémiotique *post September 11*, moins confiante, plus disponible à accepter des conceptions alternatives du sens, des réalités avec une autre phénoménologie, même des contradictions ; non plus une sémiotique du « tout se tient », mais du « quelque chose se tient ».

L'on peut donc essayer de répondre à la question posée par le titre de cet article : « Métabletique : une science des métamorphoses ? » Hélas, peut-être ce n'est plus possible. Peut-être ce qui reste est la possibilité d'une métamorphose des sciences.