

PRÉFACE

Pour des raisons qui ne sont pas toutes entièrement claires, une grande part de ma vie d'adulte a été influencée par des références au passé, et, consciemment, pour les années les plus récentes, par des interférences continues avec ce passé. Je soupçonne que c'est pour partie une tendance, qui a été déterminée par mes trois années de service militaire durant la Deuxième Guerre Mondiale, lorsque je sortais tout juste du lycée, et par les souvenirs que j'en ai, mais aussi par l'idéalisme tenace encouragé par cette expérience. J'ai atteint mes trente et un ans envahi par deux types d'appréhension. Je me lamentais d'abord sur la terre et sur sa destinée, et avais la sensation pénible de la disparition de la perfection du sauvage, qui m'avait déjà frappée lorsque j'étais enfant. Cette aspiration faisait de moi une cible toute désignée des anti-environmentalistes pour qui les « amoureux de la nature » sont victimes, de manière incorrigible, de la nostalgie d'un passé illusoire. Mon intérêt universitaire pour l'étude des poètes, peintres et voyageurs romantiques, qui représentent une attitude particulière envers la nature, constitua une sorte d'extension professionnelle de cette prédilection et de cette intuition inspirée. Ma deuxième crainte, qui constitua un défi plus qu'une appréhension, vint de l'étude de l'évolution biologique et de la prise de conscience de la distance grandissante avec mes propres ancêtres – pas moins émouvants que les paysages perdus de mon enfance, et néanmoins plus apaisants intellectuellement – d'une certaine façon – qu'aucune des idées religieuses.

J'ai passé bien du temps avec les grenouilles, les poissons et les reptiles, plus encore avec les oiseaux et les mammifères. Ces compagnons de mon enfance sont aussi des vestiges d'un passé – surgi des ténèbres primitives – dont je viens, moi aussi, et avec qui je partage encore le monde. Je ne doute pas d'avoir développé une conception de l'évolution humaine à partir de ma propre ontogenèse et

d'avoir perçu ma propre sensibilité comme issue, et par des moyens analogues, des origines de la conscience pour les espèces humaines. Je suis conscient qu'une pensée aussi atavique est largement désapprouvée, que la science rejette l'idée que « l'ontogenèse répète la phylogenèse. » Néanmoins c'est cette hypothèse souvent méprisée qui est la cause de ma fascination pour la préhistoire humaine. Ayant vécu durant une bonne partie du vingtième siècle, avec ses catastrophes, sa violence et son avidité, je me suis rendu compte avec regret que durant les trois millions d'années du Pléistocène – l'ère de notre apparition – l'humanité était peu nombreuse, sensible aux saisons et aux autres formes de vie, humble dans son attitude face à la terre, et qu'elle n'était pas troublée par l'idée d'être une espèce parmi beaucoup d'autres. La taille des groupes était idéale pour les relations humaines et la liberté humaine, la santé était bonne en dépit (ou peut-être à cause !) d'un taux de mortalité infantile élevé, l'alimentation était conforme à notre physiologie d'omnivore et à notre adaptabilité avisée, et notre écologie était stable et non polluante. Cette sensibilité générique est encore notre lot, spontané, car les humains partagent tous une relation première ou archétypale avec la nature, beaucoup plus qu'avec la « culture », tant vantée par les sciences sociales. Ce lien a été tissé par les modes de vie des chasseurs et des cueilleurs, pour qui la saison de l'existence personnelle, de la naissance à la mort, était célébrée comme un cycle éphémère au sein d'un univers plus important.

Pourtant on a voulu nous faire croire que le vrai moi était en grande partie indépendant de la biologie – et du déterminisme – comme si notre biologie exerçait une sorte de tyrannie que nous pouvions nier. Notre culture industrielle nous dit chaque jour que nous pouvons faire tout ce que nous désirons, créer notre monde selon notre goût, entretenir n'importe quelles relations sexuelles ou sociales, et devenir tout ce qui nous convient : tout ceci grâce à la certitude que nous sommes fondamentalement différents des autres formes de vie. Durant certaines périodes, une telle arrogance a pu exister puis disparaître, mais à aucun moment nous n'aurons provoqué des dévastations comparables par leur irrespect écologique à celles du dernier siècle.

La génétique récente et la biologie moléculaire, pour finir, ont conforté nos liens avec le passé. Nous sommes ce que notre ADN – en réaction à notre environnement – fait de nous. Le choc provoqué

par la certitude d'être identique pour notre ADN à 99 pour cent au chimpanzé et à 80 pour cent au cheval a eu sur nous un impact stupefiant. Même le lézard s'incarne par rapport à nous, quoi que nous soyons « seulement » son cousin. Bien évidemment l'ADN ne fonctionne pas dans le vide : l'héritage génétique est constamment mis en interaction avec notre expérience et notre environnement. La vieille question de la nature et de l'éducation a toujours été vaine, puisque les contraintes sont biologiques et les opportunités circonstancielles.

La constitution des chasseurs-cueilleurs au moment de notre apparition était celle d'un primate omnivore. Nos dents, notre système digestif, notre métabolisme le confirment ; ni carnivore, ni herbivore, ni frugivore, ni granivore, nous étions tout ceci en même temps. Se restreindre à l'un quelconque de ces régimes alimentaires aurait constitué un effort pénible d'autant que nous aurions été mal nourris ou préoccupés par des substituts ou des additifs. Chercher à « être » délibérément un herbivore – c'est-à-dire un végétarien – constitue une arrogance particulière sous couvert d'une éthique. Même dans le cadre d'un régime omnivore, il est possible de se tromper dans les proportions ou de s'égarer sur la qualité des nourritures, par exemple d'exagérer la viande ou d'oublier les fruits. Ou pire, de manger des variétés de plantes ou d'animaux produits pour leur apparence, leur taille, leur conservation, ou leur adaptation aux machines, ce qui aboutira à des déficiences nutritives parce que nos corps sont habitués aux variétés sauvages de notre évolution passée, dont celles-ci sont de pâles représentants.

Récolter n'importe quelle nourriture, c'est tuer des êtres vivants. Cette prise de conscience nous est devenue douloureuse faute d'une philosophie de la mort comme inhérente à notre vie et parce que, dans nos sociétés industrielles, nous payons quelqu'un d'autre pour accomplir cette mise à mort. Une telle philosophie devrait non seulement intégrer la nécessité morale de la mise à mort, qui est aussi la source de la vie, mais admettre en outre que, nous aussi, nous sommes de la nourriture. Cette continuité est essentielle à l'existence organique dans sa totalité ; la parenté de la vie l'exige. L'embaumement, raffinement civilisé inventé par les anciens Égyptiens et sur lequel nous avons légiféré, est une tentative désespérée d'échapper au cycle de l'existence charnelle. La crémation est une moitié d'effort dans la même direction.

Dans les sociétés où les gens tuent individuellement leur propre nourriture (que ce soit les embryons dans l'œuf ou les animaux adultes), il n'y a pas d'échappatoire à cette réalité physique si ce n'est la collecte, la reconnaissance, car en fin de compte accepter la dure vérité est une affirmation de vie. Ainsi la mise à mort et l'action de manger d'autres êtres sont considérées par la plupart des peuples tribaux comme un cadeau de la vie plus que comme une victoire sur la nature ou une soumission à une essence « bestiale ». Le chasseur individuel n'est pas exclusivement responsable, pas plus que la cueilleuse qui arrache la racine du sol ou qui pulvérise les graines n'est davantage à blâmer que ceux qui partagent le festin. Des rites de célébration, de purification, d'hommage et de vénération sont organisés à l'échelle du groupe. Virtuellement tout croyant se préoccupe de ces domaines, et, particulièrement pour ces peuples, du lien avec la mort et, d'une façon ou d'une autre, du renouvellement tant physique que spirituel.

L'hommage à la vie du Pléistocène (la vie humaine, il y a plus de douze mille ans) semble toujours se heurter à deux obstacles. La première difficulté est qu'il n'y a pas « d'universaux ». J'ai été cruellement rendu attentif à cette objection lors d'une grande rencontre publique à Washington, D. C., en 1978 lorsque, ayant proposé ce que je croyais être une bonne intervention sur le développement de l'enfant dans les sociétés primitives, j'ai subi les assauts de Margaret Mead avant l'exposé. La célèbre anthropologue, habillée d'un chapeau aux bords imposants, d'un paréo aux motifs floraux qui descendait jusqu'au sol, et d'une canne de plus d'un mètre quatre-vingt, régnait sans partage. « Nous savons tous qu'il n'y a pas d'universaux », grimaça-t-elle, en me clouant sur place. Durant des années, j'ai rêvé à la réponse que j'aurais dû lui donner, puis j'ai réalisé qu'elle ne débitait que l'idée reçue en usage – pas seulement en anthropologie ni pour les sciences sociales plus généralement mais dans notre société moderne. Évidemment il n'y a pas d'universaux : tout le monde n'est pas né avec deux jambes. Les caractéristiques des espèces n'ont pas d'intérêt pour la plupart des anthropologues, qui sont conditionnés par l'étude des différences culturelles.

Les chasseurs-cueilleurs ne vivaient peut-être pas toujours dans une parfaite harmonie avec la nature ou les uns avec les autres, peut-être n'étaient-ils pas toujours heureux, satisfaits, bien nourris, en parfaite santé, ou intrinsèquement philosophes. C'étaient des gens

d'une certaine manière maladroits, comme partout. Certaines tribus vivaient à la lisière d'environnements qui exposaient leur existence à une tension particulière. Les forêts tropicales épaisses et l'Arctique extrême étaient des endroits de ce type. Nous pourrions aussi juger de leur situation à partir des exemples d'homicide, de suicide, d'abus sexuels envers les enfants. Mais tout ceci est difficilement comparable avec la dégradation de la personnalité humaine et sa démoralisation, la somme globale de souffrance humaine dans nos villes modernes, ou les catastrophes causées par l'avidité industrielle qui a presque réduit à néant notre vie naturelle et humaine au nom d'un progrès planétaire, même en Arctique et aux Tropiques. Nous ne devons pas nous leurrer. Le problème n'est pas la technologie ou le matérialisme. L'amour des matériaux et du monde physique comme le travail artistique extraordinaire accompli grâce à eux, ont fait de nous des humains. J'entends me référer pour ce qui est des catastrophes causées par l'avidité industrielle à l'organisation collective de l'économie. C'est cette économie qui détruit la communauté humaine, par son aveuglement spéculatif, son mépris obscène pour ce qui est élevé, ses déchets, sa rapacité, et son désir excessif de « produits ». Pire que tout, ces désastres chroniques ont créé un double et curieux paradoxe qui fait que les gens croient que la solution à leurs problèmes réside dans « encore plus », de sorte que le naufrage de la dignité humaine et la destruction de l'environnement sont ressentis à l'inverse comme la preuve d'une insuffisance de développement industriel.

La seconde difficulté pour que le Pléistocène soit considéré comme un modèle est l'idée qu'« on ne peut revenir en arrière ». En tant qu'étudiant, je connaissais la flèche du temps et de l'évolution. Élargir ce phénomène au processus social me semblait parfaitement naturel. Ceci m'a tracassé des années durant. Puis finalement j'ai compris pourquoi je me trompais. Il n'est pas nécessaire de « revenir en arrière » dans le temps pour être la sorte de créature que nous sommes. Les gènes du passé viennent jusqu'à nous. Je demande non que les gens changent de gènes mais de société, afin de se mettre en harmonie avec l'héritage dont ils disposent déjà.

Trouver des manières pratiques de transférer notre ADN à des environnements est compliqué. À peine cinq minutes après que j'ai abordé ce sujet, mes étudiants commençaient immédiatement à répliquer, « D'accord, mais que faisons-nous ? » Ce n'est qu'après

quarante ans de recherches que j'ai le sentiment de commencer à comprendre le problème. Comme Ivan Illich l'a dit dans ses critiques de la société, j'ai passé la totalité de ma vie à essayer de comprendre ces matières, en travaillant sur la nature de la question. Comment en sommes-nous arrivés où nous en sommes et d'où venons-nous ?, est une partie du problème.

Peu nombreux furent les gens, il y a quelques années, qui remirent en cause l'idée que le développement de l'agriculture constituait la « révolution humaine la plus importante ». En effet les historiens ont généralement rattaché l'émergence de l'agriculture à la possibilité même d'une civilisation, qui ne peut exister sans ce soutien, car pour avoir des villes, il faut qu'il y ait une certaine densité de population. Durant deux siècles les historiens ont servilement répété et imposé au public cette idéologie du progrès, les mêmes idées sur l'alphabétisation, l'esprit d'invention, la sécurité face aux besoins et aux dangers naturels, les loisirs, le grand art, l'organisation politique, la santé et ainsi de suite à travers une rengaine sur ce que sont les bonnes choses. La réalité est à l'opposé. Au niveau de l'individu, la qualité de la vie humaine a commencé à se détériorer avec la domestication des plantes et des animaux. Avec la transformation de groupes humains primitifs en États, nous sommes passés de l'homicide à la guerre, du meurtre au génocide, de la disette familiale à la famine, de la diversité sous toutes ses formes à l'homogénéité, de la maladie, en tant que défaillance organique individuelle ou atteinte de parasites, à des épidémies de masse mortelles, d'un pouvoir centré sur le groupe ou un conseil à une hiérarchie d'empires, d'une folie occasionnelle à une aliénation mentale de groupe.

Mais bien évidemment nous ne pouvons croire à ceci. L'idéologie du progrès et la difficulté redoublée face aux catastrophes industrielles nous engagent non seulement vis-à-vis de ce que nous voulons obtenir mais aussi de ce que nous rejetons. La question est une, elle ne tient pas qu'à l'humeur et à l'émotion générale mais touche aussi la philosophie et la religion. Elle implique des changements historiques des modèles d'organisation et des mécanismes, de nouvelles interrogations sur l'essence de la divinité et de l'esprit, la signification et le but de la vie, sur ce que veut dire être un humain. Si la philosophie guide l'action, alors ce sont les résultats qui font la philosophie. Nous ne pouvons accuser nos idées en ce qui

concerne nos actions, mais nous ne pouvons pas non plus les ignorer.

Mon point de vue sur tout ceci est qu'une économie élémentaire est génératrice de valeurs. Avant l'agriculture, il n'existait qu'une seule économie. En dépit du fait que l'opinion publique, en majorité durant le vingtième siècle, a pensé le contraire, on peut établir des généralités sur ce mode de vie premier, sur ses croyances et ses cultures. Lorsque les humains commencèrent à cultiver des plantes, passant d'un monde de plantes vivaces à un monde de plantes annuelles, ils créèrent un nouveau mode de perception de la réalité, un sens différent de la temporalité. Par exemple, une économie basée sur des plantes annuelles a une perspective amputée du futur. Botaniquement, le modèle est centré sur des plantes résistantes, à croissance rapide et à durée de vie courte, preneuses de sol, et non reconstituantes, dépendantes des champs créés par l'homme. Cette économie fonctionne sur l'interruption et l'uniformité plus que sur la diversité. De la même manière les animaux domestiques sont une faune déformée avec des traits exagérés (quantité de lait produite et capacité à tirer la charrue), aux exigences sociales et physiques réduites, à l'intelligence amoindrie, vulnérable aux maladies épidémiques et psychopathologiques. Inéluctablement cela mène à leur infantilisation. Les humains remplacent leur environnement de diversité sauvage et de maturation, éliminent une riche et mystérieuse Altérité, et substituent à ces réseaux vitaux un biote d'un nombre restreint d'espèces, qui dépendent d'eux pour leur existence.

N'y a-t-il pas lieu d'être surpris que nous en soyons venus à penser le monde naturel comme étant inférieur, parce qu'il a été créé par une divinité à l'image de l'homme, par un ennemi de nos intérêts civilisés ? Que peut faire la religion dans des circonstances de cet ordre si ce n'est inventer un Dieu créateur, placer le mal dans le sauvage, réserver l'âme aux seuls êtres humains et localiser le paradis quelque part ailleurs ? Que peut faire la philosophie si ce n'est abandonner la totalité du monde naturel et rester obsédée par les seules éthiques interhumaines ou par nos obligations envers leurs dieux ? Plus de « nature », mais un jeu hasardeux de forces, en quoi est-ce mieux de donner la préférence à un monde mathématisé, abstrait et alphabétisé ?

À la grande certitude agricole, le monde civilisé préfère l'incertitude accablante. Est-ce que les semences vont venir ? Le temps

sera-t-il propice ou une maladie va-t-elle anéantir les plantes ? Une inondation va-t-elle tout balayer ? Serons-nous capables d'adapter notre travail pour les labours, l'ensemencement, le désherbage, la culture, la fertilisation, la récolte, la rentrée des denrées, la mise en magasins et la distribution – ou ce travail de force sera-t-il anéanti par la guerre ou détruit par des maladies contagieuses ? Les ennemis brûleront-ils de nouveau les champs ? Dans notre économie de « marche ou crève » de toute agriculture (exception faite peut-être de son versant « jardin »), la nature dans les mauvaises années paraît se refuser (comme une mère cruelle) à ce à quoi le fermier pense qu'il a droit. Ou, à l'inverse, la terre (comme une bonne mère) nourrit les gens autant qu'il l'espérait. Cette analogie n'implique-t-elle pas l'infantilisation de la pensée humaine ?

La vision du monde des premiers fermiers était centrée sur la fécondité de la terre. La graine était analogue à la semence, la pluie ou le soleil à la paternité, la terre à un utérus, les semailles à la fécondation, la culture à la gestation. Ces idées marquèrent un éloignement de l'épiphanie antérieure avec les plantes et les animaux sauvages nous plaçant sur une voie qui conduisait à la déification de la figure humaine. La transition reflétait l'idée que le pouvoir sacré était exercé par un être aux caractéristiques humaines, qui se réjouissait de son pouvoir et rendait hommage à ses propres moyens qui reflétaient une ampleur que les animaux sacrés n'avaient pas. C'est parce qu'on assimila la femme à la terre reproductrice, que les premières divinités humanisées sculptées furent probablement féminines.

Néanmoins il existe une qualité bienfaisante dans l'agriculture de subsistance qui nous attire toujours, un goût pour la protection, pour le nourrissant qui d'une certaine façon semble associé avec la non-violence, et qui séduit la partie féminine et protectrice que nous avons tous en nous. Comment pouvons-nous expliquer la peur et la haine du monde naturel à la lumière de ce sentiment que nous ressentons envers le sol et sa culture ? La réponse tient en partie au fait que nous sommes victimes de la fiction du « petit paysan propriétaire heureux ». Plus important encore, le côté gardeur d'animaux de l'agriculture fut la source de la masculinisation, qui historiquement donne ce ton patriarcal à notre culture occidentale. Être berger suppose d'être moins concerné par la fertilité et le soin accordé à la terre que par la possession d'un cheptel, que par le contrôle des res-

sources et le fait d'être confronté à des sujets incessants d'exaspérations et de conflits. Le dieu dominant mâle est issu de cette cosmologie pastorale et il vainc la déesse tout comme les pasteurs nomades se séparèrent des gens sédentaires encore et encore durant les six mille années qui suivirent la domestication du cheval et du lama. À cheval, les bergers constituèrent la première cavalerie, ces professionnels formèrent l'élément unique dont les rois des anciens États agricoles manquaient. À partir du moment où ces conquérants transformèrent la société sédentaire, il n'y eut plus pour eux un bon et un mauvais côté du féminin mais une séparation schizoïde de la femme soit en mère soit en prostituée. Cette ambivalence provoque, face au sentiment céleste de la virginité féminine, l'honneur mâle et la vengeance. Les formes modernes de cette « pastoralité » sont les corporations et les politiques de pouvoir, traditionnellement domaine masculin, et où la terre et la femme en sont réduites à être des objets en sa possession.

Certains anthropologues ont été prompts à observer que les « guerres des sexes » se produisent dans toutes les sociétés, mais en vérité la plupart des groupes de chasseurs-cueilleurs offrent peu d'exemples à proprement parler de subordination des femmes, et le sujet est fréquemment traité avec humour. Des conseils incluant l'ensemble de la population n'y sont pas inhabituels. « Le sexe vernaculaire » est la règle, ce qui veut dire, des tâches pour chacun des différents sexes, mais pas d'interdiction¹. Les guerres des sexes modernes sont différentes parce que la pastoralité a suivi une voie différente pour vaincre la déesse et élever les hommes au rang de dieux, et, par voie de conséquence, subordonner les femmes aux hommes.

Cette tournure d'esprit a « inventé » les sacrifices rituels, qui sont une tentative pour apaiser ou obtenir des faveurs des pouvoirs sacrés par des offrandes, par des négociations avec un pouvoir arbitraire de type « royal ». Ce qui avait été participation parmi les fourrageurs est devenu manipulation. Le jeu cosmique a changé, passant du hasard à la stratégie, d'un état de grâce face à la générosité de la nature à un troc, d'un cadeau rituel à un bienfait négocié.

Clairement, le « nouveau » rapport à la nature (qui correspond à trois centièmes du temps humain depuis le début du Pléistocène) a débouché sur la nécessité du contrôle. L'idée d'avoir le contrôle sur le corps, les animaux « nuisibles », les prédateurs, les plantes, les ani-

maux et les microclimats, nous est familière mais elle est relativement nouvelle pour l'esprit humain et elle peut déboucher sur l'ivresse du pouvoir. Si les fermiers sont capables d'éliminer leurs concurrents, seraient-ils des coléoptères, des champignons, des oiseaux ou des cerfs, et si les bergers fermiers ont le droit de tuer les lions et les loups, ils y seront enclins. Les choses sauvages occupent désormais le rôle d'adversaires ; elles prennent de l'espace, du soleil ou de l'eau que les fermiers peuvent utiliser pour leurs récoltes, ou elles envahissent les récoltes, les mangent, les piétinent ou les contaminent par des maladies. Dès que les gens ont commencé à tuer les loups pour protéger leurs moutons et à écraser les saute-relles (« criquets ») pour protéger les récoltes, la nature s'est transformée en adversaire et les formes sauvages sont devenues des ennemis de tout ce qui était apprivoisé, de la même façon que dans une guerre entre deux armées ennemies. Le domaine du pouvoir est un continuum, il s'étend du contrôle des gens au contrôle de tous les Autres : la seule alternative y est la capitulation ou la domination.

Il est très difficile pour nous, éloignés par tant de générations de nos aïeux chasseurs-cueilleurs, de ne pas projeter sur eux cette peur de la nature. Si la nature sauvage nous paraît être une menace, combien devait être encore pire la situation de ces gens primitifs qui n'avaient pas d'habitations, de fusils ou de produits chimiques, qui « devaient » passer la majeure partie de leur vie, tremblant de peur, dans leurs grottes. Les témoignages attestent du contraire. La protection par la magie noire, le vaudou contre les démons, voire même les dernières formes de protection chamannique contre les démons, et les sacrifices rituels sont des caractéristiques attachées aux agriculteurs et aux bergers, pas aux chasseurs.

Un autre aspect de cette mentalité est le postulat du « bien limité ». C'est une manière d'appréhender le monde existant comme insuffisant pour les désirs ou les besoins des gens. La menace constante de la pénurie, fondamentale pour nos économies modernes, est apparue à l'époque de l'agriculture. Elle n'est pas essentielle à la condition humaine. Des périodes de disette ont pu se produire parmi les peuples premiers, comme cela arrive occasionnellement pour toutes les espèces, mais en général les effectifs faibles, la flexibilité écologique et la richesse de la terre ont favorisé la stabilité parmi les groupes primitifs. Culturellement nous avons

hérité d'une incapacité à voir que la racine de nos problèmes, c'est la surpopulation, directement en raison d'insuffisances de toutes sortes, mais aussi par ses répercussions qui prennent les formes d'un chaos social : la tyrannie, les petites guerres partout, le dénuement, les sévices humains, le terrorisme et la pauvreté.

Malgré l'insistance de quelques féministes, revenir à la déesse du Néolithique n'est pas la solution de nos troubles actuels. En vérité, nous avons besoin d'histoires et de mises en œuvre nouvelles, de mythes et de rituels nouveaux. Mais dans la mesure où, pour nous-mêmes, il s'agit de messages essentiels sur ce à quoi nous croyons le plus profondément, leur véracité et leur pouvoir dépendent de nos convictions intimes, qui se déploient à partir de notre instinct ou de sources psychogènes qui nous sont propres et qui viennent de nos façons de vivre. C'est pourquoi les efforts au début du « New Age » pour redonner vie à des rites ou à de vieux mythes tribaux n'ont pas réussi à changer nos attitudes envers la terre. Nous pouvons bien danser autour de l'Arbre de Mai jusqu'à ce que les vaches rentrent à la maison, mais cela ne nous aidera pas à recouvrer le sens du cycle des saisons, qui ne pourra être régénéré que dans notre propre environnement.

Le mythe qui incarne nos croyances actuelles est le mythe de l'histoire. Les événements historiques ne sont pas le mythe de l'histoire, mais sont seulement ses données. La fable – le mythe – de l'histoire est que le changement et le temps sont inextricablement linéaires. Créé et mis en mouvement par une volonté extérieure, le monde se poursuit jusqu'à sa fin, comme le dit Buckminster Fuller, « utopie ou néant. » Cette histoire d'« artisan » ou de « sculpteur de l'Univers » dément le caractère d'autocréation des systèmes planétaires, et de la vie dans son sens le plus créatif. C'est une déclaration d'indépendance vis-à-vis du lointain passé (préhistoire) et de ses peuples, des tribus primitives d'aujourd'hui ou de leurs ancêtres morts depuis longtemps. L'histoire refuse que la terre soit notre vraie maison et regarde les formes de vie non humaines comme secondaires pour la destinée humaine.

Pour l'histoire l'alternative à elle-même c'est d'être « *au cœur des ténèbres.* » Le roman de Joseph Conrad relate une terrifiante aventure par le biais de l'idée de l'histoire de l'âme primitive, en lui donnant pour cadre géographique la jungle tropicale, où le mâle, rationnel, à l'esprit entreprenant, est confronté à des sauvages farouches qui

la personnifient avec leurs émotions et impulsions les plus intimes – leurs instincts. La peur du moi sauvage a été cautionnée par Sigmund Freud avec l'idée malvenue de bêtes agressives et destructrices vivant dans la sauvagerie de l'inconscient : qui n'est pas un endroit convenable pour personne civilisée. Néanmoins nous ne sommes pas satisfaits de notre situation actuelle. Se pourrait-il que ces bêtes soient terribles non en raison de leur nature mais parce qu'elles sont maîtrisées ? Notre sens spontané de notre connexité avec la vie non humaine – en elle-même positive plutôt qu'affreuse – devrait nous faire sentir chez nous sur terre. Le problème est peut-être encore plus difficile à comprendre qu'à résoudre. Gratter le vernis de la civilisation ne révélerait pas le barbare en nous mais notre (« romantique ») souvenir d'une naissance magnifique, entourée d'un environnement riche en plantes et en animaux, où la nourriture que nous recevions était un cadeau davantage qu'un résultat de notre travail. L'humain commun en nous sait comment faire danser les animaux, il connaît la force de l'adhésion à un clan et la revendication profonde en même temps que la libération procurées par des rites journaliers d'actions de grâce. Occultée par l'histoire, cette personne secrète est restée intacte en chacun de nous et peut être dorénavant réveillée dans les actes les plus ordinaires de la vie.