

## Culture contemporaine et déterritorialisation : la « mémoire récapitulative » de Daryush Shayegan

---

Riyad DOOKHY\*

Dans son « Essai » sur *La lumière vient de l'Occident, Le réenchantement du monde et la pensée nomade*<sup>1</sup>, Daryush Sheyegan s'interroge sur les questions de « culture » et fait état des fractures du monde moderne. Il est question de multiculturalisme, d'eurocentrisme, des « identités frontalières »<sup>2</sup> et de l'« ankylose identitaire »<sup>3</sup>. Si tel n'est pas expressément souligné, le monde qui s'exprime en ses débats propres outre-Atlantique imprègne l'arrière-fond de l'ouvrage, même si d'autres mondes et leur débat sont évoqués à certains moments, tel le monde indien, iranien ou mexicain. Sous la plume de l'auteur, l'expérience européenne et celle américaine sont ramenées sous deux grandes déterminations, celle de l'« eurocentrisme » et de l'« Occident », si ce n'était ici une assimilation qui eût dû susciter une interrogation de départ même comme il est question des différentes cultures et leurs tensions propres à différents niveaux.

L'ouvrage s'oriente sur deux grands axes, un premier traitant les questions de cultures et un deuxième les questions de spiritualités, d'« ontologie éclatée » ou d'« ontologie faible ». Au fond, il s'agit d'une description d'un « **mode d'être** »<sup>4</sup> de l'homme moderne (ou postmoderne) qui nous intéresse. C'est un homme qui est décrit comme vivant avec une

« **mémoire récapitulative** », qui en fait le rend non seulement l'homme de la modernité mais, simultanément, l'homme de la postmodernité.

La **mémoire récapitulative** exprime l'idée selon laquelle l'homme vit simultanément des temporalités différentes qui peuvent remonter à la nuit des temps. Une idée qui implique par là-même que celui-ci connaît aussi une temporalité contemporaine, celle de la modernité ou de la postmodernité. Ces temporalités sont simultanément vécues par une même personne. La coexistence de ces temporalités chez l'homme contemporain n'est pas pour autant pacifique, loin s'en faut. C'est la clé qu'il faut comprendre pour aborder nombre de « problèmes » d'aujourd'hui.

La contemporanéité des temps écoulés, expression qui nous importe méditation, révèle un fait important, celui de la survivance et de la présence d'autres temps (de plusieurs temps à la fois). Notre temps connaît, selon l'auteur, « la simultanité » qui « se substitue au successif » : « tous les changements de paradigme, tous les niveaux de conscience – du néolithique à l'âge informatique – revendiquent à présent leur voix au chapitre ». Or un tel événement – l'événement même de notre modernité - au sein même de notre temporalité, ne va pas de soi, car « leur émergence [des différentes temporalités] pose aussi le problème de leur coexistence ». Nous sommes passés d'un paradigme horizontal (de la succession des temporalités) à un paradigme vertical (la simultanité des temporalités).

Toute nouvelle vision, toute nouvelle culture, entraîne dans l'histoire de l'humanité un refoulement de l'ancienne. Mais refoulement ne signifie pas disparition, bien au contraire. De vieux discours peuvent retrouver une « peau neuve » et affleurer à la surface par des voies détournées. Or ces discours sont présents dans notre monde, même s'ils sont d'un temps archaïque. L'espace public en est ainsi investi. De surcroît, il ne peut exister aujourd'hui aucune revendication identitaire exclusive, à l'exception du « discours universel de la modernité ». Néanmoins, ce discours universel n'empêche pas la multiplicité des résurgences des anciens discours. C'est l'endroit non peut-être pas des

« syncrétismes plus ou moins réussis », mais des « ondes de choc » et des « affrontements meurtriers ».

Ces thèses sont excellemment explicitées par l'auteur et méritent notre attention. Il n'en demeure pas moins vrai que pour développer sa considération sur cette résurgence des anciens discours, l'auteur emploie des oppositions binaires telles, entre l'Occident et les autres, entre l'Ouest et l'Est, entre culture eurocentrique et culture ethnocentrique. On pourra s'interroger si ces oppositions sont fondées et si elles permettent vraiment d'exprimer ce qui se produit, c'est-à-dire des mouvements se jouant plus ou moins au niveau de l'individuel qui se désintègrent et qui se reconstituent à chaque instant. L'auteur rappelle lui-même que la « civilisation occidentale » n'est pas aussi homogène qu'elle n'y paraît. Aussi, cette catégorisation binaire du monde serait-elle très regrettable si ce n'était, à décharge, l'argument même de l'auteur qu'il n'existe qu'une unique culture, celle de la modernité dans le monde d'aujourd'hui. Mais, comme on le verra, ce deuxième alinéa d'un argumentaire, qui par ailleurs nous interpelle, contient, à son tour, des propositions qui soulèvent certaines interrogations même si le mérite n'en demeure pas pour le moins entamée.

Arrêtons-nous sur la notion que nous voudrions exprimer ici en notre terme comme « distance » chez l'auteur. Si cette « modernité-monde »<sup>5</sup>, nous permet aujourd'hui d'avoir une conscience réflexive, c'est qu'elle nous donne la possibilité de nous revoir de l'extérieur, « à vol d'oiseau ». Cette modernité-monde nous offre la possibilité de ce que nous qualifions de « mise à distance », voire de « distanciation ». En cela, cette modernité-monde ne s'attacherait à « aucune » culture particulière. C'est essentiellement, chez l'auteur, la capacité de se mettre « à distance » face à « toute » culture. Il est ici indéniablement une compréhension nécessaire de notre « mode d'être » d'aujourd'hui, point très saillant de l'ouvrage. À contrepartie, ce qualificatif de « modernité-monde » qui est ici ouvert, vertical, non-territorialisé et, dirons-nous, qu'elle est par essence « réflexive », pourrait soulever des confusions et des contradictions à certains égards.

En effet, à certains moments, selon le traitement de l'auteur, la « modernité-monde » semble renvoyer uniquement à « l'Occident ». C'est ainsi que toutes les sociétés historiques seraient ethnocentriques - à l'exception des sociétés eurocentriques qui s'opposent par définition même à « ethnocentriques ». Ces sociétés eurocentriques sont exprimées dans une forme, dirons-nous, territorialisée (« l'Occident »). Pour autant, le passage très complexe vers la modernité en Occident même est une considération absente. Celui-ci ne s'exprime, chez l'auteur, que dans cette forme territorialisée comme un donné acquis, comme un territoire qui lui ne connaîtrait pas lui-même la mémoire récapitulative sauf de façon paradoxale. Car pour disposer d'une telle mémoire, il faut pouvoir se déterritorialiser et se poser face à sa propre culture, face à son propre ethnocentrisme insoupçonné. La « distance », terme que nous employons et qui est notre principal acquis en tant que citoyen du monde contemporain, est parfois utilisée de façon à ce qu'elle se perde sous la plume de l'auteur. Ce qui met à mal la pertinence des divisions binaires et hermétiques, tel ici un discours qui ne s'interroge pas sur des possibles aprioris qui véhiculent ce que l'auteur même veut combattre.

Néanmoins, comme le remarque l'auteur lui-même, nous vivons aujourd'hui une « civilisation globale », qui est l'« objectivation » de la « conscience réflexive » de l'homme moderne, qui détient la possibilité de se dédoubler et de se voir de l'extérieur. La « pensée traditionnelle » ne peut s'autocritiquer et s'extérioriser, ce que la « modernité-monde » peut entreprendre. Celle-ci rassemble en « englobant » et en articulant la « simultanéité » des états décalés de la conscience humaine. De façon plus importante, au-delà du dépassement (die Aufhebung) dialectique, il restait encore des « sédimentations précipitées au fond de la mémoire ». Ce sont des strates qui ne furent jamais résorbées par des synthèses.

Il n'en demeure pas moins que cette modernité-monde est aussi, sous la plume même de l'auteur, une civilisation du marché qui connaît d'autres voix comme « des rêves enfouies dans le sable de la mondialisation »<sup>6</sup>, qui viennent d'un autre âge. À cela on peut relever ici ce qui pourrait donner

naissance à une deuxième ambiguïté chez l'auteur. Dans cette modernité qu'il qualifie comme « eurocentrique », qui a permis un sens critique du monde, aujourd'hui marqué par le capitalisme libéral, il y règne, selon l'auteur, un vide de signification. La seule valeur y serait l'argent. C'est face à ce vide que la signification religieuse gagne en puissance. Or, on pourrait se demander, à juste titre, si, au lieu d'employer des distinctions binaires (eurocentrique et ethnocentrique), il ne serait pas plus approprié de parler de la « modernité-monde » (de parler d'une « mémoire moderne ») dans son aspect vertical, déterritorialisé, qui exprimerait ce « mode d'être »<sup>7</sup> de l'homme contemporain - qui du moins est la préoccupation de l'auteur. La modernité-monde comme notion déterritorialisée est bien ce qu'il faut comprendre du livre. Cette modernité-monde sera elle-même à distance de toute société, y compris celles dites « eurocentriques », en gardant bien sa fonction de mise à distance face à celles-ci et qui instaure bien une verticalité simultanée face à toute société territorialisée. L'ambiguïté réside, chez l'auteur, dans ce manque apparent de distance entre « modernité-monde » et « sociétés eurocentriques ».

À cela, l'auteur expliquera plus loin que la modernité n'est plus la promesse de la libération de l'homme et qu'elle a oublié le sens du questionnement. D'où encore le manque de distance entre « modernité », « modernité-monde » et « Occident » qui se fait ainsi sentir chez l'auteur. Ce trait donne parfois un sentiment de contradiction, entre l'amalgame de ces termes. Faut-il le comprendre, la « modernité » n'est pas la « mémoire » de la « modernité-monde » qui est décrite comme « récapitulative » ? Cette contradiction ne se dissiperait que si on distinguât, entre autres, et pour ne mentionner que celle-ci, l'essence de la « distanciation » qui fera que la « modernité-monde » et l'« Occident » ne sont pas d'un même ordre, et n'ont pas en l'occurrence le même destin. De plus, l'Occident aura fait, selon l'auteur, de sa modernité un « privilège et non une inquiétude qui le secouait en son for intérieur »<sup>8</sup> en cessant par lui-même d'exercer une capacité critique. Si l'Occident se penche vers son passé, c'est en raison de sa faiblesse d'être à

la hauteur de son élan prométhéen. C'est dire qu'il faut bien déterritorialiser, comme nous voulons indiquer ici, le concept de « modernité-monde ».

Rappelons encore que, pour l'auteur, c'est dans le vide qui se fait sentir en Occident que l'intérêt pour les autres cultures prend naissance. « Jamais l'Occident n'a tant consommé les formes du passé »<sup>9</sup> alors que le discours de l'Occident d'aujourd'hui se réduit à des critères strictement économiques<sup>10</sup>. L'homme d'aujourd'hui, « l'homme écrasé par l'horloge intemporelle du temps vide »<sup>11</sup>, cherche l'état contemplatif de l'âme.

Au-delà de ces aspects qui méritent discussion, c'est bien en amont de ceux-ci qu'il nous faut alors tracer les contours d'une « **pensée récapitulative** » qui ne peut signifier : (1) la capacité de voir le monde successivement (un plan horizontal), (2) de le voir simultanément (un plan vertical) et enfin (3) celle de pouvoir se mettre à distance de toute culture. Il en résulte cette possibilité de percevoir les sédimentations qui remontent à la surface, des modes de pensées enfouies – dans l'inconscient des civilisations – tout en étant lucide d'une histoire de la pensée (d'un mouvement chronologique). Ce serait alors le propre de l'homme moderne qui se veut ainsi dans son « mode d'être », comme déterritorialisé. Nous ne pouvons qu'accentuer ici une telle pensée récapitulative comme acquis du citoyen contemporain dans une perspective déterritorialisée.

Ce qu'il faut retenir de la mémoire récapitulative c'est que les cultures (toutes) ne s'identifient pas uniquement à la dimension ethnique, mais « révèlent les différents niveaux de conscience de l'humanité »<sup>12</sup>. L'exemple de Freud est pertinent, les différents niveaux sont comme les couches archéologiques de Rome, « les strates les plus archaïques subsistent côte à côte avec celles qui sont les plus récentes ». Pour l'auteur, cette simultanéité se joue dans la profondeur de l'homme. C'est l'espace propre de ces niveaux qui devient un « territoire existentiel »<sup>13</sup>, pour reprendre un terme à Félix Guattari.

Enfin, pour l'auteur, pour paradoxale qu'elle soit, cette pensée n'eût été possible que parce que l'Occident aurait renoncé à son dynamisme et sa persistance dans l'idée de progrès suite à un désenchantement général. L'Occident devait se rendre à une évidence amère « non seulement [qu'] il n'est plus le Maître de l'univers, mais [qu'] il ne croit plus en outre aux valeurs dont il fut glorieusement porteur pendant plusieurs siècles »<sup>14</sup>. Mais encore, ces propos ne deviennent compréhensibles que si l'on interpose, comme nous le maintenons, une « distance » entre « modernité-monde » et « Europe », dans un exercice de « déterritorialisation » pour faire état d'une conscience de la « modernité-monde ». Or, comme l'explique l'auteur, il n'y a rien de plus inapproprié que de parler du choc de civilisation comme le fait Samuel Huntington. Il n'y a pas de civilisation autonome qui vit dans une sorte d'aire culturelle complètement différente. Les civilisations « ne gravitent plus dans l'orbite de leur propre histoire »<sup>15</sup>. Le propre de la création d'une civilisation c'est là où elle se considère « le centre du monde », mais en cela, la révolution industrielle est devenue le lot de tout un chacun. Nous n'avons plus aujourd'hui une histoire spécifique mais universelle. « On peut affirmer d'une certaine manière qu'après la Révolution française et l'épopée napoléonienne, l'histoire devient universelle »<sup>16</sup>. Il est alors question de ce que l'auteur appelle des « zones d'hybridation », qui connaissent des pôles économiques. C'est que la civilisation – au sens d'une civilisation pure – est devenue pure fiction.

S'il nous est permis de parler de dialogue des cultures, c'est dans la « métahistoire »<sup>17</sup> qu'il faut le chercher, celle qui résulte de la pensée récapitulative. Il existe une pluralité de personnes en nous, qui porte une multitude de niveau de conscience. On retrouve aujourd'hui cette pluralité<sup>18</sup> et c'est ici le sens du dialogue. L'auteur fait appel à la pensée de la trace et des vestiges issus des sédimentations anciennes pour dire que la conscience moderne connaît des modes de dévoilement qui fait de moi une « pensée en irruption », dans la mesure où la rencontre avec d'autres cultures réanime les strates qui sommeillent en moi<sup>19</sup>. Dans ce cas-ci, il faut être capable d'être conscient de ces mouvements qui m'animent, d'où la nécessité de pouvoir

maîtriser la « verticalité des concordances ». Or toute communication avec les états archaïques de l'être demande une transformation du monde intérieur.

En conclusion, si la pensée s'est conformée aux fins de l'État, aux significations dominantes et à l'ordre établi, c'est alors le point de naissance d'une pensée anti-généalogique, d'une anti-mémoire qu'exprime le besoin de croyance qui tente de renverser l'ordre établi et qui donne en amont une « idéologisation de la tradition ». Tout cela appelle la pensée récapitulative qui promet une meilleure compréhension des paradoxes, contradictions et tiraillement de l'homme moderne. En cela, cette pensée est d'un apport considérable. Nous avons voulu démarquer la pensée récapitulative par la notion de « distance » réflexive. Celle-ci participe à une façon d'habiter un monde déterritorialisé (dans la sphère du « mode d'être »). Cette pensée nous permet non seulement le dialogue des cultures (qui elles sont territorialisées) mais aussi une posture critique face aux débats culturels ou identitaires contribuant ainsi vers une nouvelle conscience de l'humanité.

## NOTES

\* Chercheur en philosophie et en droit.

<sup>1</sup> Daryush SHAYEGAN : *La lumière vient de l'Occident, Le réenchantement du monde et la pensée nomade*, nouvel avant-propos de l'auteur, Éditions de l'Aube, 2013, pp. 494. Toute les références aux pages citées ci-après sont de cette édition.

L'auteur qualifie son ouvrage d' « Essai », v. p. 187.

<sup>2</sup> « Les identités frontalières sont des espaces de mélanges qui se créent lors du télescopage de différentes cultures. Dans la mesure où nous vivons dans les interstices de ces zones de rencontres – rencontres qui, au demeurant, deviennent presque un phénomène universel –, nous sommes sans cesse sollicités par d'autres modes d'être », p. 108.

<sup>3</sup> « Mais qu'est-ce que l'ankylose identitaire ? Toute identité exclusive, quels que soient d'ailleurs les formes qu'elle revêt, les masques qu'elle porte, est une recherche de pureté originelle ; elle est le miroir aux alouettes qui leurre et fascine à la fois, qui nous abrite contre les assauts de l'ange exterminateur, à comprendre l'eurocentrisme. À partir du moment où toute influence de l'autre ouvre une brèche dans le bloc monolithique de l'identité homogène, quoi de plus normal que de s'y opposer de toutes ses forces en se réfugiant dans le sous-sol qui sert de repaire aux mondes refoulés, lesquels surgissent d'autant plus violemment qu'ils ont été endigués par le long dressage de la modernité ? [...] » et plus loin « [...] On se fige dans des catégories trop étroites, que ce soient la nation, la tribu, le clan ou l'appartenance à une seule ethnie. Tous ces subterfuges sont autant d'échappatoires qui nous permettent de lutter contre la dispersion de notre multiple identité. [...] Cette démarche pernicieuse aboutit souvent à une crispation, ou à ce que j'ai appelé 'l'ankylose identitaire'. Faute de nous éclater en mille morceaux, nous nous cramponnons douillettement dans le giron sécurisant d'une unique appartenance », v.p. 126-127 et p. 143 respectivement.

<sup>4</sup> Nous ne nous étendrons pas sur le vocable « **mode d'être** », et nous suivons le sens que lui accorde l'auteur. Nous dirons de façon simplifiée, en faisant abstraction des difficultés théoriques en amont, que c'est la façon dont « l'homme » s' « ouvre » au monde. Toutefois, même dans cette posture simplifiée, les difficultés théoriques ne sont pas éliminées. Il nous semble qui faut le comprendre comme un concept psychologique chez l'auteur et non comme le « *Seinsart* » d'un « être » au monde (de l'ordre d'un « *in-der-Welt-Sein* »).

<sup>5</sup> p. 46.

<sup>6</sup> p. 50.

<sup>7</sup> Ce vocable, nous le rappelons, est à entendre au sens de l'auteur à chaque fois qu'il est utilisé ici.

<sup>8</sup> p. 51

<sup>9</sup> p. 53

<sup>10</sup> p. 179

<sup>11</sup> p. 54

<sup>12</sup> p. 84

<sup>13</sup> p. 85

<sup>14</sup> p. 56

<sup>15</sup> p. 60

<sup>16</sup> p. 61

<sup>17</sup> p. 130

<sup>18</sup> p. 133

<sup>19</sup> p. 141