Draaien op leegte - Het falen van symbolische denken

Door John Zerzan

- Oorspronkelijke titel: Running on emptiness - The Failure of Symbolic Thought
- Verschenen: 2002
- Bron: Draaien op leegte - Het falen van het symbolische denken, Verbodengeschriften.nl
- Vertaling: Onbekend

Draaien op leegte - Het falen van het symbolische denken

“Als we niet snel 'tot bezinning komen,' zullen wij voor altijd de mogelijkheid verspelen om zinvolle alternatieven tot stand te brengen voor het schijnbestaan, dat in onze huidige 'Beeldcultuur' doorgaat voor leven.” David Howes

In hoeverre kunnen we zeggen dat we echt leven? Aangezien het lijkt dat de basis van de cultuur verschrompelt en minder troost biedt voor een problematisch leven, zijn we geneigd om onze barre tijden en de plaats, die de cultuur in dat alles inneemt, nader te bekijken.

Een gekwelde Ted Sloan vraagt zich af: “Wat is er aan de hand met de huidige tijd? Waarom is het voor de huidige maatschappijen zo moeilijk om volwassenen voort te brengen, die in staat zijn tot intimiteit, werk, vreugde en ethisch leven? Hoe komt het dat de tekenen van een beschadigd leven zo wijd verbreid zijn?” Volgens David Morris (l994), vormen “chronische pijn en depressie, vaak met elkaar samenhangend en af en toe zelfs beschouwd als een afzonderlijke aandoening, een enorme crisis binnen het postmoderne leven.” We beschikken over cyberspace en virtuele werkelijkheid, kant-en-klare communicatie via de computer in de global village; en toch hebben wij ons nooit zo verarmd en eenzaam gevoeld.

Terwijl Freud voorspelde dat de verzadiging van de beschaving een alom verbreid neurotisch onbehagen zou betekenen, bestaan er toenemende antibeschavingstendensen, als reactie op de ons omhullende psychische verpaupering. Het wezen van de beschaving, het symbolische leven, komt dus nu onder vuur te liggen.

Je zou nog steeds kunnen zeggen dat deze meest vertrouwde, zij het kunstmatige, factor het minst begrepen wordt, maar dat een gevoelde behoefte tot kritiek dwingt en dat velen van ons zich gedreven voelen om de oorzaak te zoeken, van een geleidelijk verslechterende manier van bestaan. Uit het gevoel gevangen en beperkt te zijn door symbolen, komt de stelling voort dat de mate waarin denken en emotie aan het symbolisme vastzitten, de omvang aangeeft van de leegte die de binnenwereld vult en de buitenwereld vernietigt.

Het lijkt alsof wij in het gat van 'de voorstelling' zijn gevallen en dat die diepte en de gevolgen van die val nu pas helemaal aan het licht zijn gekomen. Als een fundamenteel soort vervalsing, bemiddelden

symbolen aanvankelijk tussen mens en werkelijkheid en namen vervolgens de plaats in van die werkelijkheid. Tegenwoordig leven wij meer te midden van symbolen, dan in ons eigen lichaam of rechtstreeks met anderen.

Hoe meer dat innerlijke systeem van voorstellingen is ingeschakeld, hoe verder wij verwijderd zijn van de werkelijkheid rondom ons. Op zijn zachtst uitgedrukt worden andere relaties en andere cognitieve contacten belemmerd, omdat symbolische communicatie en haar ontelbare manieren van voorstellen vervreemding en verraad teweeg hebben gebracht van de werkelijkheid.

Dit tussen beiden komen en deze bijkomende vervorming en verwijdering, is in de belangrijkste en oorspronkelijke betekenis ideologisch; elke daaropvolgende ideologie is een echo van die eerste. Volgens Debord spreekt de huidige maatschappij een banvloek uit over het leven, ten gunste van haar voorstellingen: tegenwoordig zitten beelden in het zadel, die het leven berijden. Maar dat is allesbehalve een nieuw probleem. Vanaf het begin is er sprake van imperialisme of expansionisme van de cultuur. En hoeveel wordt daardoor ingelijfd? Tegenwoordig zegt de filosofie dat het de taal is, die denkt en spreekt. Maar in hoeverre is dat altijd al het geval geweest? Symboliseren is lineair, opeenvolgend, vervangend; het kan niet tegelijkertijd ook nog openstaan voor zijn subject. Zijn behulpzame reden is uitsluitend manipulatief en betekent uit zijn op overheersing. Zijn benadering is “stel A staat voor B” in plaats van “stel A is B.” De basis van taal is de poging om een voorstelling te vormen van het ongelijke en dat gelijk te maken, waardoor zij voorbijgaat aan het wezen en de verscheidenheid van een veelkleurige en veranderende rijkdom.

Het symbolisme is een uitgebreid en moeilijk te doorgronden imperium, dat een wereldbeschouwing weerspiegelt en samenhangend maakt en daarnaast zelf een wereldbeschouwing is, gebaseerd op de vervreemding van de rechtstreekse en begrijpelijke, menselijke betekenis.

James Shreeve geeft op het einde van zijn boek *Het Neanderthalmysterie* (l995), een prachtig voorbeeld van een alternatief voor het symbolische bestaan. Mijmerend over hoe een eerder, niet-symbolisch bewustzijn moet zijn geweest, schetst hij een beeld van belangrijke verschillen en mogelijkheden:

…terwijl de god van de huidige mens misschien in land, bizon of grasspriet aanwezig is, was de geest voor de Neanderthaler het dier of de grasspriet; het ding en zijn ziel zag hij als een enkele levenskracht, zonder dat hij er behoefte aan had om die met aparte namen van elkaar te onderscheiden. Op dezelfde manier sluit de afwezigheid van artistieke uitingen niet het gevoel uit, voor wat er kunstig is aan de wereld. De Neanderthalers beschilderden hun grotten niet met afbeeldingen van dieren. Maar misschien hadden zij helemaal geen behoefte aan het distilleren van het leven tot voorstellingen, omdat zijn essences voor hun zintuigen zo al duidelijk waren. De aanblik van een hollende kudde was voor hen genoeg om een opbruisend gevoel voor schoonheid op te roepen. Zij hadden geen trommels of benen fluiten, maar konden nog luisteren naar het daverende ritme van wind, aarde en elkaars hartslag en daardoor in vervoering raken.“

Wij prijzen niet het cognitieve contact met de wereld, waarvan Shreeve beweert dat wij dat ooit hadden, en nog veel minder starten wij de onderneming om dat proberen te herstellen, maar in plaats daarvan wordt het gebruikmaken van symbolen gewoon alom beschouwd als het kenmerk van de menselijke kennis. Toen het kapitalisme, de mijlpaal van indirectheid en vervreemding, zijn vleugels uitstrekte, zei Goethe, “Alles is symbool.” Rond dezelfde tijd bedacht Kant dat de sleutel van de filosofie ligt in het antwoord op de vraag, “Wat is de basis van het verband tussen datgene in ons, dat wij 'voorstelling' noemen en het object?” Helaas voorspelde hij voor het huidige denken een onhistorisch en fundamenteel ondeugdelijk antwoord, namelijk dat we gewoon niet zo in elkaar zitten dat wij in staat zijn om de werkelijkheid rechtstreeks te begrijpen. Twee eeuwen later (1981) kwam

Emmanuel Levinas veel dichter bij de kern met de uitspraak “juist in haar verloop in de tijd is filosofie het besef van de opheffing van het bewustzijn.”

Eli Sagan (1985) sprak namens talloze anderen toen hij verklaarde dat de behoefte om te symboliseren en in een symbolische wereld te leven, net als agressie, een zo fundamentele menselijke behoefte is dat “dat alleen ontkend kan worden ten koste van ernstige psychische stoornissen.” De behoefte aan symbolen - en geweld - heeft echter niet altijd bestaan. Het is omgekeerd, want die stoornissen ontstaan juist tijdens het domesticatieproces waaruit de beschaving voortkomt, door het dwarsbomen en verbrokkelen van de oorspronkelijke heelheid. Kennelijk voorwaarts gedreven door een geleidelijk versnellende uitbreiding van de arbeidsverdeling, die in het Late Stenen Tijdperk vaste voet aan de grond kreeg, kwam de cultuur op in de vorm van tijd, taal, kunst, getal en vervolgens landbouw.

Het woord cultuur is afkomstig van het Latijnse cultura en verwijst naar het cultiveren van de grond; dat wil zeggen, het domesticeren van planten en dieren - en onszelf op de koop toe. Een rusteloos gevoel van vernieuwing en angst heeft ons sindsdien altijd in de greep gehad, omdat voortdurend veranderende symbolische manieren proberen vast te leggen wat niet hersteld kan worden, zonder het symbolische en daardoor vervreemde wereld te verwerpen.

In navolging van Durkheim schreef Leslie White in 1949, “Menselijk gedrag is symbolisch gedrag. Het symbool is het universum van de mensheid.” De tijd is voorbij om dergelijke uitspraken te zien als een ideologie, die verscholen onder een feitelijk alomvattend vals bewustzijn, dient om de elementaire vervalsing te steunen. Maar als een uitontwikkelde symbolische wereld niet, zoals in de onopgesmukte bewering van Northrop Frye (1981), gewoon “het handvest van onze vrijheid” is, komt de antropoloog Clifford Geertz (1965) dichter bij de waarheid als hij zegt dat wij doorgaans afhankelijk zijn van “de leidraad die verschaft wordt door betekenisdragende symbolen.” Nog dichterbij komt Cohen (1974), die opmerkte dat “symbolen essentieel zijn voor de ontwikkeling en handhaving van de maatschappelijke orde.” Het geheel van symbolen is een afspiegeling van de maatschappelijke orde en de plaats van het individu daarin, een formulering die het ontstaan van die ordening altijd onbeantwoord laat. Hoe is het gekomen dat ons gedrag zich richtte op symbolisering?

De cultuur kwam op en bloeide dankzij de overheersing van de natuur, haar groei was een maat van die toenemende heerschappij, die steeds duidelijker aan het licht trad bij elke toename van de arbeidsverdeling. Malinowski (1962) vatte het symbolisme op als de ziel van de beschaving, hoofdzakelijk in de vorm van taal, als een middel om activiteiten te coördineren of techniek te standaardiseren, en regels te verschaffen voor maatschappelijk, ritueel en industrieel gedrag.

Het is ons eigen in de steek laten van eenvoud en rechtstreeks ervaren van het leven, van het zinnelijke moment van weten, dat een afstand creëert die het symbolische nooit kan overbruggen. Dat is wat altijd overdekt wordt door lagen culturele vertroostingen, door het beschaafde omwegen maken, die nooit de verloren heelheid kunnen herstellen. In diepste betekenis wordt alleen wat verdrongen wordt gesymboliseerd, omdat alleen wat verdrongen wordt gesymboliseerd móet worden. De mate van symbolisering geeft aan hoeveel er verdrongen en begraven is, maar mogelijk toch nog weer op te graven valt.

Terwijl die een lange tijd zeer waarschijnlijk nauwelijks waarneembaar was, nam de arbeidsverdeling heel langzaam toe en begon uiteindelijk de autonomie van het individu en de directe manier van het sociale bestaan aan te tasten. Het virus leek voorbestemd om tot volle bloei te komen toen de beschaving op de volgende manier begon: een aarzelende veronderstelling die gesteund werd door alles wat ons nu tot slachtoffer maakt. Het verloop van de aanvankelijke vervreemding tot een ontwikkelde beschaving, wordt gemarkeerd door steeds meer concretisering, afhankelijkheid, bureaucratisering, psychische eenzaamheid en vertechnisering.

Het is nauwelijks verwonderlijk dat de vraag naar de oorsprong van het symbolische denken, dus de manier waarop de beschaving zich voordoet, vrij nadrukkelijk oprijst. Op de eerste plaats lijkt een steeds meer voor de hand liggende manier om die te stellen: waarom zou de cultuur eigenlijk moeten bestaan, zeker gezien de enorme ouderdom van de toenmalige menselijke intelligentie, die voornamelijk door Thomas Wynn (1989) overtuigend is bewezen, aan de hand van wat er nodig was om ongeveer een miljoen jaar geleden stenen werktuigen te vervaardigen. Er bestond een heel duidelijke kloof tussen het toen al bestaande menselijke vermogen en het begin van de symbolische cultuur, waar vele duizenden generaties tussen zaten.

Cultuur is iets vrij nieuws. De ouderdom van oudste grottenkunst ligt bijvoorbeeld in de buurt van 30.000 jaar geleden, en de landbouw kwam pas ongeveer 10.000 jaar geleden op. De ontbrekende factor tijdens de lange tussenperiode, tussen het moment waarop het IQ beschikbaar was om het symboliseren mogelijk te maken en de verwerkelijking daarvan, was een verschuiving in onze verhouding met de natuur. Het lijkt geloofwaardig om in die tussenperiode, op een niveau dat wij misschien nooit zullen peilen, een weigering te zien om naar beheersing van de natuur te streven. Het zou kunnen dat het symboliseren van ervaringen pas vaste voet aan de grond kreeg, toen dit streven naar beheersing werd geïntroduceerd, waarschijnlijk onbewust, via een zeer geleidelijke arbeidsverdeling.

Er wordt echter vaak beweerd dat het geweld van primitieve volkeren - mensenoffers, kannibalisme, koppensnellen, slavernij, enz. - alleen maar getemd kan worden door middel van een symbolische cultuur/beschaving. Het eenvoudige antwoord op dit stereotype van de primitieve mens is dat georganiseerd geweld niet eindigde door cultuur, maar daar in feite mee begon. William J. Perry (1927) bestudeerde verschillende volkeren van de Nieuwe Wereld en merkte een opvallend contrast op tussen een landbouwende en een niet-gedomesticeerde groep. Hij ontdekte dat “de cultuur van de laatste zeer inferieur was, maar de afschuwelijke gewoonten van de eerste miste.” Terwijl in feite elke gemeenschap die een gedomesticeerde verhouding ten opzicht van de natuur aannam, wereldwijd slachtoffer werd van gewelddadige praktijken, kenden de niet-landbouwers geen georganiseerd geweld. Antropologen hebben zich lang gericht op de indianen van de Noord-Westkust, die een zeldzame uitzondering vormen op die vuistregel. Hoewel het eigenlijk een volk was dat van de visvangst leefde, ging het op een bepaald moment slaven houden en werd een zeer hiërarchische gemeenschap. Zelfs daar was echter domesticatie aanwezig in de vorm van tamme honden en tabak als bijgewas.

Wij bezwijken onder objectivering en laten ons controleren en vertellen hoe we moeten leven door een web van cultuur, alsof het een natuurlijke ontwikkeling is. Dat is het allesbehalve en we zouden er duidelijk over moeten zijn wat de cultuur/beschaving ons in feite heeft gebracht en wat het ons afgenomen heeft.

De filosoof Richard Rorty (1979) beschreef cultuur als het geheel van aanspraken op kennis. Op het terrein van het symbolische bestaan zijn de zintuigen gedevalueerd, door hun systematische afzondering en atrofie onder de druk van de beschaving. Het zintuiglijke wordt niet beschouwd als een rechtmatige bron voor aanspraken op de waarheid.

Wij mensen hadden ooit toegang tot een volledige en waardevolle opname van de gehele zintuiglijke invoer, van wat in het Duits *Umwelt* heet, of de wereld om ons heen. Heinz Werner (1940, 1963) betoogde dat er oorspronkelijk een enkel zintuig bestond, voordat verdeeldheid in de gemeenschap die zintuiglijke eenheid verscheurde. Overgebleven niet-landbouwende volkeren vertonen in de interactie en het op elkaar inwerken van de zintuigen een veel groter zintuiglijk bewustzijn en betrokkenheid dan gedomesticeerde individuen (E. Carpenter 1980). Treffende voorbeelden te over, zoals de bosjesmannen die met het blote oog vier manen van Jupiter kunnen zien en een licht

eenmotorig vliegtuigje op zeventig mijl afstand kunnen horen (Farb 1978).

De symbolische cultuur verhindert menselijke communicatie door het blokkeren en anderszins onderdrukken van zintuiglijke bewustzijnskanalen. Een toenemend technologisch bestaan dwingt ons om het meeste, van wat wij zouden kunnen ervaren, uit te schakelen. Dat doet denken aan de uitspraak van William Blake:

“Als de deuren der waarneming gereinigd zouden worden, zou alles aan de mens verschijnen zoals het is, oneindig. Want de mens heeft zichzelf opgesloten, zodat hij alle dingen door de nauwe spleten van grot heen ziet.”

Laurens van der Post (1958) beschreef de telepathische communicatie bij de Kung in Afrika, wat Richard Coan ertoe bracht om een dergelijke manier te kenschetsen als “eerder een alternatief, dan een voorspel van de soort beschaving waarin wij leven.”

In 1623 schreef William Drummond, “Wat een zoete voldoening geniet de ziel door middel van de zintuigen. Zij zijn de poorten en vensters van haar kennis, de organen van haar verrukking.” In feite bestaat het “Ik,” laat staan de “ziel” niet in afwezigheid van lichamelijke sensaties; er bestaan geen niet-zintuiglijke bewustzijnstoestanden. Het is echter maar al te duidelijk hoe onze zintuigen gedomesticeerd zijn in een symbolische cultuuromgeving: getemd, afgezonderd en geordend in een onthullende hiërarchie. Het is het regiem van het gezichtsvermogen dat, onder de vlag van het huidige lineaire standpunt, de zintuigen op een afstand plaatst. Dat is het middel geweest waarmee het individu veranderd is in een toeschouwer, de wereld in een schouwtoneel en het lichaam in een voorwerp of exemplaar. Het primaat van het gezichtsvermogen is geen toeval, want een overmatige benadrukking van het zien plaatst niet alleen de kijker buiten wat hij of zij ziet, maar maakt in wezen het principe van controle of overheersing mogelijk. Geluid of horen, als het summum van de zintuigen, zou veel minder geschikt zijn voor het domesticeren, omdat dat zowel de spreker als de luisteraar omgeeft en doordringt.

Andere zintuiglijke vermogens worden nog veel meer buiten beschouwing gelaten. Ruiken, dat zijn belangrijkheid alleen verliest onder druk van de cultuur, was ooit een essentieel middel voor het contact maken met de wereld. De literatuur over het waarnemen negeert de betekenis van het ruiken vrijwel volledig, net zoals de rol ervan onder mensen ook heel beperkt is. Het is in ieder geval van weinig nut voor het beoogde resultaat van overheersing; door de manier waarop reuk zo rechtstreeks zelfs zeer verre herinneringen kan wekken, is het misschien zelfs een soort anti-overheersingsvermogen. Lewis Thomas (1983) merkte op: “de handeling van iets of alles ruiken, lijkt opmerkelijk veel op het denken zelf.” En als dat niet zo is, zou het zeer gewenst zijn dat het wel zo is en weer zo zou zijn.

Tastervaringen of -handelingen vormen een ander zintuiglijk gebied waarvan verwacht wordt dat wij dat opgeven ten gunste van compenserende symbolische plaatsvervangers. Het tastgevoel is inderdaad afgenomen in dit kunstmatige, door werk bezet, ver van ons verwijderde bestaan. Er is weinig tijd beschikbaar voor het benadrukken van het stimuleren van het tastvermogen of communiceren door middel van onze tastzin, zelfs ondanks het feit dat een dergelijk gemis duidelijke negatieve gevolgen heeft. Gevoels- en genegenheidsnuances raakten verloren en het is algemeen bekend dat baby's en kinderen die zelden aangeraakt, gedragen en gekoesterd worden, zich traag ontwikkelen en vaak emotioneel geremd zijn.

Aanraken houdt per definitie voelen in; “aangeraakt” worden wil zeggen emotioneel geraakt worden, een herinnering aan het vroegere vermogen van het tastzintuig, zoals in de uitdrukking “contact houden.” De afname van die zintuiglijke categorie heeft ernstige consequenties gehad. De hernieuwing ervan, in een opnieuw gevoelig gemaakte, herenigde wereld, zal op dezelfde manier een

enorme verbetering van het leven met zich meebrengen. Zoals, in de gelijknamige rock-opera van The Who, Tommy uitroept, “See me, feel me, touch me, heal me….”

Net als dieren en planten, land, rivieren en menselijke emoties, raken de zintuigen geïsoleerd en onderdrukt. De opvatting van Aristoteles over een “eigen” plan van het universum, betekende dat “elk zintuig zijn eigen werkingssfeer heeft.”

Freud, Marcuse en anderen zagen dat beschaving sublimatie en onderdrukking vereiste van de rechtstreekse genietingen van de zintuigen, zodat het individu op die manier veranderd kan worden in een arbeidsinstrument. Via het netwerk van de symboliek, maakt sociale controle het lichaam zeer doelbewust krachteloos. Een vervreemde tegenwereld, voortgedreven door een steeds uitgebreidere arbeidsverdeling tot een steeds grotere vervreemding, haalt iemands eigen lichamelijke gevoelens omlaag en leidt af van het fundamentele ritme van zijn eigen leven.

De definitieve scheiding in lichaam en geest, toegeschreven aan de 17e-eeuwse formulering van Descartes, is het echte kenmerk van de huidige maatschappij. Wat werd aangeduid als de grote “Cartesiaanse angst” voor het spook van de intellectuele en morele chaos, verdween ten gunste van de onderdrukking van de zinnelijke en gepassioneerde kant van het menselijke bestaan. Opnieuw zien we dat de noodzaak van het domesticeren, dat ten grondslag ligt aan de cultuur, de angst om de situatie niet meester te zijn, nu de zintuigen van wraak betichten. Nu de zintuiglijke kennis doeltreffend is uitgeroeid met betrekking tot aanspraak op waarheid of begrip, hebben wetenschap en technologie in het vervolg de vrijheid om ongelimiteerd door te gaan.

Door te zien wat deze afspraak teweeggebracht heeft, begint een diepgewortelde reactie te dagen tegen deze uitgebreide symbolische onderneming, die ons terneerdrukt en van alle kanten in ons doordringt. “Als we niet gauw 'bij zinnen komen,'” zei David Howes (1991), zullen we voor altijd de mogelijkheid verspelen om enig zinvol alternatief te vormen voor het schijnbestaan dat in onze 'Beeldbeschaving' doorgaat voor leven.” De allerbelangrijkste taak van de kritiek zou kunnen zijn, dat die ons helpt te zien wat er nodig is om de plaats te bereiken, waarin wij er echt voor elkaar en de wereld zijn.

De eerste lijkt 'het idee tijd' te zijn geweest, dat teweegbrengt dat wij niet meer bij onszelf zijn. De toename van dat gevoel is vrijwel niet te onderscheiden van dat van vervreemding. Als, zoals Levi-Strauss dat stelt, “de kenmerkende eigenschap van de primitieve geest haar tijdloosheid is,” raakt het leven in het hier en nu verloren door de bemiddeling van culturele ingrepen. Het 'er zijn' wordt door het symbolische opgeschort en dit afwijzen van het toevallige moment betekent het ontstaan van de tijd. Wij vallen ten prooi aan de betovering van wat Eliade de “verschrikking van de geschiedenis” noemde, omdat voorstellingen de invloed van het rechtstreekse ervaren van het waarnemen doeltreffend tegenwerken.

Mircea Eliade legt in zijn *De Mythe van de Eeuwige Wederkeer* (*Myth of the Eternal Return*, 1947) de nadruk op de angst die alle primitieve gemeenschappen hebben gehad voor de geschiedenis, voor het verloop van de tijd. Anderzijds hebben stemmen uit de beschaving geprobeerd om onze onderdompeling in deze uiterst basale culturele constructie te verheerlijken. Leroi-Gourhan (1964) bijvoorbeeld zag in de gerichtheid op de tijd “misschien de menselijke daad bij uitstek.” Onze waarnemingen zijn zo door tijd gestuurd en verzadigd, dat de gehele afwezigheid van tijd moeilijk voorstelbaar is: om dezelfde reden is het wat dat betreft zo moeilijk een niet-vervreemd, niet-symbolisch, onverdeeld bestaan te zien.

Volgens Peterson en Goodall (1993) wordt de geschiedenis gekenmerkt door het verlies van de herinnering aan waar wij vandaan zijn gekomen. Hun prikkelende 'Visions of Caliban' wees er ook op

dat het heel goed mogelijk is dat ons grote vergeten begonnen is met de taal, het instrument dat de symbolische wereld in het leven roept. De vergelijkende taalkundige Mary LeCron Foster (1978, 1980) gelooft dat taal misschien minder dan 50.000 jaar oud is en tegelijkertijd is ontstaan met de eerste aanzetten tot kunst, ritueel en sociale differentiatie. Het symboliseren door middel van woorden is het belangrijkste middel voor het grondvesten, definiëren en in stand houden van de culturele wereld en het structureren van ons denken.

Zoals Hegel ergens zei, “de taal ter discussie stellen is het bestaan ter discussie stellen.” Het is echter heel belangrijk om weerstand te bieden aan dergelijke overdrijvingen en op de eerste plaats het onderscheid te zien tussen het culturele belang van taal en haar eigen beperkingen. Beweren dat wij en de wereld slechts linguïstische voortbrengsels zijn is gewoon een andere manier van zeggen hoe indringend en overheersend de symbolische cultuur is. Maar Hegels bewering gaat veel te ver en George Herbert Meads uitspraak (1934) dat, om een bewustzijn te kunnen hebben, je taal nodig hebt is eveneens overdreven en onjuist.

Taal transformeert betekenis en communicatie, maar is daar niet synoniem mee. Vendler (1967) begreep dat denken wezenlijk afhankelijk is van taal. Onderzoekingen bij patiënten en andere mensen die alle elementen van spraak en taal misten, laat zien dat het intellect zelfs bij het ontbreken van dergelijke elementen niet aan kracht inboet (Lecours en Joanette 1980; Donald 1991). De bewering dat taal het denken veel gemakkelijker maakt is eveneens twijfelachtig, omdat eerdere experimenten met kinderen en volwassenen dat niet hebben aangetoond (G. Cohen 1977). Taal is duidelijk geen noodzakelijke voorwaarden voor denken (zie Kertesz 1988, Jansons 1988).

Verbale communicatie is een deel van de beweging, weg van een rechtstreekse sociale werkelijkheid, die een fysieke afgescheidenheid mogelijk maakt. Het woord staat altijd in tussen mensen, die contact met elkaar willen maken, terwijl het daardoor gemakkelijker wordt om te zeggen, wat niet gezegd hoeft te worden. Dat we afgeweken zijn van een niet-talige toestand wordt zo langzamerhand een zinnig standpunt. Dat intuïtief gevoel zou wel eens achter de mening uit 1968 kunnen liggen van George W. Morgan dat “In onze onttoverde wereld inderdaad niets meer onderhevig is aan geringschatting en verdenking dan de wereld zelf.”

Bij communicatie buiten de beschaving waren alle zintuigen betrokken, een toestand verbonden met de voornaamste kenmerken van openheid en samen delen van de jagers-verzamelaars. Taligheid bracht ons een gemeenschap binnen van verdeelde en verarmde zintuigen, en wij aanvaarden dit zintuiglijke verlies als iets vanzelfsprekends, alsof het een natuurlijke toestand is, net zozeer als wij taligheid vanzelfsprekend vinden.

Cultuur en technologie bestaan dankzij de taal. Velen hebben op hun beurt het spreken gezien als een middel om arbeid te regelen, dat wil zeggen als een essentieel onderdeel van het productieproces. Taal is essentieel voor het opstellen van arbeidsregels en uitwisselingen die gepaard gaan met de arbeidsverdeling, met specialisaties en standaardisaties van een opkomende economie, vergelijkbaar met die van de taal. Vanaf dat moment krijgt, gestuurd door symbolisering, een nieuw soort denken de overhand, dat zichzelf verwerkelijkt in cultuur en technologie. De onderlinge afhankelijkheid van taal en technologie is in ieder geval even duidelijk als die van taal en cultuur, en loopt uit op een steeds snellere beheersing van de oorspronkelijke wereld, die in wezen gelijk is aan de ingebrachte controle over het ooit autonome en zintuiglijke individu.

Noam Chomsky, de belangrijkste taaltheoreticus, begaat een ernstige en reactionaire vergissing door de taal af te schilderen als een “natuurlijk” aspect van de “wezenlijke menselijke natuur,” aangeboren en onafhankelijk van de cultuur (1966b, 1992). Zijn Cartesiaanse opvatting ziet de geest als een abstract apparaat, dat louter bedoeld is om reeksen symbolen te produceren en te manipuleren. Ideeën als oorsprong en vervreemding hebben geen plaats in dat nutteloze techno-schema.

Lieberman (1975) levert daar kort en bondig een wezenlijke verbetering aan: “De menselijke taal kan zich uitsluitend hebben ontwikkeld in relatie tot de gehele menselijke toestand.”

De oorspronkelijke betekenis van het woord definiëren, afkomstig uit het Latijn, is begrenzen of beëindigen. Taal lijkt vaak een ervaring af te sluiten en ons niet behulpzaam te zijn om open te staan voor een ervaring. Als we dromen wordt, wat er gebeurt, niet uitgedrukt in woorden, net zoals bij de liefde de innigste communicatie plaats vindt zonder te symboliseren in woorden. Wat is bevorderd door de taal, wat de menselijke geest echt heeft bevorderd? In 1976 vroeg von Glaserfeld zich af “of het ergens in de toekomst nog steeds zo duidelijk zal lijken, dat de taal heeft bijgedragen aan het overleven op deze planeet.”

Het symboliseren door middel van getallen is eveneens van fundamenteel belang voor de ontwikkeling van een culturele wereld. In veel primitieve gemeenschappen was en wordt het nog steeds onverstandig gevonden om levende wezens te tellen, een anti-concretiseringsstandpunt dat te maken heeft met de gangbare primitieve opvatting dat het benoemen van iemand betekent dat je macht over diegene krijgt. Tellen is net als benoemen een deel van het domesticatieproces. Arbeidsverdeling leent zich goed voor het kwantificeerbare, in tegenstelling tot wat op zichzelf heel, uniek, en niet gefragmenteerd is. Het getal is ook nodig voor het abstraheren, dat inherent is aan het uitwisselen van producten en is een eerste vereiste voor het begin van wetenschap en technologie. De drang om te meten houdt een vervormd soort kennis in, die haar onderwerp probeert te beheersen, niet te begrijpen.

Het gevoel dat “kunst de enige manier is waarop wij echt dingen kunnen begrijpen” is een dooddoener die onze afhankelijkheid van symbolen en voorstellingen onderstreept. “Het feit dat alle kunst oorspronkelijk 'heilig' was” (Eliade, 1985), dat wil zeggen, behorend tot een apart terrein, getuigt van haar oorspronkelijke status of functie.

Kunst behoort tot de eerste vormen van ideologische en rituele uitingen, samen tot ontwikkeling gekomen met religieuze plechtigheden, die bedoeld waren om een gemeenschapsleven bijeen te houden, dat uiteen begon te vallen. Het was een van de belangrijkste middelen om sociale integratie en economische differentiatie te vergemakkelijken (Dickson, 1990), waarschijnlijk door het coderen van informatie om lidmaatschap, status en positie aan te duiden (Lumsden en Wilson 1983). Voor die tijd, ergens tijdens het Late Stenen Tijdperk, waren kunstgrepen ten behoeve van de sociale samenhang niet nodig; arbeidsverdeling, verschillende rollen en territoriumdrift lijken toen niet op grote schaal te hebben bestaan. Toen in het sociale leven spanningen en angsten de kop opstaken, kwamen als antwoord op hun verstorende aanwezigheid, kunst en de rest van de cultuur daarmee op.

Kunst ontstond net als religie uit het oorspronkelijke gevoel van onrust, dat ongetwijfeld subtiel maar hevig verstorend was in haar nieuwheid en geleidelijk steeds dichterbij komen. In 1900 schreef Hirn over een lang geleden bestaand ongenoegen dat de aanleiding vormde voor de artistieke zoektocht naar een “vollere en diepere expressie” als “compensatie voor nieuwe onvolkomenheden in het leven.” Culturele oplossingen richten zich echter niet op de dieper liggende verstoringen, waar die culturele “oplossingen” zelf deel van uitmaken. Het is juist omgekeerd, zoals uiteenlopende commentatoren als Henry Miller en Theodor Adorno hebben vastgesteld; in een niet-vervreemde wereld zou geen behoefte aan kunst bestaan. Wat de kunst ondoeltreffend heeft geprobeerd vast te leggen en uitdrukking aan te geven, zou opnieuw een werkelijkheid zijn, het verkeerde tegengif van een vergeten cultuur.

Kunst is een taal en is dus duidelijk ritueel, temidden van de vroegste culturele en symbolische instellingen. Julia Kristeva (1989) leverde commentaar op “het nauwe verband tussen grammatica en ritueel,” en de onderzoekingen van Frits Staal over de Vedische rituelen (1982, 1986, 1988) lieten

hem zien dat de syntaxis de vorm en betekenis van het ritueel geheel kon verklaren. Zoals Chris Knight (1996) opmerkte, dat taal en ritueel “onderling afhankelijke aspecten zijn van een en hetzelfde symbolische domein.”

Hoewel het ritueel essentieel is voor het doorbreken van het culturele in het doen en laten van de mens, is het niet alleen een middel voor het op een lijn brengen en het opleggen van emoties; het is ook een formalisering die nauw verbonden is met hiërarchieën en het formeel overheersen van individuen. Alle bekende, in stamverband levende, gemeenschappen en vroege beschavingen beschikten over hiërarchische organisaties, gebaseerd op of nauw verbonden met een rituele structuur en passend bij een begripsmatig systeem.

Voorbeelden van het verband tussen ritueel en ongelijkheid, zelfs vóór de landbouw tot ontwikkeling gekomen, zijn wijdverbreid (Gans 1985, Conkey 1984). Riten dienen als een veiligheidsklep voor het ontladen van spanningen, die worden opgeroepen door verdeling van gemeenschap en werk, en om sociale samenhang te creëren en in stand te houden. Vroeger bestond er geen behoefte aan middelen om wat, in de context van het nog niet verdeeld zijn van arbeid, nog heel en niet gelaagd was, weer een geheel te maken.

Er is vaak beweerd dat de functie van het symbool het onthullen is van structuren van het werkelijke, die niet toegankelijk zijn voor empirische waarneming. Relevanter, wat betreft de processen van cultuur en beschaving, is echter de opvatting van Abner Cohen (1981, 1993) namelijk dat symbolisme en rituele vermomming, vervelende plichten en rollen mystificeren en rechtvaardigen en die op die manier wenselijk doen lijken. Of, zoals David Parkin (1992) stelde, dat de dwingende aard van het ritueel de oorspronkelijke autonomie van individuen afstompt, door hen in dienst te stellen van de autoriteit.

Ogenschijnlijk tegenovergesteld aan vervreemding, is de tegenwereld van openbare riten gericht tegen de gangbare historische richting in. Maar nogmaals, dat is een waanidee, omdat het ritueel het vestigen bevordert van een culturele ordening, het fundament van de vervreemde theorie en praktijk. Rituele gezagsstructuren spelen een belangrijke rol in organisatie en productie (arbeidsverdeling) en bevorderen actief de opkomst van de domesticatie. Er worden symbolische categorieën opgesteld om de niet gedomesticeerden en afwijkenden te kunnen beheersen; op die manier gaat ook de overheersing van vrouwen te werk, een ontwikkeling die met de landbouw ten volle verwerkelijkt wordt, en waardoor vrouwen in wezen lastdieren en/of seksuele objecten worden. Een deel van deze verschuiving is een beweging richting territoriumdrift en oorlogvoering; Johnson en Earle (1987) bespraken de overeenkomst tussen deze beweging en het toegenomen belang van het inachtnemen van ceremonies.

Volgens James Shreeve (1995), “wordt in het etnografische verslag, overal waar je ongelijkheid krijgt, dat gerechtvaardigd door het aanroepen van het heilige.” In verband daarmee zegt Eliade (1985) dat al het symbolische oorspronkelijk religieus was. Sociale ongelijkheid lijkt gepaard te gaan met onderwerping in de niet-menselijke sfeer. M. Reinach (geciteerd in Radin, 1927) zei: “dankzij de magie gaat de mens in het offensief tegen de objectieve wereld.” Cassirer (1955) verwoordde dat als volgt: “De natuur brengt niets voort zonder ceremonies.”

Vanuit de rituele handeling kwam de sjamaan voort, die niet alleen door zijn of haar rol de eerste specialist op dit gebied was, maar in het algemeen ook de eerste culturele vakman. De vroegste kunst werd vervaardigd door sjamanen, toen zij het ideologische leiderschap op zich namen en de inhoud van de rituelen bedachten.

Deze eerste specialist werd de regelaar van de groepsemoties en toen de macht van de sjamaan toenam, ging dat gepaard met een overeenkomstige afname van de psychische kracht van de rest

van de groep (Lommel, 1967). Het gecentraliseerde gezag, en zeer waarschijnlijk ook de religie, kwam voort uit de verheven positie van de sjamaan. Het spook van de sociale ingewikkeldheid werd belichaamd in dit individu, die een symbolische macht uitoefende. Elk stamhoofd en elke leider ontwikkelde zich vanuit het primaatschap van deze figuur in de levens van anderen in de groep.

Religie droeg net als kunst bij tot een gemeenschappelijke symbolische grammatica, die nodig was voor de nieuwe sociale orde en haar barsten en angsten. Het woord religie stamt af van het Latijnse religare, opbinden of vastbinden en werkwoordsstam die aandacht voor ritueel, trouw aan regels betekent. De sociale integratie, die nu voor het eerst vereist werd, is duidelijk de drijvende kracht achter de religie.

Het is het antwoord op onzekerheden en spanningen, doordat het een oplossing en transcendentie belooft door middel van het symbolische. Er is geen basis aanwezig voor het bestaan van religie, voorafgaande aan de verkeerde ommezwaai naar cultuur en het beschaafde (gedomesticeerde). De Amerikaanse filosoof George Santayana vatte dat terecht samen met, “een andere wereld om in te leven, dat is wat wij met religie bedoelen.”

Sinds Darwins De Afstamming van de Mens (1871) hebben we begrepen dat de menselijke evolutie cultureel een grote versnelling doormaakte in een periode van onbeduidende fysiologische verandering. Dat wil zeggen dat het symbolische bestaan niet afhankelijk was van het wachten op de juiste gaven om te evolueren. Wij kunnen nu, samen met Clive Gamble (1994) zien, dat doelgerichtheid in het menselijke handelen niet pas kwam met de domesticatie/landbouw/beschaving.

De oorspronkelijke bewoners van de Kalahari-woestijn in Afrika leefden, volgens het onderzoek van Laurens van der Post (1976), in “een toestand van een volledig vertrouwen, afhankelijkheid van en onderlinge afhankelijkheid met de natuur,” die “voor hen veel vriendelijker was dan ooit enige beschaving is geweest.” Het streven naar gelijkheid en samen delen waren de belangrijkste eigenschappen van het jager-verzamelaarsbestaan (G. Isaac 1976, Ingold 1987, 1988, Erdal en Whiten 1992, enz.), dat preciezer verzamelaar-jagersbestaan genoemd wordt, of een leven van naar voedsel zoeken. In werkelijkheid bestond het overgrote gedeelte daarvan uit plantaardig materiaal, en er bestaat helemaal geen doorslaggevend bewijs dat er gejaagd werd, voorafgaande aan het Late Stenen Tijdperk (Binford 1984,1985).

Een leerzame visie op hedendaagse primitieve gemeenschappen levert het werk van Colin Turnbull (1961, 1965) over de pygmeeën van het Ituri-oerwoud en hun Bantoe-buren. De pygmeeën zijn voedselverzamelaars, die zonder religie of cultuur leven. Door de landbouwende Bantoes worden ze als onsterfelijk en onwetend gezien, maar ze genieten een veel groter individualisme en vrijheid. Tot ergernis van de Bantoes, steken de pygmeeën oneerbiedig de draak met de plechtige riten van de laatsten en met hun idee van zonde. Terwijl ze territoriumdrift verwerpen en veel minder bezit hebben, “bewegen zij zich vrij in een niet in kaart gebrachte, niet gesystematiseerde, onbegrensde sociale wereld,” volgens Mary Douglas (1973).

Het enorm langdurige tijdperk voorafgaande aan de opkomst van het symbolische bestaan is voor sommigen een reusachtig opvallende werkelijkheid en een vraagteken. In een opmerking over deze “periode die meer dan een miljoen jaar overspant,” noemde Tim Ingold (1993) dat “voor de archeologische wetenschap een van de grootste mysteries.” Maar de lange duur van dit stabiele, niet culturele tijdperk heeft een eenvoudige verklaring, zoals F. Goodman (1988) veronderstelde, “Het was zo'n harmonieus bestaan, en zo'n succesvolle aanpassing, dat het duizenden jaren lang niet wezenlijk veranderde.”

Uiteindelijk zegevierde de cultuur met haar domesticatie. Het terrein van het leven verengde, het

specialiseerde zich meer en werd met geweld gescheiden van zijn eerdere luister en ongedwongen vrijheid. De aanval van een symbolische gerichtheid tegen het natuurlijke had ook rechtstreekse uiterlijke gevolgen. Vroege rotstekeningen, aangetroffen meer dan 125 mijl verwijderd van het dichtstbijzijnde bekende waterstroompje in de Sahara, laat zwemmende mensen zien. Herodotus schreef dat in 500 v.C. in sommige kustgebieden rond de Middellandse Zee, olifanten vrij gewoon waren. De historicus Clive Ponting (1992) heeft aangetoond dat elke beschaving de gezondheidstoestand van haar omgeving heeft verminderd.

En uiteindelijk heeft het cultiveren niet een voedselbasis van een hogere kwaliteit of een betrouwbaardere verschaft (M.N. Cohen 1989, Walker en Shipman 1996), terwijl het wel allerlei soorten ziekten bracht, die buiten de beschaving vrijwel onbekend zijn (Burkett 1978, Freund 1982), en seksuele ongelijkheid (M. Ehrenberg 1989b, A. Getty 1996). Frank Waters' *Boek van de Hopi* (1963) geeft ons een ongelofelijk fraai beeld van de onbeteugelde arbeidsverdeling en de armzaligheid van het symbolische: “Steeds meer verhandelden zij dingen waar ze geen behoefte aan hadden, en hoe meer spullen ze kregen, hoe meer ze wilden hebben. Dat was een heel ernstige zaak. Zij beseften namelijk niet dat ze stap voor stap verder afweken van het hen geschonken goede leven.”

Een toepasselijk hoofdstuk uit De Tijd Vóór de Geschiedenis (1996) van Colin Tudge draagt de titel die boekdelen spreekt, “Het Einde van het Paradijs: Landbouw.” Vergeleken daarmee wordt veel van een onderliggend kennistheoretisch onderscheid onthuld door Ingold (1993): “Kortom, terwijl voor boeren en herders gereedschap een beheersingsinstrument is, zouden jagers en verzamelaars dat eerder als een onthullingsinstrument zien.” En van Horkheimer (1972) is het citaat, wat betreft de psychische belasting van domesticatie/beheersing van de natuur: “de vernietiging van het innerlijke leven is de boete die de mens moet betalen, omdat hij geen respect voor enig ander leven dan zijn eigen heeft.” , Naar buiten gericht geweld heeft psychische consequenties en tegelijkertijd wordt daardoor even zeker de buitenwereld veranderd en verarmd, als dat het waarnemingsterrein onderworpen werd aan een fundamentele herwaardering. De natuur heeft vast die beschaving niet voorgeschreven; juist het tegenovergestelde.

Het is tegenwoordig in zwang, zo niet verplicht, om te verkondigen dat er altijd cultuur geweest is en dat die er altijd zal blijven. Zelfs ondanks het feit dat het aantoonbaar is dat er een zeer lang, niet symbolisch, menselijk tijdperk is geweest, misschien honderd keer langer dan dat van onze beschaving, en dat de cultuur slechts gewonnen heeft ten koste van de natuur, valt aan alle kanten te horen dat het symbolische - net als vervreemding - eeuwig is. Dat wil dus zeggen dat vragen naar oorsprong en bestemming zinloos zijn. Het spoor verder terug volgen voorbij het gebruik van tekens, waar alles in gevangen zit, is dan onmogelijk.

De grenzen van de overheersende rationaliteit en de kosten van de beschaving zijn voor ons te grimmig zichtbaar om dit soort smoezen te kunnen accepteren. Sinds de opkomst van het symbolische hebben mensen geprobeerd, door deel te nemen aan de cultuur, de oorspronkelijkheid waarin wij ooit leefden terug te vinden. De onafgebroken drang naar de zoektocht naar het transcendente is een teken van het feit dat de hegemonie van het gemis een culturele constante is. Zoals Thomas McFarland (1987) stelde: “cultuur getuigt op de eerste plaats van het gebrek aan betekenis, niet van de aanwezigheid daarvan.”

Massale, onbevredigende consumptie, binnen de voorschriften van productie en sociale controle, vigeert als de belangrijkste dagelijkse troost voor deze zinloosheid, en ongetwijfeld biedt de cultuur daarvoor zelf een uitstekende mogelijkheid voor de consument. In wezen is het de arbeidsverdeling die ons dat onecht en invaliderend symbolisch geheel oplegt. De toename van specialisatie…“ schreef Peter Lomas (1996), “ondermijnt ons vertrouwen in ons normale vermogen om te leven.”

We zitten zo gevangen in de culturele logica van objectivering en de objectiverende logica van de cultuur, dat de mensen die nieuwe rituele en andere voorstellingsvormen aanbevelen als de weg naar een opnieuw betoverd bestaan, volledig de plank misslaan. Meer van hetzelfde dat zolang ontoereikend is geweest, kan nauwelijks het antwoord zijn. Levi-Strauss (1978) verwees naar “een soort wijsheid [die primitieve volkeren] spontaan in praktijk brengen en het verwerpen van datgene dat, in de huidige wereld, de echte waanzin is.”

Het is óf de niet-symboliserende ooit bestaan hebbende gezondheid, in al haar dimensies, óf waanzin en dood. Cultuur heeft ervoor gezorgd dat wij onze eigen oorspronkelijke geest en heelheid hebben verraden, en terecht gekomen zijn in een steeds zieker wordend domein van kunstmatige, isolerende en verarmende vervreemding. Dat wil niet zeggen dat er geen dagelijkse genoegens meer zijn, zonder welke wij onze menselijkheid zouden verliezen. Maar naarmate onze benarde toestand verergert, vangen we een glimp op van wat er allemaal uitgewist moet worden ten behoeve van onze verlossing.

Bibliografie

- Binford, Lewis, “Butchering, Sharing and the Archaeological Record,” Journal of Anthropological Archaeology, vol. 3 (1984); “Human Ancestors: Changing Views of Their Behavior,” Journal of Anthropological Archaeology, vol. 4 (1987)
- Burkitt, Denis P., “Some Diseases Characteristic of Modern Western Civilization,” Health and the Human Condition, ed. Logan and Hunt (North Scituate, MA, 1978)
- Cassirer, Ernst, The Philosophy of Symbolic Forms (New Haven, 1955)
- Chomsky, Noam, Chronicles of Dissent (Monroe, ME, 1992); Cartesian Linguistics (New York, 1966)
- Cohen, Abner, Masquerade Politics (Berkeley, 1993); Politics of Elite Cultures (Berkeley, 1981)
- Cohen, Mark Nathan, Health and the Rise of Civilization (New Haven, 1989)
- Conkey, Margaret, “To Find Ourselves: Art and Social Geeography of Prehistoric Hunter-gatherers,” Past and Present in Hunter-Gatherer Societies, ed. C. Shrire (Orlando, 1984)
- Donald, M., Origins of the Modern Mind (Cambridge, MA, 1991)
- Douglas, Mary, Natural Symbols (London, 1973)
- Eliade, Mircea, Myth of the Eternal Return (Princeton, 1954); The History of Religions (Chicago, 1985)
- Farb, Peter, Humankind (Boston, 1978)
- Foster, Mary LeCron, Symbol as Sense (New York, 1980)
- Freund, Peter, The Civilized Body (Philadelphia, 1982)
- Gans, Eric, The End of Culture (Berkeley, 1985)
- Geertz, Clifford, “The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man,” New Views of the Nature of Man, ed. J.R. Platt (Chicago, 1965)
- Getty, Adele, Goddess (London, 1996) Giddons, Anthony, A Contemporary Critique of Historical Materialism (Berkeley, 1981)
- Goodman, Felicitas, Ecstasy, Ritual and Alternative Reality (Blooming-ton, 1988)
- Horkheimer, Max, Dawn and Decline (New York, 1978)
- Howes, David, The Varieties of Sensory Experience (Toronto, 1991)
- Ingold, Tim, “Tools, Techniques and Technology,” Tools, Language and Cognition in Human Evolution, ed. Gibson and Ingold (Cambridge, 1993)
- Isaac, Glynn, “Early Stone Tools,” Problems in Economic and Social Archaeology, ed. Sieveking et al (London, 1976)

- Kertesz, A., “What Do We Learn from Recovery from Aphasia?,” Advances in Neurology, ed. S.G. Waxman (New York, 1988)
- Kristeva, Julia, Language, the Unknown (New York, 1989)
- Lecours, A.R. and Joanette, Y., “Linguistic and other aspects of paroxysmal aphasia,” in Brain and Language, #10 (1980)
- Leroi-Gourhan, A., Religions of Prehistory (Paris, 1964)
- Levi-Strauss, Claude, Myth and Meaning (London, 1978); Tristes Tropiques (New York, 1972)
- Levinas, Emmanuel, Otherwise Than Being (The Hague, 1981)
- Lieberman, Philip, On the Origins of Language (New York, 1975)
- Lomas, Peter, review of Adam Phillips: Terrors and Experts, Times Literary Supplement, May 3, 1996
- Lommel, Andreas, Shamanism; the Beginnings of Art (New York, 1967)
- Lumsden, C.J. and E.O. Wilson, Promethean Fire: Reflections on the Origins of Mind (Cambridge, MA, 1983)
- Malinowski, Bronislaw, Sex, Culture and Myth (New York, 1962)
- McFarland, Thomas, Shapes of Culture (Iowa City, 1987)
- Mead, George Herbert, Self and Society (Chicago, 1934)
- Morgan, George W, The Human Predicament (Providence, 1968)
- Morris, Richard, Dismantling the Universe (New York, 1983)
- Parkin, David, “Ritual as Spatial Directon and Bodily Division,” Understanding Rituals, ed. de Coppett (London, 1992)
- Perry, William S., Children of the Sun (London, 1927)
- Peterson, Dale and Jane Goodall, Visions of Caliban (Boston, 1993)
- Ponting, Clive, A Green History of the World: the Environment and the Collapse of Great Civilizations (New York, 1992)
- Radin, Paul, Primitive Religion (New York, 1927)
- Rorty, Richard, Philosophy and the Mirror of Nature (Princeton, 1979)
- Sagan, Eli, At the Dawn of Tyranny (New York, 1985)
- Shreeve, James, The Neandertal Enigma (New York, 1995)
- Sloan, Ted, Damaged Life: the Crisis of the Modern Psyche (London, 1996)
- Staal, Frits, The Science of Ritual (Poona, 1982); Agni, The Vedic Ritual of 'the Fire Altar (Delhi, 1986); Universals (Chicago, 1988)
- Thomas, Lewis, Late Night Thoughts on Listening to Mahler's Ninth Symphony (New York, 1983)
- Tudge, Colin, The Time Before History (New York, 1996)
- Turnbull, Colin, The Forest People (New-York, 1961); The Mbuti Pygmies (New York, 1965) Valery, Paul, The Outlook for Intelligence (New York, 1962)
- Van der Post, Laurens, The Lost World of the Kalahari (New York, 1958); A Mantis Carol (New York, 1976)
- Vendler, Zeno, Linguistics in Philosophy (Ithaca, 1967)
- von Glasersfeld, Ernst, “Purposive Behavior,” Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 280, 1976 Vbyat, Gilbert, Cognitive Development among Sioux Children (New York, 1983)
- Waters, Frank, Book of the Hopi (New York, 1963)
- Werner, Heinz, Comparative Psychology of Mental Development (New York, 1940); Symbol Formation (with Bernard Kaplan) (New York: 1963)
- White, Leslie, The Science of Culture (New York, 1949)
- Wynn, Thomas, The Evolution of Spatial Competence (Urbana, 1989)

primitivisme, taal

From:
https://anarchisme.nl/ - **Anarchisme.nl**

Permanent link:
https://anarchisme.nl/namespace/draaien_op_leegte_-_het_falen_van_het_symbolische_denken?rev=1574792504

Last update: **26/11/19 18:21**